

الدكتور عبد الرحمن يدوي

# فلسفة الفلاسفة

الجزء الثاني

المكتبة  
العلمية  
للدراسات  
والبحوث











ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

جميع الحقوق محفوظة

---

**المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر**

---

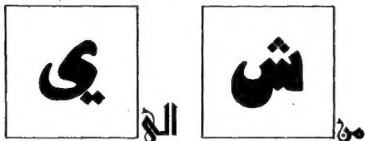
بناية برج الكاليدون - ساقية الجوز - ت. ٨ - ٨٧٩  
برقيا: موكيال - بيروت - ص. ب. ٨٤٦٠ / بيروت

---

الطبعة الأولى  
١٩٨٤

# موسوعة الفلسفة

## الجزء الثاني



الشيخ عبد الرحمن بن إدريس

الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية	
103	رقم التصنيف
3. 0. 00	
82044	رقم التسجيل

المؤسسة  
التركية  
للدراسات  
والنشر







## شارتر (مدروسة)

### L'Ecole de Chartres

كانت مدينة شارتر (في جنوب غربي باريس، على ٩١ كم) مركزاً عقلياً ممتازاً في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وأول اسم مشهور في الفلسفة بين رجال مدارس شارتر هو برنارد دي شارتر Bernard de Chartres (المتروقي بين سنة ١١٢٤، ١١٣٠) بيد أنه لم يصلنا شيء من كتاباته، وإنما نعرف طرفاً من نشاطه وآرائه عن طريق ما كتبه جان دي سالسبوري في كتابه Metalogicon. كان برنارد مدرساً ممتازاً، وكان يشبه حال المحققين تجاه القدماء بحال أتباعهم على كثافتهم، فكانوا ينظرونهم بأوسع وأنفذ، لا يسبب طول قمتهم، وإنما لأنهم مرفوعون على كواهل عملاقة سبقوهم. ومن حيث المنهج، كان برنارد يعدّ أعل أنصار الأفلاطونية في عصره، لكننا لا ندري، بسبب انفصالنا إلى النصوص، أي نوع من الأفلاطونية كان يحتق. بيد أننا نعلم أن أفلاطونيته استمدت من مصادر عديدة، بالإضافة إلى عاورات أفلاطون: مثل أوطسطين، وبوتيتوس وسنكا.

وأهم منه تلميذه: جيلبر دى لا بوريه Gilbert de la Porrée (١٠٧٦ - ١١٥٤) الذي خلفه رئيساً لمدارس شارتر، ودرس في باريس سنة ١١٤١، وتوفى وهو أسقف على بولانيه. ويعد، هو وإييلارد، أقوى عقليتين في القرن الثاني عشر، وإذا كان إييلارد يتفوق عليه في اللطق، فهو يتفوق على إييلارد في علم ما بعد الطبيعة. وينسب إليه كتاب «في المبادئ الستة De sex principiis» وهو تفسير ميتافيزيقي لكتاب «المقولات» لأرسطو. وقد قسم المقولات العشر إلى

قسمين: في الأول جمع الجوهر والكم والكيف، بالإضافة، وفي الثاني جمع المقولات الست الباقية. وهو يسمى كل المقولات: صوراً لأنه أفلاطوني واقفي النزعة في مشكلة الكليات. ويعد القسم الأول من المقولات صوراً عايشة formae assistentes ويعني بها المبادئ التي هي إما الجوهر نفسه، أو عملية في الجوهر بما هو جوهر، بصرف النظر عن علاقتها مع غيرها. فالكم كم لجوهر، والكيف كيف لجوهر.

لكن آراءه الميتافيزيقية إنما توجد في شرحه على بوتيتوس، خصوصاً في شرحه على رسالة «الثلاث» De Trinitate. وفيه يميز بين الجوهرات substances وبين القوائم substances: الأولى هي التي غلّ فيها أعراض، أما الثانية فلا تحمل أعراضاً ولا تحتاج إلى أعراض لكي تبقى. فالأفراد جواهر، أما الأنواع والأجناس فهي قوائم.

ويميز بين الصور، بالمعنى الأفلاطوني، والصور بالمعنى الأرسطي: الأولى ليست في أجسام، بينما الثانية هي في أجسام، الأولى عضة سرمدية، والثانية مرتبطة بأجسام. إن الثانية نسخ وأشياح من الأولى.

وقد خلفه على رئاسة مدروس شارتر: تييري دي شارتر Thierry de Chartres وهو الأخ الأصغر لبرنارد دي شارتر. وقد خلف لنا كتاباً عنوانه «الفنون السبعة» Heptateuchon وكان الأساس في تدريسه. ولا يعرف تاريخ وفاته بالذقة، لكنه توفي قبل سنة ١١٥٥.

وقد حاول تييري تفسير عملية الخلق في «الأيام الستة» التي خلق فيها الله السماء والأرض وما بينهما فقال إن الله خلق المادة في اللحظة الأولى، واتخذ كل عنصر مكانه المناسب لطبيعته، وترتب العناصر الأربعة: التراب، الماء، الهواء، النار على شكل كرات متداخلة بعضها في بعض. والنار، وهي أخفها، تحيط بباقيها، وهي لا تستطيع التحرك إلى الأمام، ولهذا تدور

Review, t. XXX (1920), pp. 321- 342.

. وعن سائر مفكري شارتر، راجع:

- Berthand: Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Pointers, 1892.
- J.M. Parent: La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Paris et Ottawa, 1938.
- H. Flatten: Die philosophie des Wilhelm von Conches. Koblenz, 1929.
- R. Demimind: Jean de Salisbury. Paris, 1873.

#### شينجلر

#### Oswald Spengler

فيلسوف حضارة ألماني، احببت تأليفاً هاملاً بكتابه «اتحلال الغرب».

ولد في بلاكنبورج (إقليم هارتس Harz في وسط ألمانيا)، في ٢٩ مايو سنة ١٨٨٠، وتوفي في ٨ مايو سنة ١٩٣٦ في منشن.

وكان أبوه يدهي بربريد، اماه فمن أسرة جرتسوف Grantzow وكلاهما كان مسيحياً بروتستانتياً. واهضى أوزفالد دراسته الثانوية في مدينة هاله Halle. ثم دخل جامعة برلين حيث تخصص في العلوم الطبيعية وبعد ذلك دخل جامعة منشن (ميونخ). ثم عاد الى برلين ثم الى هاله مرة أخرى. وكان الاساتذة الذين حضر دروسهم اساتذة ممتازين، نذكر منهم: برنشتين، وهورن، وارهرد، وهيلم، والويس ريل، وتودور لپس Lépp، وهانز فلينجر.

واهضى حياته بعد ذلك في مدينة منشن وحيداً في عزلة هائلة وحرية كلمة متفطناً للبحث والقراءة والتأليف، وكان كتابه «اتحلال الغرب» مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.

وتوفي شينجلر في مدينة منشن في ٨ مايو سنة ١٩٣٦.

#### فلسفة التاريخ

تمثل اشينجلر التطور المائل في النظر الى فلسفة التاريخ، الذي احبته فلهلم فلتلي، وتأثر بفلسفة الحياة التي سادت ألمانيا في اوائل هذا القرن. فرأى ان يحدث في فلسفة التاريخ ثورة

حول نفسها. وحركتها الدائرية الأولى الكاملة كونت اليوم الأول، الذي فيه بدأت النار في إضاءة الهواء، ومن خلال الهواء، أضادت الماء والنار. هكذا حدث في اليوم الأول للخلق. ويستمر تبيير في بيان ما تم في الأيام الخمسة الأخرى، عموماً التوفيق بين تعاليم العلم الطبيعي (الفيزياء) وبين ما ورد في مطلع سفر «التكوين» من الكتاب المقدس معتدلاً في فيزيائه على شرح خلقيديوس Chalcidius على عبارة «طيموس» لأفلاطون وينجل في تنويله لعملية الخلق تفسير ذو نزعة ميكانيكية جدلية بالترويه.

ومن الشارترين أيضاً جيوم دي كوش Guillaume de Conches (١٠٨٠-١١٤٥). وله كتاب بعنوان: «فلسفة العالم» *philosophia mundi* وهو دائرة معارف فلسفية وعلمية، وله حواش على «طيموس» لأفلاطون وعلى «التعزية بالفلسفة» لبوتيتوس.

لكن ربما كان أجدر هؤلاء الشارترين بالذكر هو جان دي سالسبوري Jean de Salisbury (حوالي ١١١٠ - ١١٨٠) وهو انجليزي لكنه تعلم في فرنسا، وتزوج في المناصب اللاهوتية فيها حتى صار اسقفاً لشارتر. وتوفي وهو في هذا المنصب. وله كتابان رئيسيان هما: Polycraticus وMetalogicon، وفيهما كشف عن ثقافة ممتازة عاصرة يالوفى حب للموضوع الذهني، وكراهية للأسلوب الخطابي والتضخيم اللفظي.

ونراه لا ينساق وراء طغتنات عصره: فهو في مشكلة الكلبيات يتوقف عن الحكم ويراها غير قابلة لأي حل.

#### مراجع

المصدر الرئيسي هو كتابات جان دي سالسبوري، وهي منشورة في مجموعة ميسي اللاتينية Migne: «الأباء اللاتين» Patrologia Latina جـ ١٩٩. كذلك نشر C. G. Webb كتابيه نشرة نقدية:

- a) Polycraticus, 2 vols. Oxford, 1909.
- b) Metalogicon, Oxford, 1909.

أما عن مجموع حركة شارتر، فراجع:

- A. Cerval: Les Ecoles de Chartres au moyen âge, du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1895.
- R.L.Poole: «The Masters of the Schools of Paris and Chartres in John of Salisbury's time» in Engl. Histor.



نفسى عما إذا كان هذا التحقيق يتم بالفعل أو يمكن فقط ان يتم، فموقفي سيكون موقف العالم الطبيعي الذي يشغل بالمعلم البحت، ويتساوى ذاتها بالنسبة الى الضرورة في الطبيعة - ولا توجد علة غيرهما - ان تظهر هذه الضرورة غالباً او ان لا تظهر على الاطلاق، اي ان هذه الضرورة مستقلة عن المصير. فان هناك آلافاً وآلافاً من التركيبات الكيميائية التي لا تتم بالفعل ولن تتحقق بالفعل يوماً ما، ولكنه قد يجرى على انها ممكنة الوجود، وبالتالي توجد - بالنسبة الى نظام الطبيعة الثابت، لا الى سبب الكون المتغير. وكل مذهب في الطبيعة مكون من مجموعة حقائق، اما التاريخ فيقوم على وقائع والوقائع تتولى بيننا الحقائق يستتب بعضها من بعض. وهكذا يختلف معنى عن «كيف» ابرقت السماء: تلك واقعة يمكن ان يشار اليها بالبينان دون ما حاجة الى الكلام... اذا ابرقت اوعدت: تلك حقيقة تحتاج في التعبير عنها الى نضية. وهكذا يمكن التجربة الحية أن تستغني عن الالفاظ، بينا المعرفة العقلية للنظمة مستحيلة بدون اللفظ. وفي هذا المعنى قال نيتشه: إن والقابل للتحريف هو وحده الذي لا تاريخ له. وبينما التاريخ حادثة حاضرة ذات اتجاه نحو المستقبل ونظرة الى الماضي، نرى الطبيعة من وراء كل زمان مطبوعة بطابع الامتداد دون الاتجاه، وفيها تسود الضرورة الرياضية، بينا، في التاريخ، تسود، الضرورة الاسبانية.

ثم يميز شينجلر ثلثاً بين التاريخ والتأريخ أي كتابة التاريخ. فالتاريخ غير التأريخ بل إن الواحد لا يتكاد يقوم الا على اساس انكار الآخر. وذلك لان التأريخ صيرورة خالصة، بينا التأريخ لا يمكن ان يقوم الا بتحويل شيء من هذه الصيرورة الخالصة الى ثبات. وكلما كان الجزء المتحول من التأريخ اكبر، كانت عملية التأريخ ايسر.

واقده شينجلر التعارض بين فكرة الصيرورة وبين مبدأ العلية والحق في هذا التوكيد، واخذ على السابقين انهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافاً قوياً واضحاً بكل ما يحتويه من ضرورة عميقة.

ذلك ان الحية - في نظر شينجلر - هي الصورة التي عليها يتم تحقيق الممكن. وإذا كانت الحية كذلك، فيجب ان تعتبر كأنها كائن موجه غير قابل للتقص في أية لحظة من ملاحظه، وانه متقل بالمصير.

ان العلية في المعقول والقانون وما يمكن التعبير عنه، وهي علامة وجودنا الواعي العقلي كله. اما المصير فاسم لهذا

كويرنيكية، وذلك باطراح النظرة التقليدية الى التاريخ كتيار مستمر متواصل من العصر القديم فالعصور الوسطى فالعصر الحديث، وان ينظر الى التاريخ بدلا من ذلك على اساس انه مؤلف من دوائر حضارة مغلقة. يقول شينجلر: «لم يبق اذن إلا القيام مرة ثانية بما قام به كويرنيكوس من قبل، حين حرر النظر باسم المكان اللاعنتماني. ان الروح الغريبة قد قامت بهذا التحرر منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة، يوم ان تركت نظام الكون كما تصوره بطليموس الى نظام الكون كما تصوره اليوم صحيحاً وحده بالنسبة اليها. فلم نعد نرى في الوضع الذي يتصالح ويوجد فيه انعكاس على كوكب من الكواكب الاساس للصورة التي عليها يتصور الكون.

إن التاريخ العام قادر، بل في حاجة الى التحرر من الوضع الذي تصالح ووجد المؤرخ نفسه فيه، وهو والعصر الحديث». فالقرن التاسع عشر يدولنا اغنى وأهم بكثير جدا من قرن كالقرن التاسع عشر قبل الميلاد. ولكن القمر يدولنا ايضا اكبر من المشتري ومن زحل. وبينما نجد ان زماناً طويلاً قد مضى منذ ان تخلص الفيزيائي من فكرة الابتعاد النسبي، لا نزال نرى المؤرخ حيث كان: فريسة لفكرة السابقة المستلقة على وهمه.

الا فيتحير المؤرخ من هذا الوهم، بأن يجعل بينه وبين التاريخ الحديث مسافة كافية لان يجعله ينظر الى هذا التاريخ باعتباره شيئاً بعيداً كل البعد، غريباً كل الغرابة، ويعتباره مدة من الزمان ليس لها وزن اكبر عما لغيرها من مدد الزمان، دون ان يوضع لقاعدة من قواعد هذا المثل الأعلى أو ذلك عما يشوهه ويؤثر في طبيعته، ودون ان يبرجه الى نفسه ويدخل فيه رغباته وهيمته وعواطفه الشخصية التي قلها عليه حياته العملية، مسافة اقرب - على حد تعبير نيتشه الذي لم يستطع مع ذلك ان يحققها تمام التحقيق - تسمح بأدراك الواقع الانساني من بعد شامع جدا، ببقاء نظرة غير الحضرارات كلها بما فيها الحضارة التي يتسبب اليها، وكأنه ينظر فيها وراه سلسلة من قمم الجبال تمتد في الافق البعيد.

وبينما شينجلر ثورته الجديدة هذه بوضع تمييز بين «التاريخ» وبين «الطبيعة». ويلخص شينجلر الفارق بين التاريخ وبين الطبيعة تلخيصاً علمياً يقول: «إن التأريخ مطبوع بطابع المحووت مرة ما، اما الطبيعة فمطبوعة بطابع الامكان باستمرار. فطلالا كانت انظر صرورة الكون للمحيط بي كي اعرف تبعاً لاية قوانين يجب ان تتحقق هذه الصورة، دون ان استل

الذي يوهنا بأن تاريخاً بعيداً حافلاً بالأحداث تمتد إلى عدة آلاف من السنين، كتاريخ مصر أو الصين، يركز ويضغط. في بضعة حوادث عارضة مشتتة، يبين تاريخ قريب تافه الأحداث لا يكاد يمتد إلى عشرات قليلة من السنين، كتاريخ عصر نابليون، يتفخ ويتضخم كما تتضخم الأشياخ فيبدو أحفل من التاريخ الأول بمرات ومرات! وبينما لم نعد نتوهم أن السحابة البعيدة تسير بسرعة أقل من السحابة القريبة، وأن القطار يزحف بطيئاً وهو يخترق منطقة بعملة، لا زلنا مع ذلك نتخيل بل ونؤمن بأن سرعة التاريخ القديم: من هندي وبابلي ومصري - أقل في الواقع من سرعة ماضينا القريب.

هذا هو الوهم الأول الذي كشف عنه شبنجلر لدى المؤرخين الأوروبيين المحدثين.

ووهم ثان لا يقل أثراً في تشويه صورة التاريخ عن الوهم الأول، وهو ذلك الوهم الذي يجعل البنا أن التاريخ العلم يسير على خط اتقي يمتد بمثل «انسانية» واحدة تتقدم باستمرار. وفي تبار هذا الوهم انساق نفر من المفكرين والفلاسفة والمصلحين الذين رأوا فيه تحقيقاً وتأييداً ومعيّناً على تصور ما يحملون به من مثل عليا.

فعلينا أن نتخلص من هذين الوهمين. هنالك سنرى أن التاريخ يتكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشبه الكائن العضوي تمام التشبه، فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العلم هو ترجمة حية هذه الحضارات.

وعلياً أن نعين سياق الحضارات، لنترك كيف تبتثق فجأة، ونمتد في خطوط رائعة، وتتصلق، وانخيرا تختفي وتغوص من جديد في الوحدة والنوم.

وهذا بيان كيف تولد حضارة من الحضارات:

يقول شبنجلر: «تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتتفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الانسانية الأولية كما تتفصل الصورة عما ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والقناة من اللا محدود والبقاء. وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباطاً النينة بالأرض التي تنمو فيها. وتكون الحضارة حينئذ تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعولم. ومن ثم تعود إلى الحال الروحية الأولية».

اليقين الباطن الذي يجب على الانسان ان لا يصفه وان لا يعبر عنه.

#### فلسفة الحضارة

وقد وصف شبنجلر الصورة التي يتجلى عليها التاريخ العلمى بعبارات جميلة فقال: «يفيض لا نهائي من الصور اللانهائية التي تظهر ثم تختفي، وترتفع ثم من جديد تغوص، ويخلط هائل فيه ترف آلاف الألوان والأضواء يدور فريسة لأشد أنواع الاغراق والصدقة نزاء وسورة. تلك هي الصورة الأولى للتاريخ العلمى كما تترامى مشتتة على شكل كل واحد امام اعيننا الباطنة. ولكن العين المرفهة النفاذة الى اعماق اعماق الاشياء لا تلبث ان تميز في هذه الفوضى للطفلة صوراً ظاهرة وان عليها غشاء ثقيل لا تريد التخلص منه الا بعناء. صوراً يفيض من ينبوعها كل صيرورة وكل تطور انساني».

وهذه الصور هي الظواهر الأولية لتاريخ الانسانية.

وقد اخذ شبنجلر فكرة الصورة الأولية (او الظاهرة الأولية) هذه من حيث.

وقد تجلّت الصورة الأولية للرجل الأوروبي لأول ما تجلّت على شكل «كتلة هائلة لا يمسحها الملى من الكائنات الحية الانسانية، وسيل جاروف ينبع من هوية لماضي السحيق حيث يفقد شعورنا بالزمان كل قدرة على التنظيم، وحيث قلّف بنا الخيال الجلمع - او الجزع - في شيء يشبه السحر، إلى صور العصور الجيولوجية الأرضية كي يفيض من وولتها سرّاً لا يمكن النفوذ اليه، وتيار زانير يضل في يدها مستقبل مظلم كهذا الاظلام ليس فيه ثمة مجال للزمان - واماوج من الاجيال العديدة راقية الحركة تهر صاخبة على السطح المائل، ونصال برفقة قمر مشتتة في الفضاء المحيط، واضواء خاطفة ترجح وترقص من فوقها، عملة تشويشاً واضطراباً في المرأة الصافية، تتحول وتستحيل، وتبرق ثم تختفي. ثم حلول ان ينظمها فتصورها منقسمة الى ثلاثة اقسام سماها: العصور القديمة، والعصور الوسطى، والعصور الحديثة. فأخذ من حضارته عوراً ثلثاً من حوله يدور التاريخ. ولمّ لا، وحضارته هي للركز الذي منه ينظر، والافق الذي يمد، في الواقع، بصره، والشمس المركزية التي منها يتشع الضوء على كل الوجود! أي أن الذي يتحدث هنا هو الفرور الذي غلّك الرجل الأوروبي، فلم يردعه شك ولا تواضع، بل اندفع يلوّك في حلق هذا الشبح، شبح «التاريخ العلم» - واي «تاريخ علم»! إنّه ذلك التاريخ

في اواخر القرن الثامن عشر بآلوروا. وتشعر الروح حيثن بالحنين، في شيء من الحزن، الى طفولتها الاولى - كما هو واضح في التزعة الرومنتيكية.

واخيرا، وبعد ان اصبحت منهكة القوى، خالية من العسالة، قد تنسب منها دم الحياة، تفقد الحضارة الرغبة في الوجود فتقطع، كما هي الحال في ايام الرومان بالنسبة الى الحضارة القديمة (اليونانية الرومانية) - الى النور الباهر الذي غمرها منذ ميلادها حتى ذلك الحين، الى حيث تجد ملاذاً لها في الظلمة التي تكشف حياة الارواح الاولى وفي بطن امها الاولى التي فيها نشأت، في القبر. فهي روح اوشكت على الفناء، فلا تحم الا لما هو تعبير عن الموت والفناء، الى الظلال الحزينة الشاحية، وإلى الليل المظلم المشرف على الهاوية، وإلى الاحلام التي تحملها الكهوف للمحبة الفاترة، فتستويها حيثن زمة دينية صوفية غامضة، شائبا شيء من الجزع المقيم والقشعريرة الجوفاء - كما كانت حال الروح القديمة (اليونانية - الرومانية) في اواخر ايامها حينما استهوتها ديانات مترا وايزيس والشمس، فاندلخت تشد السوى والراحة في ظلالها الزرقاء، وتشعر بالنشوة تنمرها من فيض الحانها الخافتة خفوت الموت.

ولكل حضارة اسلوبها المتمايز من اسلوب غيرها تمام التمايز، اسلوب نستطيع ان نلمسه في كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا فيه كل الموضوع: من فن ودين وعلم وسياسة وتركيب اجتماعي.

ويستعمل شينجلر منتج التماثل، المستخدم في علم الحياة، لبيان ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ومتعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها - وان التركيب الباطن لاية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات، بل ولا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون ان يوجد ما يتطابقها تماماً في غيرها من الحضارات ولهذا الأمر تبيحنا على جانب كبير من الاهمية: الأولى انه يصح في وسعنا ان نتجاوز حدود الحاضر وان نتبنا تبتوا دقيقاً يقينياً بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد، من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسيقا تطورها، ومنعاه، ونتائجها، كما يستطيع الكيميائي ان يحدد سابقا بالذمة ما سيحدث لمركب من المركبات لو اجريت عليه كذا وكذا من العمليات، او كما يعرف الفيزيائي ما سيجري للجسام ابتداءً من نقطة معلومة.

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي ابان تطوره: فكلل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، او ان شئت فقل ادوار الحضارة بأدوار السنة وقل حيثن ان لكل حضارة: ربيعها، وصيفها، وخريفها، وشتاها.

ولكل دور من هذه الادوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص، او ما لأدوار حياة الانسان المتأخرة لها من خصائص وعيزات. فحضارة كالحضارة الغربية (او الأوروبية الاميركية) تبدو لأول مرة على الاضواء الخافتة الاولى في فجر العصر الروماني القوطي حوالي سنة ٩٠٠ ميلادية، تبدو طفلة لم تشرب بعد بقواها. فتقدمت الى النور في خوف واستحياء. ولكن كانت تشع من نظراتها تعبيرات عن قوى كلمة زاهرة في باطنها، مؤنثة بنمو فأسرع، وسرعانما احدثت ثرية يبتها وهي تشمل اقلها عند بروفلانس التروبادور حتى كاتلدراثة الاسقف ونفرد في جليشهم Hildesheim فزكت وترعرعت وبلدت الحضرة في كل مكان وهكذا رقت روح الربيع على هذه البيئة، فأشاعت فيها تشعيرة الخلق والحياة المليئة، فأصبح كل شيء يؤذن بهللا روح جديدة، وروح استيقظ حيثن شعورها، في شيء من الغموض والقلق والاستحياء والجزع، فبدأت كل العناصر الشيطانية للظلمة التي فيها وفي الطبيعة الخارجية، وكأنها تنازل خطية، كي تسمى قليلاً قليلاً في نضوج مستمر الى التعبير الواضح المضي عن وجود استطاعت اخيراً ان تظهر به وان تتركه. وكلما تمت واقررت شيئاً فشيئاً من صيفها تحدثت ملاعها واستقرت اللغة التي تعبر بها عن نفسها، وتمايز الطابع الخاص بها في الاوضاع التي تحقها، واصبحت كل لحظة من لحاتها غشاة دقيقة، فيها خفة وفيها وضوح، كإثارة واضحا في الآثار الفنية التي تعبر عن هذه الفترة من تطور الحضارة، مثل رأس انميجمعت الثالث (في التماثل المنسوب الى المكسوس بتاتيس) في الحضارة المصرية، وكاتلدراثة ايا صونيا في الحضارة العربية، ولوحات تسيانو في الحضارة الغربية.

فإذا ما وصلت الحضارة إلى قمة تطورها وحقت كل ما فيها من امكانيات واستنفدت قواها الخافتة، بدأت شيخوختها وانتقلت من حالة الحضارة بمنعنا الدقيق الى حالة للمنية، فينطفئ النور الذي كان متوهجاً بها من قبل، شيئاً فشيئاً، ولا يرسل الا شعاعاً فيه من القوة الحقيقية اقل مما يدل عليه المظهر، يحاول ان يخلق أثراً عظيماً - كما هي الحال في التزعة الكلاسيكية

يجعلوا منها وحدة شعورية تامة، وأن يكونوا منها اسباطوية موحدة، وأن يبلغوا بها أعلى درجة قدر لها الوصول إليها.

وثمت حضارة أخرى، توسعت في الزمن بين الحضارة العربية والحضارة الفرية، وتلك هي الحضارة المكسيكية، وهي حضارة نسيئة الخطء قد عانت موتاً مبكراً قاسياً على يد الحضارة الفرية، فلم يقدّر لها أن تكشف عن كل إمكاناتها.

وأخيراً جاءت الحضارة الفرية، أو الأوروبية الأميركية، ابتداءً من عهد أوتو الأكبر. فحوالي سنة ١٠٠٠ بعد الميلاد شرحت الشعوب الأوروبية بجنسياتها: هذا اللاتني، وذلك الإيطالي، وأخر فرنسي الخ. بعد أن كانت هذه الشعوب لا تشعر بجنسياتها باعتبارها فرنجة أو ليباردين أو قوطاً.

لما الرموز الأولية لهذه الحضارات العليا فهي كما يلي بالنسبة إلى أربع منها:

- ١- الحضارة الأوروبية الأميركية رمزاها: المكان اللاتنامي الخالص؛
- ٢- الحضارة العربية رمزاها: الكهف أو السرداب أو التجويف الداخلي؛
- ٣ - الحضارة المصرية رمزاها: الطريق.
- ٤ - الحضارة القديسة (اليونانية الرومانية) ورمزاها: الجسم للكنة.

ويتابع شينجلر في تحليل أوقي على النهاية من العمق والبراعة - تحليل هذا الرمز الأولي في مختلف مظاهر كل حضارة من هذه الحضارات الأربع.

#### مؤلفاته

١٩٠٤: «هيرقليطس. دراسة في الأفكار الرئيسية الديناميكية في فلسفته» Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie. وقد طبع أولاً في هله على الزالة عند الناشر كيمر C. A. Kaemmerer. ثم طبع مرة أخرى في مجموع خطبه ومقالاته التي ظهرت سنة ١٩٣٧ عند الناشر بك C. H. Beck.

هي الحضارة الصينية على غير هونجهو الأوسط حوالي سنة ١٤٠٠ ق. م. ٤ والثالثة هي الحضارة القديسة (اليونانية الرومانية) على بحر إيجة حوالي سنة ١١٠٠ ق.

٠٢

ولكن الاكتشاف الحظير الذي قام به شينجلر في ميدان الحضارات هو اكتشافه وجود حضارة ذات رقعة موزعة بعض التوزع، حقها الشمالي مدينة الرها، والجنوبي سوريا وفلسطين وهما موطنه (العهد الجديد) (من الكتاب المقدس) وكتاب والمشاء عند اليهود، وتقوم لها الاسكندرية بمثابة الطليعة. وتحد من الشرق تلك المنطقة التي سيطرت عليها الديانة المزدكية بعد يقظتها، تلك اليقظة التي تشهد عليها بقايا الآثار الأستية (الايستية)، والتي ولدت فيها الديانة المانوية، وفيها كُتب «التلمود». ولي أقصى الجنوب توجد المنطقة التي ستكون مهد الاسلام في المستقبل والتي مرتت بصغر فرسية بلغ أوجه من الضروج. ولا تزال نجد حتى اليوم في هذه البيئة أطلال القصور والحصون التي فيها حدثت حروب ومعارك حاسمة بين دولة وأكسوم المسيحية على الشاطئ الأفريقي، ودولة الحميريين اليهودية على الساحل العربي المقابل، وهي حروب زاد أولها السلاح السياسي الذي استخدمته كل من روما وفارس. وأخيراً نجد في أقصى الشمال مدينة بيزنطة التي كانت خليطاً عجيباً من الحضارة القديسة (اليونانية الرومانية) للفاخرة، والفرسية القديسة التي لا نجد لها غير صورة غامضة في النظام الحربي البيزنطي.

هذا العالم المختلط للثمت المشتب الأطراف لم يستطع أن يشعر بوحدة إلا على يد الاسلام. وهذا هو سر نجاحه المائل السريع، فإن العملة في هذا النجاح هي ان الاسلام هو وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، وهي وحدة الحضارة التي تربطها كلها في ذلك الزمان.

وعن الاسلام، نشأت الحضارة العربية التي بلغت أوج نضوجها الروحي حينما أغار المتبريون الأوروبيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس: قللندة الاسلامية حتى الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة، التي سُمّاهم شينجلر باسم «الحضارة العربية». ولعل السبب في تسميته إياها بهذا الاسم الذي لا ينطبق إلا على جزء منها أن العرب هم الذين استطاعوا، على يد الاسلام، أن

والنتيجة الثانية هي انه سيكون في مقدورنا ان نكون من جديد مصوراً بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئاً، بل ونعرف احوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق .

#### دوائر الحضارة

الحضارات اذن كانت ذات عضوية . وتبعاً لذلك فانها تمتاز بتلك الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوي حي . فلكل حضارة كيانه المستقل للمزول تلم العزلة عن كيان غيرها من الحضارات . ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى ما دامت كل حضارة ، باعتبارها كائناً عضوياً ووجوداً حقيقياً ، تكون وحدة مغلقة على نفسها . وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة ، او بين تشابه في اسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين ، انما هو وهم فحسب . انه تشابه في الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر ، لان كل حضارة تتميز عن روح ، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الاخرى تمام الاختلاف في جوهرها واسلوبها ومكنات وجودها .

ولهذا لا يوجد اتصال بين الحضارات بعضها وبعض ، ولا تأثير وتأثر من بعضها في البعض الاخر . وانما تبينا الحضارات المتوالية ، وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة غير اشياء ضئيلة جداً ، ولم ترتبط وابهاها الا بطلاقة لا تذكر من الروابط .

لكن قد يحدث بين حضارة وحضارة تالية ما يسميه اشبنجر بظاهرة «التشكل الكافئ» وذلك حين تنتشر حضارة قديمة على البقعة التي تولد فيها حضارة جديدة انتشاراً قوياً يحول بين الحضارة الجديدة وبين التنفس والنمو الطبيعي ، فلا تستطيع الحضارة الجديدة ان تسمي صور تمييزها الخاصة ، بل يحال بينها وبين تنسوج شعورها بذاتها . فلان ذلك ما يتيقن من اعمق هذه الروح الغضة لا يلبث ان يصب في القوالب الفارغة التي تركتها هذه الحيلة الاجنبية عنها . واتنوع اشعور الشابة الزاهرة تتحجر في الاثار المرمية القاتية ، وبدلاً عن ان تصاعد بفضل ما لها من قدرة ذاتية على النمو بنفسها ، لا ينمو فيها غير الحقد الخائل الذي تحمله ضد القوة الاجنبية .

ويضرب اشبنجر لهذه الظاهرة في تكوين الحضارات مثلين : الحضارة العربية ، والحضارة الروسية .

الحضارة العربية قد نشأت في بيئة لها ماضى موغل في

القدم هي بيئة الحضارة البابلية القديمة ، التي أصبحت منذ آلاف سنة مسرحاً لكثير من الغزاة حتى سادها الشعب الفارسي ، وهو شعب فطري ، فلما جاءت سنة ٣٠٠ قبل الميلاد بدأت في هذه البقعة بقعة هائلة لدى الشعوب الشابة ، التي تقطن فيها بين سينا وجبال ايران ، ويتكلم باللغة الآرامية ، حيثل قامت صلة جليلة بين الله والانسان وشعور كوني جديد نحو كل الأديان القائمة ، اديان أهرمن ويزدان ، وعمل ، واليهودية ، ودفع إلى الخلق والتجديد . لكن حدث في هذه اللحظة ان ظهر للقديسون ، وهم طائفة من المفكرين ، ففروا هذه المنطقة ، وتكونت حيثل طبقة رقيقة من الحضارة القديمة على سطح هذه البقعة كلها حتى الهند والتركتستان . وهنا حدث التشكل الكافئ : فقد جاءت موقعة اكتوبر بين انطونيوس واوكتافيوس ، وكان الواجب ان يتصر انطونيوس ، لا اوكتافيوس . وعمل كل حال فإن هذه المعركة كانت في الواقع معركة بين الروح الألوينية (اليونانية الرومانية) وبين الروح العربية (أو السحرية كما يسميها شبنجر) ، بين الاله المتعددة وبين الله الواحد ، بين الإمارة وبين الخلافة .

ولكل حضارة رمز قوٍ يطبع بكماله جميع مظاهر هذه الحضارة . ولندكر الآن الرموز الأولية لشهر الحضارات .

وهنا يتحدث اشبنجر عن اشهر الحضارات التي ظهرت في التاريخ ومضى ظهرت ، وفي لبة بيئة ولدت .

وشبنجر في تلمه للتاريخ العلم قد اكتشف وجود ثماني حضارات عليا رئيسية هي :

(١) الحضارة المصرية ، (٢) الحضارة البابلية ، (٣) الحضارة الهندية ، (٤) الحضارة الصينية ، (٥) الحضارة القديمة (اليونانية - الرومانية) (٦) الحضارة العربية ، (٧) الحضارة المكسيكية ، (٨) الحضارة الغربية (الأوروبية الأمريكية) .

فحوالي سنة ٣٠٠٠ ق . م . قلت على شاطئء نهرين في بقعة صغيرة حضارتان : إحداهما على شاطئء النيل هي الحضارة المصرية ، والاخرى على شاطئء القرات هي الحضارة البابلية .

وحوالي سنة ١٥٠٠ ق . م . ولدت ثلاث حضارات جديدة : اولاهما الحضارة الهندية في بنجاب العليا ، والثانية

الاشتراكية. وظهر عند نفس الناشر بك Beck.

١٩٢٤: «البناء الجليد للريش الألماني» Neubau des deutschen Reich

صفحة، ويتضمن: القوضى، خدمة الدولة والشخصية؛ الحق كنتيجة للواجبات؛ التربية - نظم أم تعلم؟؛ البقاء الألماني؛ ضد بلشفية الضرائب؛ العمل والملكية؛ الموقف العالمي.

«الاقتصاد» Die Wirtschaft عند نفس الناشر في د + ٤٩ صفحة. ويحتوي على: (١) النقد: الزراعة والتجارة؛ الطبقة الاجتماعية والطبقة الاقتصادية؛ ونتيجة الأموال بواسطة النقد؛ النقد والعمل؛ الرأسمالية؛ التنظيم الاقتصادي. (٢) الآلة: روح الصناعة الفنية؛ الصناعة الفنية في الحضارة القديمة؛ الصناعة الفنية الفارسية؛ الإنسان كصيد للآلة؛ صاحب العمل والمعامل والمهندس؛ الصراع بين النقد والصناعة؛ الكفاح النهائي بين النقد والسياسة؛

«واجبات الشباب الألماني السياسية» Politische Pflichten der deutschen Jugend وهي محاضرة القيت في ١٩٢٤/٢/٢٦ في جماعة المدارس العليا للفن الألماني في فورتسج، عند نفس الناشر في ٣٧ صفحة.

«فرنسا وأوروبا» Frankreich und Europa، مقالة ظهرت في مجلة كيلن (كولونيا) Kölnische Zeitung في ٢٦ / ١ / سنة ١٩٢٤. ثم ظهرت في مجموع «خطب ومقالات» من ص ٨٠ - ص ٨٨.

«واجبات النبالة» Aufgaben des Adels، محاضرة القيت في ١٩٢٤/٥/١٦ في يوم النبالة الألماني في برسلو، وظهرت في مجلة النبالة الألمانية، Deutsche Adelsblatt، السنة الثانية والأربعين، رقم ١٣. ونشر تانياً في «خطب ومقالات» ص ٨٩ - ص ٩٥.

«مشروع أطلس قديم» Plan eines neuen Atlas antiquus محاضرة ألقيت في ١٩٢٤/١٠/٣ في يوم للمستشرقين في متشن.

في متشن بعنوان: «خطب ومقالات لأوزفلد شبنجلر» Oswald Spengler: Reden und Aufsätze من ص ١ - ص ٤٧.

١٩١٠: «الظافرة» صورة إجمالية Der Sieger. Eine Skizze، وهي قصة صغيرة، والوحيدة الكاملة بين المشروعات القصصية والأجبية التي فكر فيها الشبنجلر.

١٩٢٠: «انحلال الغرب» صورة إجمالية هيئة تاريخ العالم. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٢٠ عند الناشر بك C. H. Beck. في متشن في ٦١٥ + ١٥ صفحة. وهذا هو كتابه الرئيسي الضخم الذي أودع فيه كل فلسفته.

١٩٢٢: «الجزء الثاني منه في ٦٣٥ + ز صفحة عند نفس الناشر.

١٩٢٠: «أفكار حول الشعر الغنائي» Gedanken zur lyrischen Dichtung. وقد كتب هذه المقالة كمقدمة لديوان شعر أرنست دريم Ernst Droem بعنوان «أغاني» Gesangen، وظهرت عند نفس الناشر، ثم طبع عند نفس الناشر، ثم طبع مرة أخرى في مجموع «خطب ومقالات» الذي أشرنا إليه آنفاً من ص ٥٤ - ص ٦٣.

١٩٢١: «تشائم؟» Pessimismus. وقد نشرت هذه المقالة في «الحواليات البروسية» Preussische Jahrbücher سنة ١٩٢١ ج ١٨٤ الكراسة رقم ١، ثم في «سلسلة كتب الحواريات البروسية»، رقم ٤، عند الناشر جيورج شتلوك Georg Stille في برلين. ثم أعيد نشرها في مجموع «خطب ومقالات» من ص ٦٣ - ص ٧٩، وقد قصد منها إلى الدفاع عن الجزء الأول من «انحلال الغرب» ضد سوء التأييل اليساري الذي عاناه هذا الكتاب.

١٩٢٢: «البروسية والإشتراكية» Preussentum und Sozialismus في د + ٩٩ صفحة، ويحتوي على: مقدمة؛ ثورة سنة ١٩١٨؛ الاشتراكية كصورة للحياة؛ الإنجليز والبروسيون؛ ماركس؛ الدولية

وتحتوي: الصناعة الفنية كاسلوب للعمل (تكتيك) في الحياة، أكلوا النبات والحيوانات المقترسة؛ نشأة الإنسان؛ اليد والآلة. الدور الثاني: الكلام والنهوض بالأعمال. النهاية: علو الحضارة الآلية واتحادها.

١٩٣٣: «السنوات الحاسمة. ألمانيا وتطور التاريخ العالمي» Jahre der Entscheidung, في يد + ١٦٥ صفحة. وفيه يعرض آراءه التطبيقية في السياسة، ويحلل ثورة الشعوب الملونة، ومصر الشعوب البيضاء.

«عمر الحضارات الأميركية» Das Alter der Amerikanischen Kulturen. وقد نشرت هذه المقالة في - Festnummer des Ibero - amerikanischen Archivs, ج ٧، عدد ٧، سنة ١٩٣٣، عند الناشر فروندت ديلر Dümmler في برلين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٨ - ص ١٤٧.

١٩٣٤: «عربة القتال ومدلولها بالنسبة الى سير تاريخ العالم» Der Streitwagen und seine Bedeutung für den Gang der Weltgeschichte الفيت في ١٩٣٤/٢/٦ في جامعة أصدقاء الفن الأسبوي والحضارة في منش، ونشرت في «أبحاث جماعة فن شرقي آسيا» السنة التاسعة رقم ١ / ٢. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٤٨ - ص ١٥٢.

١٩٣٥: «قصيدة ورسالة» Gedicht und Brief, لذكرى «لي اشيد»، كلمة ملحقة بكتاب «مصفونية لم تتم» لـ «ولفريد شميل» Willy Schmid, عند الناشر أولدنبرج في منش وريين. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٦٣ - ص ١٥٧.

«في التاريخ المالي للألف سنة الثاني قبل الميلاد» Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, نشر في مجلة «العالم كـ تاريخ» السنة الأولى سنة ١٩٣٥، الكراسة ١ - ٥، النشر كوهلر، في اشتوتجرت. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٥٨ - ص ٢٩١.

ونشرت في مجلة «العالم كـ تاريخ» Die Welle Als Geschichte. السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤، النشر: ف. كوهلر، W. Kohlhammer. في اشتوتجرت. ونشر ثانياً في «خطبه ومقالاته»، ص ٩٤ - ١٠٤.

«آسيا القديمة»، من مؤلفاته المتروكة، نشرت في مجلة «العالم كـ تاريخ»، السنة الثانية سنة ١٩٣٦، الكراسة رقم ٤. ونشرت ثانية في «خطبه ومقالاته»، ص ١٠٥ - ص ١٠٩.

«نيتشه وقصره» Nietzsche und sein Jahrhundert, محاضرة السقيت في ١٩٢٤/١٠/١٥، بمناسبة مرور ثمانين سنة على ميلاد نيتشه، في دار محفوظات نيتشه في فيمار. ونشر لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١١٠ - ص ١٢٤.

١٩٢٦: «في تاريخ تطور الصحافة الألمانية» Zur Entwicklung der deutschen Presse, مقالة في «نشرة الصنف» سنة ١٩٢٦ رقم ٢٥. وأعيد نشرها في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٥ - ص ١٢٨.

١٩٢٧: «مشروع لإجراء مسابقة بين رجال القضاء»، نشرت لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ١٢٩ - ١٣٠.

«طبيعة الشعب الألماني» Vom deutschen Volkscharakter مقال في المجلة السنوية الموسومة باسم: «ألمانيا» Deutschland

«مقدمة لمقالة رتشرد كوهلر عن تناقص السكان» Einführung zu einen Aufsatz Richard Korberes über den Geburtenrückgang, ظهر في «الكراسات الشهرية لجنوب ألمانيا» Süddeutsche Monatsheften, السنة ٢٥ رقم ٣، ديسمبر سنة ١٩٢٧. وأعيد نشره في «خطبه ومقالاته» ص ١٣٥ - ص ١٣٧.

١٩٣١: «الإنسان والصناعة الفنية. مساهمة في إيجاد فلسفة الحياة» Der Mensch und die Technik, في ز + ٧٩ صفحة عند الناشر بك في منش،

الحقيقة، وفي مقابل رجال الاكاديمية الافلاطونية في عصرها الأوسط الذين يقررون أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة. وأول مذهب فلسفي بني على الشك التام في إمكان المعرفة الإنسانية هو مذهب فورون (٣٦٥-٢٧٥ ق.م) Pyrrhon d'Elée وتلاميذه: نوسيفان Nausiphane استاذ أبيفور، وتيمون القليزني Timon de Phliote، ومينقلس Menecles. وإن كان من غير المعروف ما إنل به هؤلاء من حجج ضد إمكان المعرفة، ولا نستطيع أن ننسب اليهم ما ستره فيما بعد عند انسيدهاموس، وسكنتوس من حجج.

وخير وسيلة لعرض آراء الشكاك اليونانيون دون تحديد تاريخي دقيق لنصيب كل منهم في صياغتها - أن نعرض هذه الحجج بحسب ما ذكره سكنتوس اميريكوس في كتابيه:

- (١) «الجليل الأوروبية» Hypotyposes  
(٢) «ضد المعلمين» Contra Mathematicos

لم يختلف الشكاك في شيء، فيما يتصل بالغايلة، عن الروائيين والأبيقوريين، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة هي أن يجعل الإنسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة. فكما أن الروائيين والأبيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة، فطالبوها بما طالبها به الروائيون والأبيقوريون سواء بسواء؛ وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً، هو في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها: فالروائيون والأبيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقيني ببعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية، أي بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقد المرء عما تؤكده له معرفته، بينما نجد الشكاك يقولون: إنه لكي يصل الإنسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وبهذا يصل إلى حالة الطمانينة السلبية التي يشدها. ولهذا نجد الشكاك يتسبون إلى نفس المصير الذي يتسبب إليه الروائيون والأبيقوريون، لأن هؤلاء وأولئك قد وضوا غاية واحدة، واتجهوا إليها واحداً، ولم يكن موقف الشكاك غير نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته المدرسة الروائية، والمدرسة الأبيقورية. بل وليس الشكاك في مذهبهم غير تطور منطقي لما أتت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر افلاطون وأرسطو. فلما نجد أولاً أن المدرسة الليغارية قد عثت

١٩٣٦: «هل السلم المالي ممكن؟» Ist Weltfriede Möglich? رد بالتعريف على سؤال اميريكي. نشر بالانكليزية في Hearsst's International Cosmopolitan؛ يناير سنة ١٩٣٦ ونشر بالألمانية لأول مرة في «خطبه ومقالاته»، ص ٢٩٢ - ص ٢٩٣.

#### مراجع

- عبد الرحمن بدوي: «اشينجاره»، القاهرة سنة ١٩٤١.  
— R.G. Collingwood: «Oswald Spengler and the theory of historical cycles», in *Antiquity*, sept, 1927.  
— A. Fauconnet: Un philosophe allemand contemporain Oswald Spengler (*Le prophète du declin de l'Occident*). Paris, 1925.  
— Lucien Febvre: «De Spengler à Toynbee, quelques philosophes opportunistes de l'histoire.» RMM, oct, 1935.  
— H.S. Hughes: Oswald Spengler, a critical estimate. New York, London, 1952.  
— E Meyer: Spenglers Untergang des Abendlandes Berlin 1925.  
— M. Schroter: Metaphysik des Untergangs. Eine Kulturelle Studie über Oswald Spengler. München, 1949.  
— P. A. Sorokin: Social philosophy of an age of crisis. Boston, 1950.  
— Spenglerstudien. Festgabe für Manfred Schröter München, 1966.

#### الشك والشكاك

##### Scepticisme et Sceptiques

كلمة «شكاك» *scepticisme* اليونانية تطلق على «من ينظر بإيمان، من يفحص باهتمام» قبل أن يصدر حكماً على شيء أو قبل أن يتخذ أي قرار.

ولهذا نجد سكنتوس اميريكوس يضع «الشكاك» *scepticisme* بين الفرق الفلسفية بوصفهم «الذين يراصلون البحث والتحري»، في مقابل «الدوجمائيين» الذين هم مثل أرسطو والأبيقوريين والروائيين يعتقدون أنهم اكتشفوا



الحيلة قد مثل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصةً هذا الشك، وعلى كل حال فما ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون، ولن نستطيع أن نفرق بين ما يقوله تيمون وبين ما قلّه فورون. يقول تيمون في عرضه لآراء للدرسة الفورونية إن الفلسفة الشكية تتدور حول مسائل ثلاث: المسألة الأولى: مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذي يجب أن يقفه الحكيم بزاء طبيعة المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء، والمسألة الثالثة: الموقف العملي الذي يستخلصه الإنسان من هذا الموقف الفكري.

لما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها، فلما نجد فورون ومدرسته يتكروّن أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إيصالنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء. فسواء النظر العقلي والادراك الحسي لا يستطيع أحدهما إلا أن يخذلنا دائماً، فمن لا ندرك من الأشياء الواقع إلا ما يبدو لنا، وكأن كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كلها. وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلي يقوم على الحسّ فما يتعلق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى، لأن النظر العقلي سيكون غير مباشر، وكلما تعدّدت الوساطة، بعد الإنسان عن الأصل، فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأخى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلي. ولم يفصل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبين استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية وإستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الإنسان، وإنما الحجج المشهورة، وتخصوماً الحجج العشر للمعرفة التي تمثل أهل صورة بلغها الشك في العصر القديم، إما ترجع لأول مرة إلى أنسيلموس. ولهذا، وعلى الرغم من أقلّ ما من هذه الحجج العشر لعله أن يكون قد قال بما فورون ومدرسته، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا.

وعلى أساس النتيجة التي انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نفهم فيما يتعلق بالمسألة الثانية، لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فنفسب، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة، لم يكن أماننا غير الاحتمال، أو بتعبير أدق، الظن

بالجملد ويرفض تكوين التصورات على النحو السقراطي، وحللت ويشت كثيراً للدرجة تؤدي إلى سبيل الشك، إن لم يكن إلى الشك فضلاً. والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الشك، لأن المشاكل التي أثارها هذه الفلسفة لم تجد حلاً شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة، لا تدعو إلى الثقة واليقين. ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكّوا في قيمة الكلمات وانجهموا إلى الحس، مع أن الحس قد رفض عند أفلاطون وأرسطو على أساس أنه لا يؤدي إلى العلم اليقيني، فكان نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين كانت استمراراً شكياً لما يدها المخاغريون، مزوّداً بالمشاكل التي أثارها أفلاطون خصوصاً في «تيتانوس» وأرسطو في نظريته العامة في المعرفة. ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون في الواقع مركب موضوع للموقفين المتعارضين: موقف الأبيقوريين، وموقف الرواقيين. فإن التعارض الذي قام بين هاتين المدرستين قد تبين أنه تعارض لا يمكن أن نجد مخرجاً له للتوفيق: فكيف نوفق بين النظرة الذرية والنظرة الكلية الكونية، وكيف نوفق بين المعلو وبين وحدة الوجود، وكيف نوفق بين الضرورة الموجودة في الطبيعة عند الرواقيين وبين الحرية وحجائب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة، وبالتالي يجب على الإنسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك، فقامت في هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك: الأولى مدرسة فورون، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة.

مدرسة فورون: فورون من مدينة إيليس، وقد رحل مع الاسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند، وأعجب بالفقر المندود. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إنه قد أخذ شكه عن المذاهب المنفية: أولاً لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضي أن يكون هذا الشك عملياً عند اليونان، كما أننا لا نعلم على وجه التحديد هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكية عند المندود. ولما عاد إلى بلاد اليونان، كون مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلاً ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد، هو تيمون.

لم يكتب فورون شيئاً، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً، كما أن الأرجح أن ننظر إليه من ناحية كونه شخصية، قبل عدم مفكراً بمعنى الكلمة. فهو في طريقة أشبه

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته. فقد كانت مدرسة نصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكهاء الذين يميون وبواسطة حياتهم يسيرون عن اتجاههم الفكري.

**الأكاديمية الجمعية:** وإنما قام الشك على أسس فلسفية، ونما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذي أخفته الأكاديمية ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد. فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه إنهاجاً علمياً، وأصبحت أبعد ما تكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسوسيسوس وإكسيتوقراط، كما أن الطابع العلمي قد بدأ يغزو تفكير الأجيال التالية لأكسيتوقراط، فأصبحوا لا يفترون في شيء، من حيث الحلف الأصلي الذي ترمي إليه الفلسفة، عن الأيقونية والرواقية. هذا إلى إنهم وإن عتوا غاية كبيرة بالناحية العلمية، فإنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن، وإنما انهموا بها إنهاجاً أميل إلى الشك، فأصبحوا يشكون في الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية. و زاد هذا الاتجاه وتوطد طوال القرن الثالث حتى أصبحت الغلبة التي يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يماربوا كل التيارات البقية، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة في شخصية الأقدمين، أم كانت ممثلة في شخصية معاصرين، خصوصاً فيما يتصل بؤلاء الآخرين، فإن الأكاديمية في هذا الدور قد وجهت عناية كبرى إلى معارضة الرواقية، على الأخص في نظرية المعرفة. أما فيما يتصل بالناحية العلمية أو الأخلاق، فلا فرق في الواقع في الاتجاه وفي الأهداف، ولهذا نستطيع أن نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم من نشأة هذا التيار الجديد، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر، فهذا قبل إذن فيما يتصل بالاتصال المباشرين زنون الرواقى وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس، فإنه من غير الشكوك فيه أن الرواقين قد أثروا تأثيراً كبيراً في نشأة هذا الاتجاه الجديد، حتى لئرى أن ما بقي لنا من عرض للمذهب أرسيزيلاس يكاد يتصل في النهاية إلى نقد نظرية المعرفة عندهم (أي عند الرواقين). ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية - كما سيظهر فيما بعد - في الطور الثالث للأكاديمية أي في الأكاديمية الثالثة، وهو الطور الذي يتزعمه كرينيلاس، حتى إن كرينيلاس يقول: إنه لولا كريسفوس لما كان كرينيلاس.

بدأ أرسيزيلاس بأن يبين أن كل المذاهب السابقة إنما

الذاتي، لأن كل شيء سينحل بعد ذلك إلى أن يقول الإنسان: وهكذا يبدو لي شيء من الأشياء. وهذا القول يدل أولاً على أن كل شيء ظاهري ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص يزاء هذه الظواهر الخارجية. فكان اليقين - إن كان ثمت مجال للتحقق من اليقين - إنما يقوم على الاعتقاد الذاتي بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا - وهذا، ولكي يكون الإنسان آمناً من تضارب الآراء عما من شأنه أن يحدث قلقاً في النفس - والغلبة من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس - لا يمكن إذن إلا أن يرجع الإنسان على نفسه وينحصر في داخلها، وإذا طلب إليه أن يحكم، وإذا طلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء، لأنه لن يستطيع التيقن من شيء وهذا ما يسمى باسم «تعلق الحكم» أو التوقف *ἐποχή* لأن الإنسان إذا ما حكم على شيء، فإنه يستطيع في نفس الآن أن يحكم على الشيء نفسه بغير ما حكم به عليه أولاً، وإذا كان لكل رأي ما يعارضه، ونفس الدرجة من الاحتمال، فلماذا يخرج الإنسان من هذا التعلق المستمر الذي لا بد أن يجد فيه نفسه، إذا ما رأى أنه مضطر إلى الحكم أو حينئذ يحكم أيّاً ما كان هذا الحكم، لم يكن أمام الحكمين من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم، وهذا هو تعليق الحكم. وتعلق الحكم معناه في هذه الحالة كذلك أن يتصرف الإنسان عن أي كلام هو حكم من حيث أنه مبرر عنه في الخارج، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن يلجأ إليها الإنسان هي أن يصوم عن الكلام فيصيح في حالة صمت طلق، مما يسميه الشكوك *ἀσπαζόμενος* في النتيجة العملية التي يستخلصها الإنسان بالنسبة لسلوكه بؤلاء هذا الموقف الفكري؟ كل ما على المرء في هذه الحالة هو أن ينشد ما نشده من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الإنسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار، فالغلبة إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأتركسيا. ولكن، هل يستطيع الإنسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل؟ هنا نجد أن فورون واتباع مدرسته يميلون إلى نوع من «الفعالية» (برجائزم) مما سيظهر بوضوح فيما بعد في الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس. فهم يقولون إنه لا حاجة للحكمين من أجل أن يفعل إلى المعلومات البقية، بل يستطيع أن يكتفي من أجل الحاجة العملية، بالأقوال المحتملة والظنات، فكأنهم لا يريدون إذن أن يتكروا كل معرفة، بل يضطرون من الناحية العملية إلى التفرغ بالظنات، عما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل.

ولا وجود لها في الواقع. وكذلك ما يراه الانسان في الأحلام والألهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة. فكل هذا يدل على أن الحس خداع وأن الإدراك الحسي لا يقوم على صورة حقيقية موجودة في الخارج. ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج، تبن طابع الديالكتيك الذي كان واضحاً جداً في الأكاديمية في هذا الدور. والحجج، التي تذكر لنا عنه وهو لم يترك شيئاً من اللؤفات، لأنه لم يكتب شيئاً تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك في نقده للرواقين أو للتوكليديين بوجه عام. وينسب إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة للمسورة، خصوصاً ما يتصل بما هو معروف في المطلق باسم «القياس المركب مفصول النتائج». مثل القياس المركب مفصول النتائج المشهور المعروف باسم «كوة القمع» أو تعريف الأصابع» - ففي هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود، واستحالة المعرفة من هذه الناحية.

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذي قال به الرواقيون. وهنا يختلف الرواقون على ما يتصل بالناحية من هذا النقد. هل يقصد أرسيزيلاس من وراءه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالي الابتغاء إلى المعرفة النظرية فحسب، وهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون؟ أو هل يقصد من وراء هذا النقد للدراك الحسي أن يكون ذلك في الآن نفسه نقداً لكل معرفة؟ الواقع أن النصوص تدل، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن، بأنه لم يقصد مطلقاً إلى الأمر الأول، وإنما قال إن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الإدراك الحسي الذي قال به الرواقيون، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلي، فإذا كان النظر العقلي يقوم على الإدراك الحسي، فما يصيب الأساس يصيب البناء. وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للدراك الحسي أن يقصد في الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسي، وهو النظر العقلي، وتبناً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة، سواء الحسية منها والعقلية. ولما كان قد رأى استحالة المعرفة الحسية، فقد رأى نفسه مستغنياً عن أن يقصد المعرفة النظرية على حدة، ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن نقده للملم أو المعرفة النظرية.

انجبت دائماً إلى عدم التيقن، يعكس الرواقية. وهو هنا ييب بيرمنيس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، فضلاً عن كثير من الطبيعيين الأقلين، هؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس بحسبانهم مائلين إلى عدم التيقن من شيء، وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بلية مسألة من المسائل الرئيسية، وهو لهذا يحاول دائماً أن يقصد كل المذاهب التقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة. وبمضى خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقين، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض وذلك لأن الرواقين يفرقون أولاً بين نوعين من المعرفة: بين العلم، وبين الظن. أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم، وليست للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم، أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل. وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين، هو الإدراك الحسي أو التصور، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل، فأق أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال: إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة الظن، فكيف تقولون بعد ذلك إنها يشتركان معاً فيما يتصل بالإدراك الحسي أو التصور؟ فإما أن يكون الإدراك الحسي علماً فيضاف إلى الحكيم، وإما أن يكون ظناً أو جهلاً فيضاف إلى الجاهل؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن، هذا إلى أن تعريف الرواقين للدراك الحسي تعريف غير صحيح أو متناقض، لأنهم يقولون عن الإدراك الحسي إنه الاقتناع بنصرو ما، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال، أعني أن الإدراك الحسي سيرجع في النهاية إذن إلى الأقوال، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء، فعل هذا لا يستطيع الرواقي إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الإدراك الحسي ممكن بحسبانه مؤيداً إلى المعرفة الصحيحة. ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسي تمام الإنكار كما ينكر التصور الذي ينشأ عن الإدراك الحسي، أي الصورة التي تنطبع في الفهن صادرة عن الأشياء الخارجية. وهو هنا يورد تلك الحجج التقليدية التي نجدها مستمرة في نقد الإدراك الحسي والصور الحسية، حتى «التأملات الأولى» لديكاروت، وهي حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القليس أوغسطين، وتقسم كلها على أساس أن الاحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع، كما يحدث في الأشباح التي تراهي أمام الانسان في الظلام

كرينداس يعد بحق المؤسس الفلسفي الحقيقي للشك في الأكاديمية.

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً في طريقة عرض مذهب كرينداس الشكي: فالبعض من الأقدمين، وهم هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتيماخوس، يذكرون أن كرينداس قد ظل غلصاً لبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم، وإنما هو توسع فقط في شرح هذه النظرية، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً في المبدأ الأصلي، وهو تعليق الحكم، ولكننا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرينداس أنه قد نحل عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة غلوه، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية خفيفة، ولهذا عني عناية كبيرة بنظرية والاحتمال، ودرجات المعرفة، لكي لا يرفض نهائياً أن يحكم على شيء. وأغلب للزورخين للعاصرين على أن هذا الاتجاه الثاني لم يكن الاتجاه الصحيح الذي اتخذه كرينداس، وإنما يميلون إلى القول بأن كرينداس ظل مع ذلك غلصاً لبدأ تطبيق الحكم، ويسبقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتيماخوس قد تغيرت وأدخلت اتجاهات قريباً من الاتجاه التوكيدي عند الرواقيين. فلم يكن غريباً إذن، وهم يعرضون مذهب كرينداس، أن يقرّبوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد، لكي أن يشوهوا الاتجاه الأصلي الحقيقي عند كرينداس. فلا يميلونه غلصاً لبدأ أرسيزيلاس.

وأيّما ما كان الأمر فإن أبحاث كرينداس في المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين في المعرفة: ذلك أن كرينداس يتكرر أولاً الإدراك الحسي، كما يتكرر النظر العقلي، ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس، فما يجري على الحواس يجري بالتالي على المعرفة التقليدية. وهكذا نرى أنه في هذا كله لم يأت كرينداس بشيء جديد، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الانجابية فيها يسمى باسم معيار الحقيقة، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابي فيقول: إن المشكلة الحقيقية في الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامتثال وبين الموضوع الخارجي، وإنما هي مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المتحركة. ذلك لأننا لو بحثنا في التصورات من حيث صلتها

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة، بل يقول إن على الإنسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل. وأن يتبع في هذه الحالة ما هو تقليدي أو متبع. ثم يقيم هذا الرأي على أساس فلسفي فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائماً أن المعرفة متصلة بالعمل، وأنه لا عمل، أو لا إرادة، إلا إذا سبق ذلك معرفة وعلم. أما أرسيزيلاس فينكر عليهم هذا القول، ويقول بل لعمل العكس أن يكون دائماً الصحيح، فنحن نعمل أولاً، ثم نبحث بعد فيها ويرر هذا العمل والفعل الخير هو هذا الذي يقمعه الإنسان أولاً، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول، فالفكرة بنت الحركة، والعلم ابن العمل؛ فلا حاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عليين، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً.

كرينداس: ولا بد لنا أن نغير فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسي للشك في داخل الأكاديمية، وهذا الممثل يعد أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم، ونعني به كرينداس الذي ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد. وفي هذا القرن وفي القرن السابق عليه مباشرة، أي في الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرينداس، قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً في الحياة اليونانية عموماً، وأثرت كذلك في تطور الفلسفة وانطباعاتها بطابع خاص، لأن السيادة الرومانية قد بدأت في القرن الثاني، وانتهت تقريباً بأن سبقت سلطانتها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ ق.م، وقد صادفت الأكاديمية في هذا الدور انتماعاً على يد كرينداس، الذي لا نعرف على وجه التحقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩. إلا أن كرينداس لم يكتب شيئاً وكل ما نعرفه من مذهب، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتيماخوس الذي رأس الأكاديمية بعده، وكذلك لم يبق لنا كلام كليتيماخوس نفسه، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتيماخوس لمذهب استاذ كرينداس، وذلك في كلام سكستوس امبريكوس، وفي كلام شيشرون خصوصاً في كتابه للمسي والأكاديميات: الأولى والثانية. بل إن العرض الكامل الذي وضعه شيشرون في الأكاديميات الثانية لمذهب كرينداس، قد فقد هو الآخر، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص في خلال كتاب شيشرون هذا. وعلى كل حال فإن

الكومة أو حجة الكتاب، وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة عاتمة، وبالتالي لا وجه في الواقع للوصول إلى اليقين المطلق، وإنما كل ما يجب على الإنسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكي يستعملها من بعد في العمل. ثم يذكرون بعد ذلك عن كريناس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقلطس. والصلة بين طابع فلسفة هرقلطس في التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة، ولكن بعيننا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعات فقد كريناس للنظريات الرئيسية للرواقين في الطبيعات خصوصاً فيما يتصل باللاهوت، ولذا سنسعى بأن نذكر نقد كريناس لفكرة الله عند الرواقين.

يقول الرواقون إن الله يتصف بالحياة والفضيلة، فيقول كريناس اعتماداً على مبادئ الرواقين أنفسهم إن هذا يؤدي إلى تناقض. لنبحث في هذا التعريف لله، فنجد أولاً أن الله يتصف بالحياة، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعاً بالاحساس، لأن كل حي حساس، ويكون لله من الاحساسات ما للانسان على الأقل، أعني أن الله متلا حس الذوق فهو يشعر تبعاً لهذا بالمر والعذب، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تقيراً فيه، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يحدث الألم. فمن هذا يتبين أن الله، ما دام متصفاً بالحياة، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس. هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استجابة يحدث في الذات الحاسة، أي أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً، فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً، ولهذا فإن فكرة الحياة تناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهه الأصيل وهو أنه أزلي أبدي. والنتيجة عنها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التي يتصف بها الله وهي صفة الفضيلة، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة وتبعاً لبدا الرواقين الذي سبق أن ذكرته من أن الفضيلة واحدة، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل. نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلاً على جميع الفضائل، ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أي مقاومة الشر، ولا يمكن هذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الإنسان خاضعاً للتأثر بالشر، ولا يكون الشيء قابلاً لهذا

بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف، أعني أن الامتثال بوصفه امتثالاً ليس في طبيعته ضمان لكونه متطبقاً على الموضوع الخارجي، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفي المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجي في ذاته، ومن هنا لا نستطيع أن نقول هناك اتفاق لم اختلاف، أي صحة أو بطلان، فيما يتصل بتصوير الامتثال عن الموضوع الخارجي. وإنما نستطيع أن نتبين هذه الصلة فيما يتعلق بالامتثال والذات المدركة، فلدنيا الطرفان هنا حاضران، لأننا نجد من ناحية ثراً يأتي إلينا من الخارج صاعداً عن موضوع ما، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن، ويدورجة ما تكون هذه الموافقة أو الاعتناق أو التيقن يكون بالنسبة إلى الإنسان مقدار الصواب في الشيء الخارجي. فكان المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى الذات المدركة لأنها وحدها التي تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض. ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات تكون. قيل أن تعلم شيئاً جاهلة بهذا الشيء، والإنسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شيء حكماً ما، فإن الشخص الذي يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم، أو الحكم كما قلنا من قبل، هو التيقن. نقول إن التيقن سيقيم على الجهل، أي أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة، ليس فقط بحقيقة الأشياء، بل ما تبذل عليه بالنسبة إلينا في الخارج، وهكذا نجد أن المعرفة غير ممكنة.

لكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا يميلون عن ذلك التعارض الشديد الذي وضعه أرسيزيلاس والشكك المتعمدون بين اليقين المطلق والجهل المطلق، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف، إذ يفرق كريناس بين درجات مختلفة من اليقين، وبالتالي لا ينظر إلى المعرفة على أنها تقوم على طيفين متعارضين بينهما هوة، هما اليقين المطلق والجهل المطلق. فالهم إذن فيما أتى به كريناس في ملحقه الجديد قوله بتدرج الحقائق، وبأن الاعتناق من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها، أعني أنه لا يمكن الضربة بدقة بين الخطأ والصواب.

ثم نراه يستعمل، من أجل هذا، تلك الحجج التقليدية التي استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين

والحرية أو الجبر والحرية، فإن كريستوفس قد حاول أن يبين أن ليس ثمة تناقض بين الحرية وبين المصير أو الجبر، فقال كرينيادس بأنه إذا كان ثمة قدر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية. كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية، فإن الرواقين يقولون إن العلية المطلقة تؤخذ بالمصير المطلق، فلما إذا نظرنا إلى الحوادث بحسبانها متسلسلة تسلسلاً دقيقاً علياً كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئاً من الاتفاق. ولكن كرينيادس يقول لهم: قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتي من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب. أي أنه، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام الدقيق بين العلل بعضها وبعض، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجي والانفصال بين الأشياء علياً.

وهذا كل ما يعنينا من مذهب كرينيادس. ومنه نرى أن كرينيادس كان دافعاً إلى تعظيم صفات الله تعظيماً دقيقاً، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية في العلم، كالعلية، على النحو الصحيح. أما تلميذه كليتوماخوس، فلم يفعل شيئاً أكثر من أنه عرض أقوال استاذة؛ ولم يأت بشيء جديد مطلقاً، فلا داعي إلى الكلام عنه.

الشكك للمحدثون: أخذ الشكك عند اليونان في القرن الثاني بعد الميلاد وجهاً جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذي كان عليه الشك القديم. فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التي يقوم عليها موقفهم هذا في نظرية المعرفة. وأشهر الشكك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسيديموس، ولحسن الحظ بقي لنا كتاب 'الأقوال القورونية'. فقد أبقاه لنا قورتيوس البيزنطي في مجموعة كتبه، تحت رقم ٧١٢. وفي هذا الكتاب يحاول أنسيديموس أن يبين أن موقف قورون هو الموقف الوحيد الذي يؤدي إلى الحياة للمطمئنة السعيدة التي ينشدها كل إنسان. والحجج المشهورة التي قيلت ضد إمكان المعرفة، تكاد ترجع إلى الحجج التي صاغها أنسيديموس. ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التي قدمها في هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية

إلا إذا كان قابلاً للتغير أي للتكيف بأحوال مختلفة من غير وشء، أعني أن الله سيكون إذن قابلاً للتغير وإذا كان قابلاً للتغير فلن يكون حينئذ شيئاً أبدياً، وهذا يتناقض مع جوهر الله. وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التي ننسبها إلى الله، فمثلاً لا يمكن أن ننسب إلى الله صفة اللاتناهي ولا صفة التناهي، فلا يمكن أن يكون لا متناهياً، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح، وإذا كان متناهياً فسيكون هناك شيء يحويه أكبر منه يجمع له، أي لن يكون إلهاً. كما لا يمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمي، كما لا يمكن أن يتصف بأنه جسمي. إذ لا يمكن أن يكون لا جسمياً، لأن اللاجسمي تبعاً لمبادئ الرواقين أنفسهم أو اللاجسمي عند الرواقين هو الذي لا يفعل مثل الزمان والمكان (كما رأينا من قبل)، فهو إذن لن يفعل، وهذا يتناقض مع صفة أولى من صفات الله وهي الفعل. كما أنه لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم فاني، والله غير قابل للفناء كما لا يمكن كذلك أن تضلف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام: فلا يمكن أن تضلف إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعاً بالوحي، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستلزم استحالة وتغيراً في الذات المتكلمة، أعني أنه لا بد في هذه الحالة من أن نفترض في الله تغيراً، وهذا يتناقض مع الأزلية والأبدية. وهكذا نجد كرينيادس قد عني ببيان التناقض الذي يقع فيه الإنسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر، فكأنه كان مبشراً إذن، عن طريق هذا النقد، بمنهج اللاهوت السلبى الذي سيأتي فيما بعد سواء في المسيحية وفي الإسلام، وهو منهج إضافة صفات كلها سلوب، إلى الله.

وكذلك نجد كرينيادس قد وجه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصاً مذهبهم في المعرفة، وقد كان للمعرفة أثر كبير جداً عند الرواقين، وكانوا يؤمنون بها أشد الإيمان. فنجد كرينيادس يرد عليهم فيقول: إن الحادث المستقبل إما أن يكون اتفاقياً فلا يمكن تحديده ومعرفة ابتداءً، وإما أن يكون ضرورياً فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم، ولا حاجة بنا في هذه الحالة إلى المعرفة والمفارقة... الخ.

ثم يتقدم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكك ضد إمكان المعرفة تتمثل على وجه الدقة، لا عند أنسيلاموس بل عند أجريا وكل من أنسيلاموس وأجريا قد عاشا معا تقريبا في حوالي القرن الأول قبل أو بعد الميلاد. فقد صاغ أجريا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكان المعرفة فقال: الحجة الأولى: إن كل قول يمكن أن تضع يؤاذه قولاً آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين، وهذا ما يسمى باسم التمارض، أو التناقض. والحجة الثانية: أننا لو قلنا إن المبدأ يمكن أن نعرف، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادرات، أعني أن كل قول يتصف بصفة «الاقترائية». والحجة الثالثة أنه لكي يبرهن على قول، فلا بد أن يستخدم قول أسبق منه، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، فكأننا سنتهي إلى تسلسل غير منقطع. والحجة الرابعة: أنه لكي يبرهن على شيء، لن يبرهن عليه إلا بنفس الشيء، وهذا ما يسمى باسم «الدور». والحجة الخامسة والأخيرة، هي المعرفة باسم «حجة الدائرة المغلقة»، ومعناها أن كل إثبات لا يمكن المعرفة، ينطوي قطعاً على دور وذلك لأنني حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل، فكأنني أثبت الشيء بنفسه، وهذا تحصيل حاصل.

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك في نظرية المعرفة، وما أتى بعد هذا من شكك في القرون التالية، خصوصاً في القرن الثاني بعد الميلاد، لم يضيفوا شيئاً جديداً، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون. ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكك المتأخرين سكستوس إميريكوس. ففي كتابه «ضد التوكيديين»، وكتاب «ضد المعلمين» نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكك خصوصاً من خلال بيان التنقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض. وقد أصبحت هذه الحجة حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض، من أهم الحجج التي يستعملها الشكك إبان ذلك الدور. ولهذا فإن أهمية سكستوس إميريكوس ليست في أنه أتى بشيء جديد، وإنما فيما خلفه لنا من عرض، إن لمذهب الشكك القلحاء والمحدثين سواء بسواء، أو لمذاهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم.

المعرفة عموماً. ففياً يتصل بفكرة العلة، نراه يوجه نقده في هذه الناحية خصوصاً إلى الأبيقوريين، وهو يقول من أجل هذا، أولاً: هل يمكن أن تصور العلة بوصفها خفية؟ إذ كان الأمر على هذا النحو، فهل يمكن العلامات الظاهرة أن تكون دليلاً على علل خفية؟ ثم إن العلامات يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة، فالعلامة الواحدة قد تدل، أو يفهم منها الإنسان أنواعاً من الفهم علة. فالأطباء مثلاً، الذين يفسون نبض إنسان ما يؤولون هذا النبض تأويلات مختلفة، هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيما يتصل ببعض المسائل إلى الاختصار على مصادرات يسلم بانها هي العلة لشيء ما، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بعلى لا يستخلصون منها كل ما تقتضيه، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد. ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة.

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام، وهي الحجج العشر المعروفة باسم والمواقف الشككية. فالحجة الأولى تقول أولاً بأن الإنسان يختلف عن الحيوان، فبما ينطبق على الحس الحيواني لا ينطبق على الحس الإنساني، وبالتالي يختلف الأحاسيس بالنسبة إلى كل من الإنسان والحيوان. وهنا نجد أن سكستوس إميريكوس يعلق عرضه لهذه الحجة بضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاماً من الإنسان!

والحجة الثانية هي أن الأحاسيس تختلف باختلاف الأفراد، إن فيما يتعلق بالذات أو بالبدن. والحجة الثالثة أن الأحاسيس في إدراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر. والحجة الرابعة، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الأحاسيس التي من نوع واحد، بحسب اختلاف حالة الشخص أثناء الحس. والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة، تتعلق بالأحوال المختلفة التي بها لا يكون الأحاسيس صحيحاً في الواقع من حيث الاختلاف في الإدراك الحسي بالنسبة إلى البعد، أو صلة شيء بشيء، أو مقداره... الخ. ففي هذه الأشياء يلاحظ دائماً أن هناك اختلافاً بين الحواس بحسب هذه الإضافات أو النسب. والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية، التي يأخذها الخلف عن السلف

لشيء واحد: واحدهما إيجابي والأخر سلبي. ولكن ليس لنا أن نفر بصحة شيء إلا إذا ثبت لنا صحته بالفحص النقدي. ومقياس هذا الفحص هو النتائج العملية. ولهذا فإن الحق يتوقف على النتائج (الكتاب نفسه، ص ٤٠١). وهكذا نفرض نزعته الإنسانية إلى نزعته برجماتية. والخطأ إذن هو الاخفاق، أعني اخفاق النظرية أو المبدأ والحكم في أن يحقق عملياً النتائج المقصودة منه.

ويرى شار أن نظرت هذه ذات فوائد عديدة: (١) أولاً أنها تتمشى مع منبج العلم الوضعي، والثانية أنها تفسر الخطأ كما تفسر الصواب وتضعها على نفس المستوى العقلي: «فالخطأ ينظر إليه على أنه موضوع حكمي تقويمي يبيّن خطأً (نسيباً) لمجهود في المعرفة، وأنه قبول لقيمة دنيا في الوقت الذي يتيسر فيه الحصول على قيمة عليا. وهكذا يصبح «الصواب» والخطأ كلاهما أمرين حارصين في نمو للمعرفة متقدم ولم يعمداً بعد مقابلين في عدواة مستحكمة. ولربما صار «الخطأ» بهذا هو أفضل نال لما هو حق، ونخطوة نحو بلوغ الحق.

لكن - هكذا يدافع شار عن نفسه - لا يقصد من قوله إن الحق هو النفع *truth must be useful* أن الحقيقة ترد إلى النفع *usefulness*. بل يجب فهم كلمة «النفع» *useful* فهماً جيداً، وذلك بتفسيرها في نطاق مقولة «الوسائل والغايات»: «فكل وسيلة لغاية تكون مفيدة لتلك الغاية. فما هو مفيد هو أولاً مسألة واقعة نفسية. إنه يتوقف على الغاية المنشودة والوسائل المختارة. لكن لما كان يوجد دائماً الكثير من النقد الاجتماعي والمراقبة على نشاط الفرد وفوقه فإن غاياته ووسائله لا تلقى دائماً استحساناً. ولهذا فإن ما يراه الفرد جليراً بالفعل من أجل غاية منشودة يمكن أن يلدان اجتماعياً بوصفه غير مفيد، بل وضرب. ولهذا ينبغي، حين مناقشة معنى «النفع»، الانتباه إلى هذا الاشتراك والغموض وإيضاح ليس فقط من أجل ماذا، بل وأيضاً من أجل من تطلب هذه الصفة، صفة النفع» (الكتاب نفسه، ص ٤٠٥).

وكان من نتائج هذه الفكرة الأساسية في اتجاه شار الفلسفي أن نظر إلى المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة على أنها تعبيرات أخلاقية - بل وجمالية - عن أمزجة شخصية لدى الذين أبدعوها.

كذلك نجده في كتابه «المنطق المقيّد» *Logic for use* يميز بين سبعة أنواع من دعاوى اليقين، هي:

## شار، الفيلسوف البرجماتي

### Ferdinand Canning Scott Schiller

فيلسوف برجماتي انجليزي. ولد في شلزنجر هولشتين (شمالى لثانيا) سنة ١٨٦٤. وتعلم في رجبى (انجلترا) وفي كلية باليول بجامعة اكسفورد (انجلترا). ثم قام بتدريس اللغة الألمانية في مدرسة إيتون Eton. وفي سنة ١٨٩٣، عين مدرساً في جامعة كورنل. ثم عاد إلى كلية جسد المسيح في جامعة اكسفورد حيث تقلب في مناصب هيئة التدريس، وفي أثناء ذلك حصل على دكتوراه في العلوم D.Sc. من نفس الجامعة في سنة ١٩٠٦. وصار زميلاً في الأكاديمية البريطانية سنة ١٩٢٦. وإثناء من هذه السنة صار يتردد أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا الجنوبية، وإثناء من سنة ١٩٣٥ صار فيها أستاذاً دائماً. وتوفي سنة ١٩٣٧.

نعت شار اتجاهه الفلسفي بأنه نزعته لإرادية إنسانية *humanistic voluntarism*: إرادية لأنها تنقلب جانب الإرادة على جانب العقل النظري في الإنسان، وإنسانية لأنها جعلت من عبارة بروتاجوراس المشهورة «(الإنسان مقياس كل شيء)» المبدأ الأساسي. إن هذه النزعته «وتفضل أن تأخذ العقل» بحسب ما هو في التجربة الواقعية، وأن تدور في الحياة الفعلية الحرة، لا كما هو محفوظ في قاروره وخزونه في أرواح. وبمثل لا تعني - بالإرادة أي معنى ميتافيزيقي (هل نحو ما فعل شوبنهور) ولا تلزم نفسها بأي توهم لوجود ملكة مستقلة (هي ملكة الإرادة) وإنما تستخدم اللفظ «إرادة» *Will* للدلالة على سمة سائدة جوهرية في الحياة الإنسانية، وأعني بها الجانب الفعّال الموجود في طبيعتنا، والذي أخضع ظناً وعلى نحو غريب للأسباب التي ذكرناها (في البند من ٢ إلى ٦). وتعتقد (هذه النزعته) أن في الاعتراف «بالإرادة» نتائج مفيدة وموضحة في كثير من المشاكل الفلسفية التي تعجّت الحيل حتى الآن. «ولذا النزعته الإنسانية»؟ في كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» ص ٣٩٦. لندن سنة ١٩٦٥.

ذلك أن شار كان يعتقد أن كل الأفعال والأفكار هي من نتاج الإنسان وتتعلق جوهرياً بالإنسان وحاجته. وكل ما يسمى «بديهيات» أو «حقائق» أو «قوانين» إنما هي فروض لتيسير فعل الإنسان. وينتهي شار إلى رفض فكرة الحقيقة المطلقة لأنه يرى فيها مجرد وهم وسراب. وبدلاً منها، ينبغي على الإنسان أن ينتظر إلى الحقيقة والبطلان على أنها وجهان



## شلتج

Friedrich Wilhelm Schelling

فيلسوف مثالي ألماني.

ولد في ليونبرج بمحافظة فورتمبيرج بجنوب غربي ألمانيا في ٢٧ يناير سنة ١٧٧٥. وكان أبوه شماساً وعمل علم اللاهوت ويعرف بعض اللغات الشرقية وأدائها، واصل أستاذاً في بينهاوزن بالقرب من توبنجن. فالحق ابنه فريدريش بمعهد ديواني لإعداد الطلاب للاندخاق بجامعة توبنجن للدراسة اللاهوت. وظهر نبوغه المبكر في الدراسة. وفي أكتوبر سنة ١٧٩٠ التحق فريدريش بجامعة توبنجن، فأمضى خمس سنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٥: القسم الأول منها في دراسة الفلسفة، والقسم الأخير في دراسة اللاهوت. هنا في توبنجن تعرف إلى شخصين سيكون لهما مستقبل عظيم في الأدب والفلسفة في ألمانيا وهما: الشاعر هيلدرن، والفيلسوف هيغل وكثما يكرهانه بخمس سنوات. وتأثير أبيه ولم بدراسة اللغات الشرقية، وخصوصاً السامية والعبرية على وجه الخصوص.

وفي سبتمبر سنة ١٧٩٢ حصل على درجة ماجستير Magister في الفلسفة، وفي يوليو سنة ١٧٩٥ حصل على نفس الدرجة في اللاهوت.

وبعد أن أنهى دراسته في جامعة توبنجن، أمضى صيف سنة ١٧٩٥ في بيت أهله. لكنه طمع إلى التنقل، وهو أمر لا يتفقاً لئله إلا بأن يكون معلماً ومرافقاً لأبناء النبلاء الذين يسافرون إلى الخارج كجزء من تقييدهم. وسنحت له الفرصة في نوفمبر سنة ١٧٩٥، أن صار مرافقاً لأولدين لأحد النبلاء لكن للظروف السياسية، اقتضت الرحلة على مختلف بلاطات ألمانيا. فسافر إلى لينسك في مارس سنة ١٧٩٦ وبقي فيها حتى أغسطس سنة ١٧٩٨. وكان لهذه الإقامة أثر كبير في تطوره الروحي، إذ تحول من نظرية العلم عند فشته إلى نظرية الطبيعة، وبدأ طريقه الخاص.

فيبدأ يتطلع إلى منصب أكاديمي، أي أن يكون أستاذاً في إحدى الجامعات وسنحت الفرصة بأن عين في جامعة ينا، وكانت ينا آنذاك مركز الفلسفة في ألمانيا كلها. فارتحل إليها شلتج في شهر أغسطس سنة ١٧٩٨، وبلغها في أكتوبر وأمضى فيها تسعة فصول دراسية، وبقي في ينا أربع سنوات. وفي جو ينا وفيهمال الروحي، استطاع شلتج أن يلتقي بجمته وخصوصاً

١ - المصادرة قول مرغوب فيه إن كان صحيحاً، ونحن نحاول إثبات صحته.

٢ - والمصادرة التي تتحقق تلمعاً على أساس الوقائع تدل بدجية.

٣ - الفرض المنهجي (مثل فرض الحتمية في العلوم الفيزيائية) هو المبدأ المرشد لنا والمقيد في تفسير مجرى الظواهر والأحداث.

٤ - الفرض المحدود الفائقة، مثل المنتهية الإقليدية فيا يتعلق برسم المخروط، هو فرض وهمي fiction.

٥ - دعوى الحقيقة إما أن تكون أولها اصطلاحية fictions

٦ - لو أنواعاً من المزاح jokes.

٧ - أو أكاذيب. والأكاذيب قد تفيد، كما هي الحال في الدعاية propaganda

ويتخذ شلتج المنطق الصوري على أساس أنه كان تلاعباً باللفاظ ولأنه ارتبط بالمنطقية بدلاً من الارتباط بالعلوم الفيزيائية ويعلم النفس. إذ إنه كان يرى، كما يرى جون ديوي، أن للمنطق أساساً بيولوجياً، بمعنى أنه مرتبط بالحياة، بالأغراض، بالفاعلة، بالحاجيات الإنسانية.

وفي الدين نظر إلى العقائد الدينية على أنها مجرد مصادرات postulates. والله - في نظره - هو مبدأ الخير السائد، وهو متناه.

مؤلفاته

- Riddles of the Sphinx. Revised edition, 1910, London
- Axioms as Postulates in Personal Idealism, 1902.
- Humanism, 2<sup>nd</sup> edition, 1912, London.
- Studies in Humanism, 2<sup>nd</sup> ed. 1912, London.
- Formal Logic, 1912, London.
- Problems of Belief, 1924, London.
- Must philosophers disagree? 1934, London.
- Our human truths. New York, 1939.
- Logic for use. London, 1929.

مراجع

- Reuben Abel: The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller, New York, 1955.

الموضوع الأساسي في محاضراته في جامعة برلين يدور حول فلسفة الأساطير والوحي. ولقي نجاحاً عظيماً، كان هو السبب فيها لقيه من هجوم وعت من حشده ومنافسيه، كما هو الشأن دائماً! فاضطر إلى ترك عمله، وألقى آخر محاضراته شتاء سنة ١٨٤٥/١٨٤٦.

وبعد سنة ١٨٤٦ عاد شلاج إلى حيلة العزلة، وكانت قد تجمعت حوله في برلين دائرة حمية من الأصلاء.

ولمضى سنوات عمره الأخيرة في برلين مع زوجته الثانية، ثم توفي في ريجس Reges في سويسرة في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٥٤.

#### فلسفته

##### ١ - مهمة الفلسفة:

يقول شلاج في تحديد موضوع الفلسفة ومهمتها: «ليس للفلسفة أساساً موضوع مختلف عن موضوعات سائر العلوم. كل ما في الأمر أنها تنظر في موضوعات العلوم كلها على ضوء علاقات أهل، وتنظر إلى الموضوعات الجزئية للعلوم، مثلاً النظام الكوكبي، عالم النبات والحيوان، الدولة، تاريخ العالم، الفن - على أنها مجرد أعضاء في جهاز عضوي واحد، أحد يرتفع من هوية الطبيعة - التي تمتد فيها بجلوده - إلى عالم الأرواح» («مؤلفات شلاج» ج ٩ ص ٢٦١).

ومن هنا كان على الفلسفة أن تتطلع على آخر وأحدث اكتشافات علوم الطبيعة، وعلوم الروح، وأن تنظر في علاقاتها العليا، وتصل إلى المبادئ الأولى ولكن ليس معنى هذا أن الفلسفة تتلقى موضوعها من العلوم الأخرى، كلا. إنها تعطي لنفسها موضوعها، وتؤسسه، لأنها لا تستطيع أن تستمد من التجربة مثل سائر العلوم، ولا من أي علم آخر أهل منها.

والفلسفة كلها من عمل الحرية. ولهذا فإنها في أصلها إرادة. «ولهذا فإن اليرهان هو فقط يرهان من أجل أصعب الإرادة الساترين قدام المواصلين التفكير». «والفلسفة الإيجابية هي الفلسفة الحرة حقاً». والإرادة هي أصل الفلسفة. فالإنسان خلق للفعل وللأمل.

ويرى شلاج أن الفلسفة السابقة عليه كانت كلها فلسفة سلبية. ولا يرى بذوراً للفلسفة الإيجابية إلا عند أفلاطون في علورة «طيماسوس»، وفي الأفلاطونية المحدثة. وعند الثيوصوفيين ولدى اسپينوزا.

بأقطاب الحركة الرومنطيقية: الأخوين اشليجل، وكارولينا التي تزوجها فيما بعد. كما استطاع في هذا الجو الروحي العظيم أن يضع أساس ملهه الفلسفي، يضعه من خلال محاضراته في جامعة ينا.

وانتهت فترة تعيينه أستاذاً في جامعة ينا في ربيع سنة ١٨٠٢. فدخلته حكومة بايرن ليكون أستاذاً في جامعة فورسبورج، فعين فيها وبدأ محاضراته في الفصل الشتوي سنة ١٨٠٣، واستمر فيها حتى أبريل سنة ١٨٠٦، حيث عين في منصب مزجج: كان عضواً في أكاديمية العلوم، وأميناً عاماً لأكاديمية الفنون التشكيلية. وبعد ذلك بعشر سنوات عين أميناً لقسم الدراسات الفلسفية في أكاديمية العلوم، ومنع لقب فارس، وصار من طبقة النبلاء. وعاش هنا هادئاً في مركز مرموق، ولم يشغل نفسه بالقاء المحاضرات.

لكنه ما لبث أن اشتاق إلى التدريس والعودة إلى كرسي الأستاذية. فدخلته جامعة إيرلنجن في أواخر خريف سنة ١٨٢٠ فأقام في إيرلنجن سبع سنوات محملاً بالتقدير.

وحدث أن تولى عرش بافاريا ملك مستير جديد هو لودفيج، وكان محباً للعلوم والأدب والفنون، وكان ذلك في ١٣ أكتوبر سنة ١٨٢٥. فأراد أن يعمل منشئ (مينون) كمية العلوم والأدب والفنون، فأنشأ جامعة منشئ التي انتشرت في خريف سنة ١٨٢٦ وكان طبيعياً أن يفكر في شلاج خصوصاً وأن هذا كلاً لا يزال موظفياً في حكومة بافاريا، ولم يكن في إيرلنجن إلا على سبيل الإلحاح. فعيّنهُ الملك الجديد في ١١ مايو سنة ١٨٢٧ محافظاً عاماً لمجموعة الدولة العلمية، واختارته أكاديمية بافاريا رئيساً لها، إلى جانب تعيينه أستاذاً في الجامعة الجديدة، جامعة منشئ. وكان نشاطه الرئيسي في الجامعة، فكان يلقي المحاضرات في بيان ملهه، خصوصاً في فلسفة الأساطير وفلسفة الوحي ولأدت محاضراته نجاحاً متقطع النظر على الرغم من عمقها وصعوبتها. وقد توزعت موضوعات ثلاثة تاريخ الفلسفة الحديثة، والتجريبية الفلسفية، وفلسفته هو في الأساطير والوحي.

وحدث أن توفي هيجل في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١، فطلعت أنظار كبار القوم في برلين إلى دعوة شلاج ليملأ الفراغ الذي تركه هيجل. وعين شلاج في جامعة برلين، وبدأ محاضراته في ١٥ نوفمبر سنة ١٨٤١، بعد أن ظلت الحراويل التي حالت دون تعيينه طوال هذه السنوات العشر. وكان

للغائية إلى الطبيعة يرغب الطبيعة على الوقوع تحت سلطان فكرة غريبة عنها، وبالتالي يرفع الطبيعة نفسها. ولهذا فإن السبب الوحيد للغائية هو وحدة الطبيعة والروح. إن الطبيعة والروح ليستا جوهرين مختلفين، بل هما جوهر واحد.

ووحدة الطبيعة والروح (العقل) معناها هو مبدأ التطور المستمر للأشياء، ووحدة الطبيعة والعالم الشاملة.

والتعارض الأساسي في الطبيعة هو بين العضوي واللاعضوي. وشلتج في دراسته للطبيعة اللاعضوية، اهتم خصوصاً ببيان وحدة القوى الفيزيائية، ووحدة القوة بوجه عام. وروى في هذا البحث الغائية التي يجب أن تسعى الفيزياء إلى بلوغها.

أما في الطبيعة العضوية فتجد التقابل بين النبات والحيوان، بين أنواع النبات بعضها وبعض، بين أنواع الحيوان بعضها وبعض. وحل هذه المقابلات يقتضي القول بالتطور التدريجي للتواصل، ونشأة الأشكال العضوية من شكل أولي بطريقة طبيعية تدريجية. وكان شلتج يمين أكادوا - ويكل وضوح ولاسباب فلسفية - مبدأ التطور العضوي الذي أصبح فيما بعد أساساً للدارونية.

إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضي رفع التقابل بين المقابلات الظاهرة في الطبيعة، واستخلاص الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية كليهما من مبدأ واحد. ولهذا فإن شلتج يرفض للمذهب الحيوي أي النظرية الفاتكة بقوة الحياة، ويريد أن يفسر الحياة تفسيراً فيزيائياً. ويؤكد أن السلسلة المتدرجة لكل الكائنات العضوية قد تكونت تدريجياً خلال تطور نظام عضوي واحد.

ولهذا شلتج في فلسفة الطبيعة مؤزج بين مجموعة من الكتب والأبحاث التي ألّفها في السنوات من ١٧٩٧ إلى ١٨٠٦. لكنها لا تؤلف كلا متوجراً أم متصلاً، بل ويكرر بعضها بعضاً أحياناً، ويتباين أوجه النظر أحياناً أخرى، بحيث لا تؤلف نظاماً مشيداً يحكم البناء.

وكان عام ١٨٠١ فاصلاً بين عهدين في فلسفة الطبيعة عند شلتج.

ويختلف كلا المهدين من حيث الروح العامة في مذهب فلسفة الطبيعة. فالعهد الأول يخلط فيه على فلسفة الطبيعة الزعة (الطبيعية)، والعهد الثاني تغلب عليه الزعة (الدنيئة)

ما هي الفلسفة الإيجابية في نظر شلتج؟ إنها تنطوي على عدة أمور، هي: إرادة الخروج من الغائية إلى الموضوعية، وذلك ما قام به هو ضد فشته بأن أنشأ أولاً فلسفة الطبيعة، ثم فلسفة الفن، حتى وصل إلى فلسفة الأساطير والوحي، ثم فلسفة التاريخ، كذلك تنطوي الفلسفة الإيجابية على إرادة الحرية، وعلى إرادة إيجاد دين جديد حق، دين فلسفي.

إن الفلسفة السلبية هي فلسفة مادية، أما الفلسفة الإيجابية فهي فلسفة وجود. الفلسفة السلبية تنطلي إلى المثل الأعلى - أما الإيجابية فتنتلي إلى الواقع. الفلسفة الإيجابية تعني بالحرية، أما السلبية فتعني بالضرورة.

ولمبدأ الأول عند شلتج هو الحرية Identity المطلقة. والوجود الأول هو العقل، أي السوية التامة بين الذاتي والموضوعي وكل ما هو موجود هو في العقل. ولا شيء خارج العقل. إن العقل هو المطلق.

## ٢ - فلسفة الطبيعة:

والطبيعة هي إذن من نتاج العقل، وهي أول ما يتأمله. والطبيعة هي سلسلة تطورية ضرورية في تاريخ الشعور بالذات. ولهذا ينبغي أن تكون فلسفة الطبيعة جزءاً ضرورياً من المثالية المتعالية.

ومهمة فلسفة الطبيعة، في نظر شلتج، هي أن نستبط من مبادئ إمكان الطبيعة، أي مجموع العالم المؤسسة على التجربة. والفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعة عنده هي القول بوحدة الطبيعة والعقل وقد اعتمد في ذلك على كنت وليست ممّا. كنت من حيث فكرة الغائية، وليست من حيث فكرة التدرج في الأشياء والتطور في نظام العالم.

وهذه الفكرة بدورها تقوم على ثلاثة معان رئيسية: (١) الغائية الباطنة في الطبيعة، أو التنظيم (٢) حيالة الطبيعة، أو التطور (٣) إمكان معرفة الطبيعة.

والغائية الباطنة في الطبيعة تستند إلى وحدة الطبيعة والروح، والمادة والعقل. إذ لو فصلنا بينهما، فلا يمكن تصوّر غاية الطبيعة إلا على نوعين: إما بواسطة الانسجام بين علمين مستقلين: عالم الطبيعة وعالم الروح، أو أن نقل إلى الطبيعة تصوّرنا للغائية. لكن الانسجام بين الطبيعة والروح ليس إلا تسييراً آخر عن غائية الطبيعة. فهذا الانسجام إذن لا يفسّر في شيء، بل هو الأمر الذي يحتاج إلى تفسير. ونقلنا تصوراتنا

لكن كليهما معاً يتسم بترعة وحيدة الوجود.

والسبب في هذا الاختلاف بين المهددين يرجع إلى التفروق في طريق التأسيس: ففي العهد الأول وحّد بين الطبيعة وبين الحياة الإلهية، وفي الثاني ساد تحلي عالم الصور الإلهي. في الأول كان الله بمثابة الطبيعة الطليعة (الفاطرة)، وفي الثاني الله هو المطلق، وهو إرادة تحلي ذاته بذاته. في العهد الأول كانت الطبيعة بمثابة حياة الله وتطوره، وفي العهد الثاني عدل من هذا التصور، لأنه يرى أن الله كائن وليس صائراً، ولهذا نظر إلى الطليعة على أنها تحلي الله، وصيرورة معرفة الله، وعيان الله، الذي تتحد فيه كل العلوم، وتجتمع فيه الفلسفة مع الدين والفن، وتكتمل فيه حياة العالم الروحي. ولما كان نظام العالم صورة من عالم الصور، فلا بد أن يكون عالم الصور.

والفلسفة الطبيعية الحقة، التي تجمع بين العلم والدين والفن، وحيدة ورابطة بين الأرواح والصور والصادقة لوحدة العالم الروحية. وصار شلعج ينظر إلى التطور على أنه تطور مراد منذ الأزل، وأن وحدته واتساجمه هما منذ الأزل، وأن ثمت انسجماً أزلياً.

### ٣ - الفلسفة المتعالية:

والطبيعة هي مجموع ما هو «موضوعي» في معارفنا. و«الأنا» أو «المحل» هو مجموع ما هو «ذاتي» فيها. وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. فالمحل ينظر إليه على أنه هو ما يُمَثَّل، والطبيعة على أنها ما يُمَثَّل. والأول ينظر إليه على أنه الوحي، والثاني على أنها ما لا وحي له. ولكن كل معرفة تقتضي تداخلاً بين الوحي واللاوعي. وكل معرفة تقوم على اتفاق بين الذاتي والموضوعي، لأننا لا نعرف غير الحق، والحق يقوم على الاتفاق بين الامتالات وبين موضوعاتها.

ونحن في المعرفة بين امرين: (أ) فيما أن نعطي الأولوية للموضوعي على الذاتي - وهذا ما تفعله فلسفة الطبيعة، (ب) أو نعطي الأولوية للذاتي على الموضوعي، وهذا ما تفعله الفلسفة المتعالية Transcendentalphilosophie. وهما متعارضان من حيث المبادئ والاتجاهات، ولكنها مع ذلك يسميان للتلاقي والاستكمال أي أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي وترى فيه الأساس الوحيد لكل حقيقة واقعية، والمبدأ الوحيد لتفسير الكل، فإنها ينبغي أن تبدأ بالمشكك العام في حقيقة ما هو موضوعي.

وكما أن فلسفة الطبيعة تسعى بكل وسيلة لمنع تدخل الذاتي في معارفها، كذلك الفلسفة المتعالية لا تحشى شيئاً قدر خشيتها من نفوذ الموضوعي في الببدأ الذاتي الخالص الخاص بمعارفها هي. والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو المشكك المطلق ليس فقط فيما يتعلق بالأحكام السابقة الشائعة بين الناس الذين لا يعضون إلى أعماق الأشياء، بل وأيضاً المشكك في الحكم السابق الأساسي الذي يستند سائر الأحكام السابقة Vonrteile والذي يجزّ القضاء عليه إلى القضاء على سائرهما.

والحكم السابق الأساسي الذي تستند إليه سائر الأحكام السابقة هو الذي يزعم أنه توجد أشياء خارجاً عنها. وهو حكم سابق لا يستند إلى أي سبب أو برهان، إذ لا يوجد دليل عليه لا يقبل التفتيد. ولكنه أيضاً لا يفند برهان مضاد.

والفلسفة المتعالية تختلف عن المعرفة العادية في نقطتين:

الأولى: المعرفة المتعالية ترى أن البئين المتعلق بوجود الأشياء الخارجية هو مجرد حكم سابق بسيط تحاول هي أن تتجاوزوه للكشف عن أسبابه. فالفيلسوف المتعالي يسعى، لا إلى البرهنة على وجود الأشياء، بل فقط إلى بيان أنه بفضل حكم سابق طبيعي وضروري نحن نعلم بواقعية الأمور الخارجية.

الثانية: المعرفة المتعالية تفصل بين القضيتين التاليتين وهما: «أنا موجود»، «ثم أشياء خارجاً عنا»، اللتين تختلطان في الشعور المعتاد. وذلك من أجل بيان هويتها ورباطتهما المباشرتين اللتين لا توجدان في الشعور المعتاد إلا على هيئة عاطفة. وهذا الفصل، حين يكون كاملاً، يؤلف شروط طريقة النظر للمتعالية التي ليست أبداً طبيعية، بل صناعية فقط.

ولما كان الذاتي هو وحده الذي له حقيقة مباشرة عند الفيلسوف المتعالي فإن الذاتي هو الذي سيكون الموضوع المباشر لمعرفته. أما للموضوعي فلن يجعل منه إلا موضوعاً غير مباشر. وبينما في المعرفة العادية يخفي فعل المعرفة أمام الموضوع، فإنه في المعرفة المتعالية للموضوع، بما هو موضوع يخفي أمام فعل المعرفة. إن المعرفة المتعالية ليست إذن معرفة المعرفة، بقدر ما هي ذاتية خالصة.

وتتلخص عميزات الفلسفة المتعالية فيما يلي:

١ - أن موضوعها هو الذاتي وحده..

٢ - المعرفة المتعالية هي «علم العلم» والاشكك المتعالي هو «تصور التصور».

الأحداث، كما تنبأ بالظواهر الفلكية من كسوف وخسوف. ولكن مثل هذه القانونية مفقودة في التاريخ. ودعوى وجود قانون بمقتضاه سير التاريخ هي دعوى يدحضها أدق تأمل في عمى التاريخ. والسبب في هذا أن الحرية، لا الضرورة، هي التي تسود في التاريخ. ولهذا يقول شلتج إن الحرية هورب التاريخ. ولكن التاريخ موضوعاً للفلسفة لا بد له ألا يكون العموية في يد الحرية، بل لا بد أن تجمع بين القانونية والحرية. فهل هذا الجمع موجود، وبالتالي هل يمكن إيجاد فلسفة للتاريخ؟

إن التطور في التاريخ يختلف عن التطور في الطبيعة من حيث أن الأول ليست له مراحل ثابتة، ولا يصل إلى هدف نهائي، بل هو يمضي إلى غير نهاية. إنه في تقدم متواصل. الأفراد والأجيال تمضي وتنتفي، ولكن النوع الإنساني باق، وهو الذي يتقدم ويتخذ من كل مرحلة نكزةً لارتفاع إلى مرحلة أعلى. فالنوع هو الذي يتقدم قديماً في تواصل الأجيال، واللاحق يقوم على السابق، ويستلم نتائج أعماله ويعمل منها سنة وتقاليد. فالتاريخ يتميز بالتقدم، ويكون النوع هو الذي يقوم على استمرار هذا التقدم.

لكن هذا التقدم لا يعني استمرار اكتمال الإنسان إلى غير نهاية - فهذا أمر لا نستطيع أن نقرره.

ويرى شلتج أن المميز للتقدم في التاريخ هو الاقتراب شيئاً فشيئاً من دستور واحد ونظام قانوني واحد للعالم بأسره. يقول: «إن التشوؤ التدريجي المستور عالمي هو الأساس الأوحد للتاريخ، والموضوع الحق الوحيد للتاريخ» (مذهب المثالية المتعالية ص ٥٩).

وموضوع التاريخ هو الحرية التي تريد أن تكون مؤمنة من طريق النظام بحيث يظل واسعاً ورسوخ الطبيعة. ويكون هذا التأمين تكون الحرية مزعومة. ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام.

وكما تقدم التطور، اتضح التوفيق بين القانونية والحرية، واصلت الحرية أكثر سيرة بمقتضى القانون، وصار عالم الإنسان أكثر نظماً وقلت الانحرافات والاضطرابات الناشئة عن الأهواء الفردية.

والوعي الإنساني يقف من جملي القوة الإلهية في العالم ثلاثة مواقف. فهو إما أن يؤكد هذه القوة في الطبيعة والعالم الموضوعي ويجعل الإلهي مسلوباً للقدر - وهذا موقف الجبرية -

٣ - أن الذات تقبل وتدرك نفسها في هذا الفعل.

٤ - الفلسفة المتعالية ينبغي عليها أن تدفع الفعل ينبغي في الموضوع، بل عليها أن تجعل فعلها نفسه موضوعاً.

٥ - ونظراً إلى هذا ازدواج المستمرين العمل والفكر، فإن تطور الفلسفة المتعالية هو تاريخ مستمر للوعي الذاتي.

٦ - وهذا التطور يتم على ثلاث مراحل: والمرحلتان الأولى والثانية تتحدان باليقين النظري والعمل. ولما كان اليقين النظري يتحقق بتأنيق الامتثالات مع الموضوعات، ويمكن بذلك تأسيس «إمكان التجربة» فإن اليقين العمل يقتضي «إمكان كل فعل حر».

ولهذا ينبغي حل هذا التزاع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية في مرحلة ثالثة، وهذا تتحدد المهمة العليا للفلسفة المتعالية.

ومهمة المثالية المتعالية هي أن تبين كيف أن العقل يبلغ الموضوعات التي يتوافق ولهاها. وهذا التوافق مزعوج لأن صلة الامتثالات بالموضوعات (الأشياء) إما أن تكون صلة النسخ بالأصل، أو صلة الأصل بالنسخ. وفي الحالة الأولى تكون الامتثالات وفقاً للأشياء، وفي الحالة الثانية يكون الأمر بالعكس.

ومهمة الفلسفة المتعالية أن تفسّر هذين التوعين من التوافق.

ولهذا تنقسم إلى نوعين: فلسفة نظرية، وفلسفة عملية.

والمشكلة الرئيسية في الفلسفة النظرية هي تفسير ومثالية الإطارات، التي في العقل.

والمهمة العليا للفلسفة العلمية هي الوصول إلى تصور التاريخ. فكما أن فلسفة الطبيعة تتأمل تطور الطبيعة، كذلك الفلسفة العملية تتأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية. وكما تسلك الفلسفة النظرية مع الطبيعة، كذلك تسلك الفلسفة العملية مع التاريخ.

٤ - فلسفة التاريخ:

ويرى شلتج أن التاريخ ليس موضوعاً نظرياً، ولا يوجد - بالمعنى المحدود الدقيق - نظرية في التاريخ، لأن النظرية لا تكون ممكنة إلا بالنسبة إلى موضوعات يمكن خضوعها لقانون، بحيث يمكن مقدماً ووفقاً لهذا القانون، أن تنبأ بمجرى

ذاتي، وهو من حيث الصورة علم ذاتي حيّ، وتطور ذاتي للعقل. وأساس العالم هو العقل.

وشُلنج ينظر إلى العالم على أنه عمل فعلي في الهي، وكان في هذا متقرباً بيجورناتو برونو (١٧٤٨ - ١٦٠٠). وقد ألف شُلنج ملحوظة بعنوان «برونو» تدور حول وحدة العالم. وخلاصة الحوار الجبري فيها هي أن المعرفة الحقة هي المعرفة المستقلة عن الزمان، أي تلك التي تكون موضوعاتها أزلية أبديّة، ثابتة، مسلوكة لنفسها، غير خاضعة لتغير زمني ولا لقانون الآلية. وهذه صفات لا تطبق إلا على التصورات الأزلية الأبديّة، أي المثل *Ideas*، بلعنى الأفلاطوني. فهي الموجودات حقاً، الفعّالة حقاً، وما عداها ظواهر. أن الصور هي التماذج السرمديّة، وما الظواهر إلا نسخ عنها. وهذه التماذج هي موضوعات المعرفة الحقة. ولهذا فإن الحق والجمال شيء واحد بالضرورة، لأن الجمال منشؤه التطابق بين الأشياء المحاكاة وبين التماذج (الصور) التي تحاكيها هذه الأشياء.

#### مؤلفاته

- Vom Ich als Prinzip der Philosophie, 1795.
- Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1, 1797.
- Von der Weltseele, 1798.
- Erster Entwurf eines Systems der Natur philosophie, 1797.
- System des transzendentalen Idealismus, 1800.
- Bruno. oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge, 1802.
- Philosophie und Religion, 1804.
- Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen F reinheit, 1809.
- Einleitung in die Mythologie,

وقد نشر ابنه مجموع مؤلفاته في اشتونجرت وأوجسبرج بين سنة ١٨٥٦ وسنة ١٨٦١ في تسمين الأول في عشرة مجلدات، والثاني في أربعة مجلدات. والأول يشمل ما نشر إيان حياة أبيه.

#### مراجع

- Rosenkranz: Schelling, 1843.
- Ed. von Hartmann: Schellings philosophisches System, 1897.

او ينكر هذه القوة العليا، على أساس شعوره بحريته الذاتية وأهوائه، فلا يرى غير الصلدة والبخت. وهذا موقف الإلحاد. ولكن كلا الموقفين - في نظر شُلنج - فاسد، وكلاهما ناشئ عن تفكير واحد محدود. والموقف الصحيح في نظره هو الموقف الثالث الجامع بين الأضداد والذي يرى في الإلهي الهوية بين الضرورة والحرة، ويعترف بوجود قوة تكشف عن تطور منظم وفق خطة لهذا العالم. فلنطلق عنها ليس هو القدر أو المصير، بل هو العناية. وهذا موقف الدين. وفي التاريخ، بوصفه التجلي التدريجي للذات الإلهية يمكن أن يُميّز ثلاثة عصور: في الأول يسود القدر، وفي الثاني يسود القاتون، وفي الثالث تسود العناية. وسيادة القدر أميانية، وسيادة القاتون آتية، وسيادة العناية دينية. ويتسبب إلى العصر الأسباني عالم الحضارة القديمة، وانتهى تلك الامبراطوريات العظيمة التي بقيت آثارها وأطلالها. وعصر سيادة القاتون الآتية يبدأ بتساع الامبراطورية الرومانية. وفي العصر الثالث مستضع العناية كقوة سائلة. متى يبدأ هذا العصر الثالث؟ هذا أمر لا نعلمه. ولكن حين يأتي هذا العصر، يكون ثمّ الله أيضاً.

#### ٥ - مذهب الهوية المطلقة:

يرى شُلنج أن الجوهر الأعمق للأشياء هو الواحد. وهذا الواحد الكل هو المعرفة. وهذه هي الفكرة الأساسية في مذهب شُلنج. فإن سميت وحدة الأشياء هوية، فإن للمذهب الفلسفي سيكون مذهب الهوية المطلقة، وإن سمّي القول بأن كل الأشياء تصدر عن المعرفة: مثالية، فقد تقررت للتالية المطلقة.

ولكن الواحد يقوم في المعرفة، وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق. وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يعرف. ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل *Vernunft* هو والهوية المطلقة والمطلق شيء واحد وإن العقل ينظم كل شيء، وهو الكل الدائم، أو الكون. والمعرفة الذاتية هي تميرها الضروري وصورتها. والهوية المطلقة ليست فقط ماعية، بل هي صورتها وقانونها. إن المطلق واحد أحد، ماعية واحدة هي هي عينها. ولهذا ينته أحياناً بقوله إنه هوية الهوية *Identität der Identität*.

والأشياء تكون سلسلة من القوى، أساسها الثالث هو الهوية المطلقة في وقت مآ وفي مجموعها. وكل شيء يشير عن الشمول *Totalität*. وهذا هو ما ينته شُلنج باسم الكلية النسبية في مقابل الكلية المطلقة التي تؤلف مجموع القوى. والخلاصة هي أن الكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم

العظيم كلويستوك أبي الشعر الألماني الحديث، والرسام تشين Tishbeim، وريغلس. وازدان هذا النادي في فيمار بفضل جيته وأعلام الفكر والأدب الذين كانوا في فيمار.

ولم يشأ شوبنهاور الاستمرار في الأعمال التجارية. وبعد كثير من التشكي ترك التجارة ودخل المدرسة الثانوية في جوتا Göttingen.

وفي سنة ١٨٠٩ دخل جامعة جيتينج Göttingen، فمعي بدراسة الطب والعلوم الطبيعية والتاريخ، كما درس الفلسفة على يدي الفيلسوف الشاب جوتلوب فونست شولتسه Schulze الذي وجهه إلى دراسة أفلاطون وكنت وحدهما، ونصحه يعلم قراءة أبي فيلسوف غيرها، خصوصاً أرسطو وأسينوزا، قبل اتقان دراسة أفلاطون وكنت، وهي نصيحة لم يتم شوبنهاور على العمل بها.

وفي سنة ١٨١٠ ذهب إلى جامعة برلين، وقد جذبت إليها شهرة الفيلسوف فشته Fichte لكنه سرعان ما تبرم بمحاضراته وتبذل الإعجاب به إلى سرخية واحتقار.

وفي سنة ١٨١٣ حاول تخضير الدكتوراه في جامعة برلين، لكن الحرب حالت دون ذلك. فلرغل إلى بينا Jean، وظفر بالدكتوراه الأولى من جامعتها برسلته الموسومة باسم: «الجلد الرياضي» ليبدأ العلة الكافية.

وفي الشتاء التالي عاد إلى فيمار وتوقفت صحته بجيته، وتأثر به في نظرية الألوان. وهنا أيضاً عرف فريدلوش ملير المستشرق الذي أدخله في معبد الفكر الهندي. فمعي بدراسة الفكر والدين عند الهنود.

وفيما بين سنة ١٨١٤ و١٨١٨ عاش في درسدن، وعكف على التلحاح والمكاتب ودور الفن لدراسة الآثار الفنية فيها.

وهنا كتب أولاً «نظرية البصائر والألوان» الذي أخذ فيه جانب جيته ضد نيوتن. كذلك كتب وهو في درسدن كتابه الرئيسي: «العالم إرادة ومشال» الذي نشره سنة ١٨١٩ غير أن الكتاب لم يلق نجاحاً يذكر.

وأخيراً في إيطاليا علمين بين سنة ١٨١٨ و١٨٢٠ وتنقل في ريوعها، خصوصاً في روما ونابلي والبندقية.

وفي سنة ١٨٢٠ عاد إلى برلين، ونال من جامعتها دكتوراه التأهيل للتدريس. ثم صار مدرّساً، لكنه لم يلق أي

— Kuno Fischer: Schellings Leben, Werke und Lehre, 4. Aufl. 1928.

— Nicolai Hartmann: Die philosophie des deutschen Idealismus, 1, 1923.

— J. Gibelin: Esthétique de Schelling d'après la philosophie de l'art. Paris 1934.

— V. Jankelevitch: L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris, 1933.

— Susanna de Bocca: La filosofia di Schelling, Firenze, 1886.

— Karl Jaspers: Schelling: Grosse und Verhängnis. München, 1955.

## شوبنهاور

### Arthur Schopenhauer

فيلسوف ألماني مشتهر.

ولد في ٢٢ فبراير سنة ١٧٨٨ بمدينة دانتسج Dantzig، من والد كبير الثراء، كان صاحب مصرف في هذه المدينة. ووالدته هي حنة شوبنهاور، بنت المستشار تروزيير Trotsener وقد عرفت كاتبة مشهورة، ألقت قصصاً وأوصاف رحلات.

وبعد أن فعلت دانتسج حريقها في سنة ١٧٩٣، لم نشأ الأسرة البقاء في المدينة فهاجرتها إلى همبروج في تلك السنة.

وفي سنة ١٧٩٧ انتقل به والده إلى مدينة الماهر طوال سنتين عند أحد أصدقائه التجاري في المدينة. ثم عاد إلى همبروج في سنة ١٧٩٩ وبقي بها حتى سنة ١٨٠٣.

وفي علمي ١٨٠٢ و١٨٠٤ قام برحلة إلى سويسرة وفرنسا وبلجيكا وإنجلترا، وبقي في لندن ستة أشهر، عرف فيها من طباع الانجليز ما ينضمهم إليه.

وفي سنة ١٨٠٤ عاد إلى همبروج فوضع أبوه في عمل تجاري يملكه بنش Jenisch. لكنه لم يظهر أي ميل إلى الأعمال التجارية، بل صرف كل همه إلى الدراسة النظرية.

وفي أبريل سنة ١٨٩٥ توفي والده فهاجرت الأسرة همبروج إلى فيمار. وهنا استألفت والدته ناديا الأدبي الذي كان يضم في همبروج نخبة من الأدباء والفنانين للمنازين مثل الشاعر

وفي سنة ١٨٥٥ وضعت جامعة ليتسك مسابقة حول فلسفته.

وذاعت شهرته في كل أصقاع أوروبا، وصار له العديد من التلمذيين والمجيبين به والأتباع.

وفي ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠ توفي شوبنهور عاصياً بأكاليل الشهرة بعد إنكار طويل، توفي إثر سكتة رئوية، وهو في سنّ الثانية والسبعين.

#### فلسفته

##### ١ - العالم امتثال:

تأثر شوبنهور في فلسفته بثلاثة مصادر: كنت، أفلاطون، وكتاب الأوبانشاد الهندسي.

وتقوم فلسفة شوبنهور كلها على قاعدتين: الأولى أن العالم امتثال، والثانية أن العالم لإرادة.

وفيما يتصل بالقاعدة الأولى وهي أن «العالم من امتثالي» يقول شوبنهور أن كل وجود خارجي مرهق في الواقع إلى الذات. وتبما لذلك أستطيع أن أستجيب كل قوانين العالم من الذات. ويسأل شوبنهور هل العالم يسير على نظام؟ وجوابه عنه أن العالم يسير على قانون. ما هو هذا القانون؟ أنه مبدأ والعلة الكافية. فكل امتثالاتنا مرتبة فيما بينها وبين بعض على نحو من شأنه أن يجعل الواحد منها مرتبطاً بالآخر، ولا شيء منها يقوم مستقلاً بنفسه أو منفصلاً عن غيره. وهذا الارتباط ارتباط متظم نستطيع أن نمثله قبلها، أعني قبل التجربة بوصفه مركزاً في طبيعة الذات ومع ذلك فإن من الأيسر علينا أن نمثّل هذا القانون على وجه الدقة بطريقة بعدية، أي بواسطة النظر في مضمون التجربة، وتميز أنواع ما فيها من موضوعات، وما يفضح له كل نوع من مبادئه. وبعد تصنيها لكل هذه الموضوعات، أو الامتثالات نرتفع بطريقة قلبية إلى أصول هذه المبادئ، أعني للملكات العقلية التي تخضع لها للموضوعات وتستمد منها المبادئ.

فإذا اتبنا هذا المنهج، وصلنا إلى أربعة أنواع من الامتثالات أو للموضوعات: التأثيرات الحسية، والتصورات، والميمات المجددة (الزمان والمكان)، وأخيراً الميثيات. أما التأثيرات الحسية فينظرها مبدأ والصيرورة أو المبدأ الفيزيائي، أي العملية بالمعنى المعادي، والتصورات ينظرها مبدأ الموهبة

نجاح في التدريس، حتى إن عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته لم يزد على تسعة. ومع ذلك ظل - رسمياً - يدرس في جامعة برلين حتى سنة ١٨٣٢.

وفي ربيع سنة ١٨٢٧ بعد تجربة التدريس للمرّة هذه، عاد إلى إيطاليا وتوسّع في دراساته في الجمال والأخلاق وفيها بما ثلاث سنوات.

ولما عاد من إيطاليا في سنة ١٨٢٥ حاول استئناف التدريس بجامعة برلين، عساه أن يتجسّد هذه المرّة، لكنه لم يلبس أيضاً بتيبة الأمل والأخلاق، فكان اسمه مسجلاً في برنامج المحاضرات، لكنه لم يقيم بالقلها.

وعاش في مدينة برلين وحيداً لا يحفل به إنسان، فصار يرى حواليه ألوية الشهرة ومشاعل المجد تحوم على رؤوس من وصفهم بـ «الدجالين والمهرجين من المفكرين». فحمله هذا على التفكير في مغامرة هذه المدينة البغيضة إليه - برلين - فاتتهز فرصة انتشار مرض الكوليرا فيها سنة ١٨٣١ وأوى إلى مدينة فرنكفورت على نهر الماين حيث أمضى البقية الباقية من حياته.

وفي سنة ١٨٣٩ بدأ اسم شوبنهور يشتهر بين الناس. فقد أعلنت الجمعية الملكية للعلوم في الترويج عن مسابقة في موضوع الحرية، فتقدم شوبنهور برسالة بعنوان حرية الإرادة ففاز بالجائزة، وعين في أثر ذلك عضواً في هذه الأكاديمية.

وفي سنة ١٨٤٠ قدم رسالة أخرى إلى الجمعية الملكية للعلوم في الدمارك، بعنوان: «أساس الأخلاق»، لكنها لم تحصل على جائزة، لأن الأكاديمية جزعت من عنف الهجمات التي صباها على فشته وهيجل. لكن نجم شوبنهور بدأ في التلألؤ.

وفي سنة ١٨٤٨ كانت الثورات تعم أوروبا كلها، ومدينة فرانكفورت نفسها. فلما كان شوبنهور عباً للنظام، لا يريد أن يعرّك عليه صفوح حياته المداقة شيء، فقد أبد إحداه هذه الاضطرابات بكل قوة وعنف، حتى أنه أوصى بثروته لصندوق مساعدة الذين دافعوا عن النظام في سنة ١٨٤٨ و١٨٤٩، لهم ولأبنائهم البنائي، وهو الصندوق الذي أسس في برلين.

ومن سنة ١٨٥٣ بدأت شهرة شوبنهور في الاستفاضة في أوروبا كلها. ف نشرت مجلة وستمنستر مقالة عنه ترجمها لندنر Lindner إلى الألمانية ونشرها في مجلة فوس Voss.

وفي سنة ١٨٥٤ نشر فرولنشتيت عرضاً كاملاً للمعج.



صنع العقل. والمادة من ناحية هي الملية، وبالتالي هي شكل من الشكول القليلة للعقل أو الشكل الوحيد القليل له. ويقول عنها بصراحة أنها بالنسبة إلى العقل فحسب، وبواسطة العقل وحده ولا وجود لها إلا في العقل.

يبد أنه من ناحية أخرى ينظر إليها بعين العالم الطبيعي أو الفيزيائي، فيصور لها وجودا مستقلا، وكأنها شيء في ذاته.

ولهذا فإن في فكرة شوبهور عن المادة تناقضا واضحا.

## ٢ - العالم لإرادة:

ويتجمل هذا التناقض أوضح حين نرى شوبهور يقوم بطفرة فيستقل مباشرة من «الذات» باعتبارها عقلا يفكر وعقل تبعا لبدا الملة الكافية، وبالتالي يصنع الوجود الخارجي بأكمله. تقول أنه ينتقل إلى الموضوع باعتباره «الإرادة» التي هي - في نظره - الجوهر الباطن والسر الأعظم لهذا الوجود. وما الوجود في الواقع إلا التحقق الموضوعي للإرادة.

ذلك أن الإنسان ليس عقلا فحسب، بل هو فرد في هذا العالم يتجدد بجنونه فيه على هيئة بدن (جسم).

والبدن هو «الإرادة» منظورا إليه من باطن، و«الإرادة» بدورها، البدن منظورا إليه من خارج. ولهذا فإن كل حركة للبدن هي حركة للإرادة، والعكس بالعكس. إن الإرادة والبدن سيان، أو شيء واحد له مظهران: مظهر مباشر هو الإرادة، ومظهر غير مباشر هو البدن. وفعل الإرادة هو يمينه فعل الجسم، أي أن الإرادة والفعل أمر واحد، وإنما النظر العقلي هو الذي يفصل بينهما. لأن فعل البدن (أو الجسم) ليس إلا فعل الإرادة بعد أن تحقق موضوعا، أعني أصبح منظورا إليه من جانب الامتثال. وتبعاً لهذا فإنه ليس بين البدن والإرادة صلة عليية، لأن هذه الصلة لا تقوم إلا بين شيئين متمتزين، وليست الحال ما هنا كذلك.

والإرادة هي جوهر وجود الإنسان. ففيها يجد الإنسان بالتأمل الباطن للبشر الجوهر الباطن الحقيقي للإنسان، والذي لا يمكن أن يفتى، وهي البذرة الحقيقية الوجودية في الإنسان، وبالجملة، فإن الإرادة هي «الشيء» في ذاته. والإرادة هي الجوهر الخالد غير القابل للقضاء عند الإنسان، ومبدأ الحياة فيه.

والآن يأتي معنى يفهم شوبهور «الإرادة»؟ إذ يبدو من وصفه لها أنها تختلف عما نفهمه عادة من معنى هذه الكلمة. فنحن نفهم من الإرادة أنها قوة نفسية تأتمر بالعقل وتصدر في

أو المبدأ المنطقي، أي القوانين المنطقية للفهم. والعينات المجردة ينظرها مبدأ «الوجود»، أو المبدأ الرياضي، أي الزمانية والكمائية. والمشتقات ينظرها مبدأ «الفعل»، أو المبدأ الأخلاقي، أي الباحث. وكل مبدأ من هذه المبادئ الأربعة مستمد من ملكة عقلية خاصة: فمبدأ الصيرورة له ملكة «الذهن»، ومبدأ المعرفة له ملكة «العقل»، ومبدأ الوجود له ملكة «الحساسية». ومبدأ الفعل له ملكة «الحس الباطن» أو «الوعي الذاتي».

لكن هذه المبادئ ليست مستقلة الواحد عن الآخر، بل هي أشكال مختلفة لبدا واحد هو مبدأ الملة الكافية. ولهذا لا يسميها شوبهور باسم المبادئ الأربعة، بل يقول عنها: والجذر الرياضي لبدا الملة الكافية وهذا الاسم سمي برسائلته للدكتوراه. فثم مبدأ - أو أصل واحد إذن، له أربعة فروع لكن أهم هذه المبادئ هو مبدأ الصيرورة (أو التغير). ولهذا كرس له كثيرا من التدقيق والنظر، فقال إن الظواهر مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا حتى إن كل شيء يتعين بشيء آخر، وكل ظاهرة تسبقها علة أو ظاهرة هي السبب في حدوثها. فكل تغير يجمل إلى آخر سابق عليه، وهكذا إلى غير نهاية، سلسلة العقل متصلة. ومعنى هذا أنها بالضرورة أزلية أبدية، أي لا بدء لها ولا نهاية. لهذا يسخر شوبهور من كل هذه التعبيرات التي استخدمها الفلاسفة المتأخرون مثل: الملة الأولى، علة ذاته، المطلق، وما شابه ذلك من عبارات فيها إنكار لتسلسل الملمى المتصل.

وللعلمية أنواع ثلاثة: عليية لا عضوية، وعليية عضوية، وعليية حيوانية إنسانية. والأولى هي العلية بالمعنى الأصيل، والثانية هي المنتج أو المؤثر، والثالثة هي الباحث. وتمتاز العلية التي من النوع الأول بالتناسب بين الملة والمعلول في الدرجة، أعني أن الملة في حالة الأشياء اللاعضوية: من آلية وفيزيائية وكيميائية، تنتج من الأثر بقدر ما فيها، فيحدث في الملة من التغير بقدر ما في المعلول مما تحدثه هي، ولهذا يمكن قياس درجة التأثير بحسب درجة المؤثر، وهذا تختلف العلية العضوية عن العلية اللاعضوية. إن مقدار الملة وقوتها في حالة العلية العضوية لا يتناسب ومقدار المعلول وقوته، ولا يمكن قياسه به، وإنما تؤدي قوة الملة إذا كبرت إلى القضاء على المعلول أو التأثير الذي يمكن أن ينتج. ومن كلتا العليتين تتميز العلية الحيوانية الإنسانية. ففي هذه الحالة الأخيرة لا حاجة إلى التماس بين الملة والمعلول من أجل إنتاج الأثر.

ونظرة شوبهور إلى المادة نظرة مثالية، إذ يجعل المادة من

على نظرة العقلين إلى العقل باعتبار أنه هو الواقع الموجود، وهو قال عن «الشيء» في ذاته أنه «فكرة» أي مسألة نظرية فحسب.

وثمة خاصية أخرى للإرادة، إلى جانب اللامعقلية، هي الوحدة. وشوبنهاور يضيء في تأكيد وحدة الإرادة في الوجود كله، إلى حد القول بوحدة الوجود على طريقة الفيدا والايالين واسينوزا، ثم معاصريه من الألمان، خصوصاً شلنجر. وقد كانت مقدمات ملهوب شوبنهاور تقضي بالضرورة إلى وحدة الوجود. إن الإرادة - عند شوبنهاور - وحدة، لكن لا بالمعنى العادي، ولكن بالمعنى الوجودي، والمعنى العادي هو الذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سبيل الإطلاق، لا نسبياً، وبدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام، وهي المحصورة في كل مكان ونسبة واحدة في الشيء الفصيل كما في الشيء العظيم، إذ لا معنى لهذه التفرقة بالنسبة إليها، فإن هذه التفرقة لا تقوم إلا بالنسبة إلى الممتد في المكان، والإرادة ليست ممتدة ولا متميزة فلا يمكن أن يقال إننا أن مقداراً صغيراً منها يوجد في الحجر، ومقداراً أكبر في الإنسان. وإنما هي حاضرة في كل جزء ونسبة واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام.

شوبنهاور إذن من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي الخالص، لا بالمعنى الديني، أعني بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته، وإن تعددت المظاهر التي يتحقق عليها موضوعياً. وهذا للمبدأ هو الإرادة، الإرادة المميأة للتدفع. ونراه ينكر وحدة الوجود بالمعنى الديني، أي بمعنى أن العالم هو الله الواحد وما الأشياء الحسية إلا مظاهر متعددة لوحده المطلقة. ويسوق البراهين التالية: (الأول) أن «الله» غير الشخص ليس يلاه، بل هذا تناقض في المحدود غير معقول ولا مفهوم. ولهذا فإن وحدة الوجود بالمعنى الديني هي في نظر شوبنهاور «تعبير مؤدب» ولفظ مذهب لكلمة: «الحال» (والثاني) لأن وحدة الوجود بالمعنى الديني تتناق مع الكمال الموجب لله، وإلا فما هذا الإله الذي يظهر في صورة هذا العالم الفاسد الرهيب، وفي شخص الملايين المتعبة الملهية وكأنهم زنوج عبيد يحكمون عليهم بأشق الأعمال بلا غاية ولا فائدة؟! (والثالث) لأن الأخلاق لن يكون هناك مرور لوجودها داخل مذهب يقول بوحدة الوجود. فلم يكن في وسع شوبنهاور، واتجاهه الأصلي أخلاقياً، أن يقول بمل هذا المذهب.

فهو إذن يقول بوحدة الوجود، ولكن بمعنى خاص، هو المعنى الفلسفي الخالص.

أفعالاً عن يواضت عليها العقل بأحكامه. ولكن «الإرادة» عند شوبنهاور غير غائبة، أو أن شئت قل أن العقل ثانوي بالنسبة إليها. فما عسى هذه الإرادة المميأة إذن أن تكون؟.

هنا يجب أن نفرّق بين الإرادة بالمعنى العام، وبين الإرادة المحدودة بالبرواض والتي يسمونها «الاختيار» - فهذه الأخيرة هي وحدها المعقولة، أما الأولى فليست عقلية، لأن الإرادة المختارة تؤذي عملها تبها لبرواض والبرواض امتثالات، والامتثالات مركزها اللغ، والأجزاء التي تتلقى أصحاباً من اللغ هي وحدها إذن التي تخضع للبرواض. والحركة التي يقوم بها الإنسان على أساس هذه البرواض هي وحدها المنتسبة إلى الإرادة المختارة. أما الأفعال التي لا تصدر عن يواضت فتستب إلى الإرادة بوجه عام. ولهذا فإننا نضيف الإرادة، بهذا المعنى، إلى الكائنات التي لا امتثالات لها، أي إلى الجمادات، أعني أن في وسعنا التوسع في معنى الإرادة لدرجة أن نضيفها إلى كل موجود. فالقوة التي بها ينمو النبات، ويتطور المحدث، والتي توجّه الأبرة الممغطة صوب الشمال، والتي بها تتجاذب الأجسام، أو تتناثر، أو تتجه إلى مركز الأرض في الجاذبية، هذه القوة هي الإرادة وقد تحققت في مظاهر متعددة.

ويؤكد شوبنهاور أولوية الإرادة على العقل لأسباب عديدة لا مجال هنا لحصرها (راجع كتابنا وشوبنهاور) ص ١٩٤ - ٢٠٣) ويقول عن نفسه أنه أول من قال بالنزعة الإرادية، أي تلك التي تجعل من الإرادة، لا من العقل والمعرفة، الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية. وقبله كان ينظر إلى العقل على أنه هو الجوهر.

وينزعه للتطرفه هذه في تغليب الإرادة على العقل، بدأ شوبنهاور تياراً جليداً قويا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وهو التيار الذي تقصى على سيادة العقل، وجعل للإرادة السيادة في الحياة النفسية وفي الوجود كله بوجه عام. فلم يعد الوجود تطوراً للفكرة المطلقة أو اللوغوس (العقل) كما هي الحال عند هيجل، الذي كان في تمارض حاد مع شوبنهاور - وفي هذا تفسير لكرامية هذا الأخير لـ هيجل كرامية متطرفة. ولم يعد النظر إلى الوجود على أنه يسير على قواعد مطلقة عقلية عمكة، باعتبار أن العقل يحكمه ويسوده، كما كان الليل إلى هذا واضحا كل الوضوح عند العقلين ومن بينهم كنت الذي كان مع ذلك نفعة ابتداء اللامعقول حينما جعل «الشيء» في ذاته غير خاضع للعقل، وإن لم يستخلص المضمون النهائي لهذا القول، بل ظل

## ٣ - ارادة الحياة :

الارادة إذن اندفاع اعصى بلا غاية ولا هدف، لكن نحو

ماذا؟

تأمل هذا العالم وما يجري فيه . فلماذا ترى؟ ترى اندفاعا إلى الوجود، وتندافسا من أجل البقاء، وكتلت تتربص في نشوة وحماة فائضة مؤكدة لذاتها في العيش، وصالحمة حلء فيها: الحياة، الحياة! إنها تعبر إذن عن شعور واحد هو الشعور بالحياة، وتتساق في تيار واحد هو سياق الحياة، ويجعلها ويدهمها دافع هو دافع الحياة. فهي إذن لا تمثل غير إرادة واحدة، ألا وهي: إرادة الحياة، وإن تعددت المظاهر التي تتخلها والشكول التي تعلن بها عن نفسها، واللغات التي تتحدث بها. وإلا، فعلام كل هذا الجزع ولماذا كل هذا العذاب والألم، والصراع والدفاع، والمطف والاشفاق- لماذا هذا كله يرتبط بحدوث أو ظاهرة في غاية البساطة هي شعور حياة فرجية بأنها مهددة بالقاء؟ إنه لسبب واحد هو إرادة الحياة. وإذا قلت إن هذا شعور ذاتي، فما الدليل على أنه شعور موضوعي علم في كل الوجود؟ والجواب هو أن أدمعك لتتأمل بيبصر موضوعي في الطبيعة بجميع درجاتها، فسترى حينئذ في الطبيعة كلها غاية واحدة هي حفظ النوع. فما نشاهد من إفراط شديد في إنتاج الجنور، وعنف قلبي في الفريزة الجنسية، ومهارة فائقة في تكيف هذه الفريزة مع جميع الاحوال والظروف والتجائها إلى أغرب الوسائل وسلوكها أوعر السبل من أجل مقاصدها، وما يبرز في حب الأمومة من إثارة يكاد أن يصل عند بعض الأنواع الحيوانية حد تفصيل الابن على اللات - كل هذا يدل على أن غاية الطبيعة في كل سيرها ونضالها غاية واحدة هي حفظ النوع. أما الفرد فلا تكاد الطبيعة أن تحفل به في ذاته، وإنما كل قوته عندنا أنه وسيلة من أجل الاحتفاظ بالنوع، حتى إذا ما أصبح غير قادر على تحقيق ذلك، قلقت به إلى الفناء.

تلك هي العلة في وجود الفرد. فما العلة في وجود النوع؟ هذا سؤال لا تقدم لنا الطبيعة عنه أي جواب. فمن العبث أن ينشد المرء في هذا التدافع المستمر والاضطراب المتصل في حومة الحياة - غاية يمكن أن يروض إليها شيء من هذا الصراع، لأن زمان الأفراد وموتهم يتفان بأسرها في الاحتفاظ بالبقاء، بقاء الفرد في نفسه، وفي ذريته من بعده، أي في الاحتفاظ بالنوع.

وإن شئت دليلا أوضح، فانظر إلى حياة كل نوع في الطبيعة. نر أنها لو كانت لغاية معقولة لاسرع كل نوع في

الخلاص منها بكل قوته. وإلا فاية غاية تلك التي ينشدنا حيوان مثل الخلد، تلك الدابة العمياء التي تمشي تحت الأرض، ولا عمل لها طوال حياتها غير أن تحفر - بشقة - الأرض بواسطة أقدامها الضخمة القلطحة، ونحيا في ليل مستمر، لأن عيونها الجنيينة لا غاية منها إلا الفرار من الضوء، حتى أنها لتعد الحيوان الليلي الأول؟! أنها لا هدف لها سوى الغذاء والجماع، أي ما يحفظ النوع فحسب.

فما مصدر هذا التعلق الشديد بالحياة؟

ليس مصدره العقل والتفكير. فقليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار. وليس من المؤكد أن الوجود غير من اللاوجود، بل لعل العكس أن يكون هو الصحيح، كما يبدو لنا لو ألقنا النظر بعض الامعان. ولو استطلعت أن تسمى إلى قبور الموتى وتقرع أبوابها سائلا لإهم: هل يريدون العودة إلى الحياة؟ إذن لرأيتم ينفضون إليك رؤوسهم وانضبن وإلا فعلام هذا التعلق بهذه الزمرة القصيرة التي يقضيها المرء في الوجود، والتي لا تبدو شيئا وسط تيار الزمان اللانهائي؟ وإنما هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عقلية، ولا تفكير لها إلا أن كيانا كله إرادة للحياة خالصة، وأن الحياة، تبعاً لهذا، يجب أن تعد الحير الأسمى، مهما يكن من مراتبها وقصرها واضطرابها، وأن هذه الإرادة في ذاتها وبطبيعتها عمياء خالية من كل عقل ومعرفة. أما المعرفة، فعل العكس من ذلك أبعد ما تكون عن هذا التعلق بالحياة. ولهذا تفعل العكس: تكشف لنا عما لهذه الحياة من ضالة قيمة. وبهذا تحلرب الخوف من الموت. وأصدق شاهد على ذلك أننا نجد من يقبلون على الموت في شجاعة ولباث، بعد أن أقنعهم العقل أن الحياة عبث لا يليق بالعقل الاستمرار فيه، وتنكر فعل من لا يتغلب العقل عنده على إرادة الحياة فيتعلق بها بأي ثمن، ومثله جزءاً ونحوها واضطراباً حينما يترصص له، بله خطوره. وتتاول شوبهور مشكلة الموت فيقرر أن الموت لا يصيب إرادة الحياة، وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجتدها باستمرار. أما إرادة الحياة فخالدة أبد الدهر. والطبيعة قد ضمنت لها الخلود بواسطة أداة قوية تلعب الدور الأكبر في الحياة المضوية، وهذه الإرادة هي الفريزة الجنسية. ففيها مظهر من أوضح وأعنف مظاهر توكيد إرادة الحياة لنفسها، لأن معناها هو أن الطبيعة مهمومة بحفظ النوع باستمرار. وإن في شدة هذه الفريزة وكونها أقوى الغرائز، ما يدل بجلاء على أن توكيد إرادة الحياة هو سر السر في الطبيعة. أجل، إنها ليست الأساس في

هذا الوجود هو الشقاء؟ أجل، فإن السعادة النسبية التي قد يجتاز إلى البعض أنهم يشعرون بها إن هي الأخرى إلا وهم، فما هي إلا الإمكانية المملقة التي تضمها الحياة أملتها، على سبيل الإغراء بالبقاء في هذا الشقاء، وهي السراب الكاذب الذي يجتاز على الحوص عليها ويحدونا إلى التعلق بما فيها. إنها تعبت بنا عبثاً منكراً مروعاً، تمد ولا ترعى المهود، وتغري لكن تشعر بخيبة الأمل، وتلوح بالسعادة حياشة لنا إلى مهاري الشقاء.

فإن كنت في شك من هذا، فتأمل أولاً: الزمان ليس الزمان هو الذي ينشب أقطار الفناء في كل موجود؟ أو لا يجمل كل سرور وكل سعادة إلى علم وفقدان؟ يقول شوبهور: «إن الزمان هو الصورة التي تطعي لهذا العلم المائل في الأشياء مظهر البقاء الزائل، وهو الذي يقضي على ما بين أبدنا من مسرة واغتياب، بينما نحن نتسامل مذهولين: إلى أين ذهبنا؟ ألا أن هذا العلم نفسه هو المنصر للموضوعي الوحيد في الزمان، أعني ما يقابله في الجهر الباطن للأشياء، وهو هذا الجهر الذي يعبر هو عنه».

ولنتظر ثانياً في طبيعة هذه السعادة التي يتحدثون عنها. فمعاذ نرى؟ ونحن نصحب بالآلم، لا بالخلو من الآلم، وإلهم، لا بالخلو من الملم، وبالجزع لا بالأمن. ونحن نشعر بالرغبة، كما نشعر بالجوع والعطش. لكن ما تلبث الرغبة أن تشيع حتى تصبح مثل تلك القطع من الخلوى التي تتلوى طعمها في الفم، ثم لا يكون لها وجود بالنسبة إلى الأحساس حينها يتلغ. ونحن نماني في أشد الآلم الخلو من الملاذ والمسررات، فنفس عليها في الخلال. أما زوال الآلم فعل العكس من ذلك: لا نصحب مباشرة حتى لو لم يعاودنا إلا بعد مدة طويلة. وكل ما نلقد عليه هو أن تفكر فيه لأننا نريد التفكير فيه عن طريق التأمل. فالآلم والحمران هما وحدهما إذن اللذان يمتكنا أن نجدنا تأثيراً إيجابياً، وبالتالي أن نكشفنا عن ذاتهما بأنفسهما. أما تتمتع فعل العكس من ذلك سلباً. ولهذا لا نستطيع أن نفكر الخيرات العظمى الثلاثة التي نحظى بها في الحياة، وهي: الصحة، والشباب، والحرية - طالما كنا ملاكين لها. ولكن ندر كقيمتها، لا بد لنا من تقديمها أولاً، لأنها هي الأخرى سلبية.

وكل لغة تتلذذ بين حالين: حالة الآلم قبل أن ندر ك، وحالة اللال بعد أن تشيع. وكلتا الحالتين عذاب. ففي اللال يشعر الإنسان بالخلو، وعدم الاكتراث، والضعف. ونضال اللال أشق من نضال الآلم، لأنه مجهول الموضوع فلا يعرف

الإرادة ومصدرها، ولكنها الملة للهية لظهورها وتحققها في الأعيان والموضوعات. ومن هنا كانت أهميتها الكبرى، وكان حرص الطبيعة على أن يصر لها الأشباح بكل الطرق، حتى إذا حقت الكائنات غاية الطبيعة منها، وهي حفظ النوع، لم تكتر لوجودهم أو لفتائهم، لأن ما يعينها هو النوع، لا الفرد.

ونتيجة لهذا فإن شوبهور نظر إلى الحب نظرة جنسية خالصة لأنه يراه مرتبطاً كل الارتباط بالفريضة الجنسية، وهذه بدورها ترتبط بارادة الحياة على هيئة حفظ النوع. وقد كرس شوبهور لموضوع الحب فصلاً من أروع فصول كتبه الرئيسي: «العالم إرادة وامتناله» وأكد فيه أن الحب مهما تسامى وتلطف ينبع من الفريضة الجنسية أو هو الفريضة الجنسية نفسها واضحة مشخصة. والزواج هو الآخر لا يقوم إلا من أجل تحقيق تلك الغاية، أعني حفظ النوع. وإلهم كل الوهم من يزعم أنه يقوم أو يمكن أن يقوم على الحب الخالص الذي يؤدي إلى السعادة الشخصية لكلا الطرفين.

#### ٤ - الوجود عطية

شوبهور هو فيلسوف التشاؤم الذي اكتشف أن الوجود في جوهره شر، وحاول أن يفسر كل ما في الوجود من مظاهر تبعاً لهذا الأصل.

ذلك أن الوجود، كما قلنا، إرادة، والأرادة مصدر الحظية. قال شوبهور: «لما انبثقت الإرادة من عمائق اللاشعور كي تستيقظ على الحياة، وجلت نفسها، كفردي في عالم لا نهاية له ولا حدود، وسط حشد هائل من الأفراد للمجهدين للتألمين الضالين، ولما كانت متسلقة خلال حلم رهيب فاتها جمهر كي تدخل من جديد في لا شعورها الأصل. وحتى تصل إلى هذه الغاية، كانت رغباتها غير متناهية ودعاؤها لا تنفسي، وكل اشباح لشهوة يولد شهوة جديدة، ولا مرضلة أرضية قادرة على تهدئة جوعها ونوازعها، أو القضاء نهائياً على مقتضياتها أو غلثة ملوية قلبها السحيقة».

فالإنسان يسعى جهده طوال عياله، محتماً أشد صنوف المذاب والآلام، عموفاً بالمتاعب والمراقبل، بإذ كل ما في رسمه من طاقة - وكل ما يحصل به هذا المعناء كله هو أن يحافظ على هذه الحياة البائسة التافهة، بينما لولت مائل أمام عيني في كل فعل وفي كل آن. ألا يؤذّن هذا كله بأن السعادة الدنيوية وهم يجب الاعتراف به، وبأن الحياة بطيها شر، وبأن جوهر

## مراجع

عبد الرحمن بلوي: «شوبنور» ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢، ط٤ الكويت وبيروت سنة ١٩٧٩.

## شيشرون

Marcus Tullius Cicero

فيلسوف وسياسي وعطيل روماني

ولد بالقرب من أربينم Arpinum في ٣ يناير سنة ١٠٦ قبل الميلاد. وظهر هو وأخوه كوتس Quintus منذ نعومة اظفارهما ولما شيدا بالمعرفة جعل أبيهما يتقل بها إلى روما حيث درس على يد كبار المعلمين فيها، ونذكر منهم أرخياس Archias الأنطاكي، الشاعر والنحوي اليوناني (ولد حوالي سنة ١٢٠ ق.م) وقد تولى شيشرون الدفاع عنه حين اتهم سنة ٦٢ ق.م بأنه ادعى كليا أنه مواطن روماني. وبعد أن تلقى شيشرون، (صاحبنا)، توجا المرجلة وهو الرداء الرسمي للمواطن الروماني وكان من الصفوف الأبيض، درس على يدي اسقفولا Q. Mucius Scaevola، وبعد ذلك بسنوات، إبان الحرب الأهلية، درس على يد فروس Phaedrus الإيقوري. وفيلون الذي من لارسا Philo of Larissa رئيس الأكاديمية الرابعة، وديودوتس الرواني وأبولونيوس مولون Molon. وبعد هذا التكوين الممتاز، ولدى انتهاء الحرب الأهلية بهزيمة حزب ملريوس، بدأ شيشرون في ممارسة مهنة الدفاع (المحاماة) في القوم الروماني. وأول خطبة باقية لدينا ألقاها في سنة ٨١ ق.م دفاعا عن P. Quintus

وفي سنة ٧٩ ق.م سافر إلى بلاد اليونان نحاشيا للفائد سولا Sulla وكان قد حاجه، ثم لتمام دراساته، وفي أثناء عقد أواصر الصداقة مع أتيكوس Pomponius Atticus، تلك الصداقة التي استمرت حتى وفاته. ثم عاد إلى روما في سنة ٧٧، أي بعد عامين من إقامته في أثينا وبلاد اليونان. فاستأنف الخطابة في القوم بنجاح.

وفي سنة ٦٦ صابر برينور Praetor وفي أثناء توليه هذا المنصب ألقى الكثير من خطبه الشهيرة، ومنها خطبة في الدفاع عن قانون ماتليا الذي يقتضاه عين موسي قائدًا للحرب للتردية. ثم اختير قسلا مع أنطونيوس C. Antonius في أول

الإنسان كيف يصده، وأنه مثير للتراني وعدم الأقبال على شيء، فلا يقوى الإنسان على الخلاص منه. وان تخلص منه في ذلك إلا بإثارة رغبات جديدة تولد بدورها ألم الحمرمان: فنحن ندور إذن في عجلة الألم باستمرار.

## مؤلفاته

سنة ١٨١٣: «حول الجذر الرباعي لجدا الملة الكلفية».  
Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

سنة ١٨١٦: «في الابصار والألوان»  
Ueber das Sehen und die Farben.

سنة ١٨١٩: «العالم إرادة واستتال»  
Die Welt als Wille und Vorstellung.

سنة ١٨٣٦: «حول الإرادة في الطبيعة»  
Über den Willen in der Natur.

سنة ١٨٤١: «المشكلاتان الرئيسيتان في الأخلاق»  
Die beiden Grundprobleme der Ethik.

سنة ١٨٥١: «الحواشي واليواني»  
Parerga und paralipomena.

وبعد وفاته نشرت له الأبحاث التالية، نشرها يوليوس فراونشتيت في لينتسك سنة ١٨٦٤:

- ١ - «حول النساء» Ueber die Weber
- ٢ - «حكم في الحياة» Aphorismen zur Lebensweisheit.
- ٣ - «حول الموت» Ueber den Tod
- ٤ - «ميتافيزيقا الحب الجنسي» Metaphysik der Geschlechts
- liebe

٥ - «حول القراءة والكتب» Ueber Lesen und Bücher

٦ - «حول الكتابة والأسلوب» Ueber Schriftstellerei und Stil

٧ - «ترجمة كتاب جراتيان» Oracians Mandorakel

وله مراسلات وأحاديث مع بكر وفراونشتيت وفون دورن وغيرهم.

لما مجموع مؤلفاته فانشرة ألفيدية الجديدة لها هي التي نشرها دويسن في ١٤ مجلدا، وأبتدا نشرها في سنة ١٩١١ عند الناشر R. Piper في ميونخ.

جيل واضح. وبعض آراء الفلاسفة أو المفكرين اليونانيين إنما وصلتنا عن طريق كتب شيشرون هذه.

كان شيشرون في اتجاهه الفلسفي أقرب إلى الشك، وكانت تلك نتيجة لمعرفته العميقة بتضارب المذاهب الفلسفية اليونانية لكنه لما كان أخلاقي النزعة، عملي الاتجاه، شأنه شأن كل أو جل للمفكرين الرومان، فقد أدرك ما في نزعة الشك من خطر على الأخلاق والحياة العملية. لهذا جتج إلى المذهب الروائي في الأخلاق، وألم يطرف من المذهب المشائي (الأرسطي).

فأخذ عن الروائية قولا أن الفضيلة تكفي لتحقيق السعادة. وأخذ من المشائية تفهيمها للخيرات الخارجية (من ثروة وصداقة وجه الخ). ووافق الروائية على ما ذهبوا إليه من أن الرجل الحكيم يجب أن يكون هادئ النفس خاليا من الانفعال، كما احتق تعريف المشائية للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين. وقال مع الروائية أن الفضيلة العليا هي العمل، وليس النظر والفكر كما قال أرسطو.

وفي أمور الدين، كان شيشرون يرى المحافظة على الدين الشعبي لما في ذلك من فائدة للعلمة من الناس. لكنه في الوقت نفسه دعا إلى تطهير الدين من الخرافات الغريبة، خصوصا تلك التي تنسب إلى الآلهة (وشيشرون كان مشركا وشيئا أفعالا قبيحة).

كذلك دعا إلى المحافظة على الإيمان بالعبادة الإلهية، وبخلود النفس الإنسانية.

### مؤلفاته في الفلسفة والحطابة

إلى جانب خطب شيشرون ومراسلاته، يمتنا أن نذكر هنا كتبه في الفلسفة والحطابة:

- ١ - «في الحدود القصوى للخيرات والشرور» De Fini- bus bonorum et malorum له ترجمة فرنسية في مجموعة Les Belles Lettres في جزئين مع النص اللاتيني.

- ٢ - «التسكلات» Tusculanae Disputationes له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة، في جزئين مع النص اللاتيني

- ٣ - «تقسيم الفن الحطابي» له ترجمة فرنسية في نفس المجموعة مع النص

ينابرسنة ٦٣ ق.م، وهو أرفع منصب سياسي في روما. فترك الحزب الشعبي، وانضم إلى الحزب الأرستقراطي. وفي أثناء فصليته وقعت مؤامرة كاتيلينا Catilina، وقد قضى عليها شيشرون بحزمه وحصافته. فلما انتهت مدة فصليته، كان عليه أن يدافع عن نفسه ضد الحزب الشعبي وأصدقاء المتأخرين في مؤامرة كاتيلينا. وتحلى عته قيصر ويومي وكراسوس. فاضطر إلى ترك روما قبل أن يتكلم به، وذلك في سنة ٥٨. لكن أصداقه في روما سموا إلى إعادته إلى روما، فعاد إليها في سنة ٥٧، لكنه عاش بعيدا عن أمور السياسة. وفي سنة ٥١ أُرغم على الذهاب إلى قبليقية Cilicia حاكما عليها، لكنه عاد إلى إيطاليا قرب نهاية سنة ٥٠ ووصل إلى نواحي روما في ٤ يناير سنة ٤٩، أي في الوقت الذي اشتعلت فيه الحرب المدنية بين قيصر ويومي، وبعد تردد، انضم إلى جانب يومي، وصير البحر إلى بلاد اليونان في يونيو سنة ٤٩. لكن قيصر هزم يومي في فرسالموس في سنة ٤٨. غير أن قيصر عفا عن شيشرون، ولما عبر قيصر إلى إيطاليا عند برنديزي عامل شيشرون بمودة كبيرة، وسمح له بالذهاب إلى روما.

وهنا احتزل شيشرون الحياة العامة تماما، وانصرف إلى التأليف في الفلسفة والحطابة طوال ثلاث أو أربع سنوات، كتب فيها معظم إنتاجه الفلسفي.

لكن لما اختيل يوليوس قيصر في ١٥ مارس سنة ٤٤ ق.م، عاد شيشرون إلى الحياة العامة، فصار على رأس الحزب الجمهوري، وراح يلقي الخطاب النارية ضد أنطونيوس: فكانت السبب في هلاكه، فلما تولت السلطة حكومة ثلاثية مؤلفة من أوكتافيان، وأنطونيوس وليبدوس Lepidus في ٢٧ نوفمبر سنة ٤٣ ق.م، كان شيشرون على رأس قائمة المطلوبين. فحاول الفرار، لكن الجنود المرسلين في أثره لحقوا به في الطريق، وحاول عبيده الذين كانوا معه الهلاك عته، لكنه طلب منهم الكف عن ذلك، وأسلم رقبته لمؤلا الجنود فاحتزوا رأسه ويديه وعيشا بها إلى روما، فأمر أنطونيوس بتعليقه في الميدان. وكان مصرع شيشرون في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق.م.

### آرائه الفلسفية

ليس لشيشرون آراء فلسفية أصيلة، ولا مذهب مبتكر. وإنما أجمته ترجع إلى قدرته على عرض الأفكار والمذاهب الفلسفية اليونانية للفأريء الروماني (اللاتيني) بأسلوب مشرق

لويكن Rudolf Eucken. وأثر تخرجه عين في سنة ١٩٠١ ملوسا حرا Privatdozent في تلك الجامعة.

وفي سنة ١٩٠٧ انتقل للتدريس في جامعة منش. وهنا اتصل بفرائنس برنتانو ويكتير من تلاميذ هسرل، فبدأ يتأثر بمذهب الظاهريات، وظل متأثراً إلى حد كبير بهذا المذهب إلى أوائل العشرينات مع تفؤل ل هذه التأثير في السنوات الأخيرة من حياته.

وفي سنة ١٩١٠ ترك مهنة التدريس في جامعة منش، ليكون كاتباً حراً، وأقام في مدينة برلين. فشرع في كتابة العديد من أبحاثه ومنها: «في الدحل والحكم التقويمي الأخلاقي» (سنة ١٩١٢) وكتابه المشهور «في ظاهريات ونظرية مشاعر التعاطف» وفي الحب والكرهية (سنة ١٩١٣). كذلك أنجز في تلك الفترة، فترة برلين، كتابه الضخم: «الصورة في الأخلاق وأخلاق القيم للموضوعية» (في مجلدين سنة ١٩١٣ - ١٩١٦).

ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ أبلى حملة قومية علوية، وراح يمجّد الحرب ويمجّد للنايا وانتصاراتها، وفي سنة ١٩١٥ نشر كتاباً بعنوان: «عقيدة الحرب والحرب الألمانية»، وقد ذاع الكتاب ذيوها هائلاً. وفي عام ١٩١٨ قام بحملة ديبلوماسية في جنيف، مكلّفاً من وزارة الخارجية الألمانية، وبهمة ممثلة في لاهي (هولند) في سنة ١٩١٨.

فلما هزمت ألمانيا، انتابت نفسه أزمة حالحة دينية وسياسية. فضلل عن البروتستنتية وتحول إلى الكاثوليكية، وبدأ يشعر بتفؤرشليد من الحرب وأعمالها. وقد بره هذا التحول إلى الكاثوليكية في كتابه «في الحاد في الانسان» (سنة ١٩٢١).

وفي سنة ١٩١٩ عاد إلى التدريس في الجامعة، كما دعت جامعة كيلن Köln (كولونيا) ليكون أستاذاً ذا كرسي فيها. وبدأ يتجه خصوصاً إلى علم الاجتماع، وسوسولوجيا المعرفة على وجه أخص. فأصدر كتابه «دراسات في علم الاجتماع وفي نظرية النظريات في العالم» (سنة ١٩٢٣ - ١٩٢٤) وقد أصبح عنوانه في سنة ١٩٢٦: «أشكال المعرفة وعلم الاجتماع».

وفي سنة ١٩٢٤ حدث تحول ثالث في تطوره الروحي: إذ أطرّح الكاثوليكية، وأطرح مذهب اللوثة، وجنح إلى مذهب وحدة الوجود. وقد عبر عن اتجاهه الجديد في كتابه: «مكانة الانسان في الكون» (سنة ١٩٢٨)، وفي كتابه الذي صدر بعد

٤ - «في الخطيب» De Oratore  
له ترجمة فرنسية مع النص في نفس المجموعة في ثلاثة أجزاء.

- ٥ - «الأكاديميات» Academica
- ٦ - «في طبيعة الألهة» De Natura Deorum
- ٧ - «في القوانين» De legibus
- ٨ - «في القدر» De Fato
- ٩ - «في الصداقة» De Amicitia
- ١٠ - «في الشيخوخة» De Senectute
- ١١ - «في الكهانة والتنبؤ بالغيب» De Divinatione
- ١٢ - «في الفضائل» De Virtutibus
- ١٣ - «في الجمهورية» De Republica
- ١٤ - «في الواجبات» De Officiis
- ١٥ - «حلم شيبون» Somnium Scipionis

وقد نشر مجموع مؤلفاته C.F. Müller من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٨٩٦، كما نشرت في مجموعة Oxford Classical Textes

مراجع

- Cicéron et ses amis
- F.R. Cowell: Cicero and the Roman Republic 1948.
- Pauly-Wissowa Real-Enzyklopädie, Vol. VII A, Stuttgart, 1939.
- H.A.E. Hunt: The Humanism of Cicero. Melbourne, 1945.

شير

Max Scheler

فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم.

ولد في ٢٢ أغسطس سنة ١٨٧٤ في مدينة منش (ميونيخ) عاصمة إقليم بافاريا في جنوبي ألمانيا. وكان أبوه مسيحياً بروتستنتياً ينحدر من أسرة عريقة مقاهها الأصلي في كوبرج (في بافاريا) برز فيها رجال دين بروتستنت ورجال قانون. أما أمه فكانت يهودية.

درس الفلسفة في جامعة عينا يد الفيلسوف رودلف

وفاته بعنوان: «الإنسان في عصر البشرية» (سنة ١٩٢٩).

ثم انتقل من كيلن ليكون أستاذنا في جامعة فرنكفورت في سنة ١٩٢٨. وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٩٢٨ وهو دون الرابعة والخمسين من عمره.

#### فلسفته

كان شيلر بطبعه قوى الانفعال، مرهف الاحساس، غني المواقف. وهذه الطبيعة القوية الانفعالات جعلت أفكاره متقلبة كثيرة التحول، مع نظرة نفسانية نافذة في أعماق النفس البشرية. وكان للمصنف الفينومينولوجي تأثيره البالغ في تحليلاته النفسية العميقة. وفي نفس الوقت كانت فلسفة القيم تحتل مركز الصدارة، إلى جانب الفلسفة الحيوية، في الفكر الألاتي. فخاص شيلر في تناوهرها وأسهم بنصيب وافر في تشييدها وانمائها.

ويمكن تقسيم تطور شيلر الروحي إلى ثلاث مراحل:

- ١ - المرحلة الظاهريانية
- ٢ - المرحلة الكاثوليكية
- ٣ - المرحلة التي تسودها وحدة الوجود.

ونعرض فيما يلي للمعاني الأساسية في فلسفة ماكس شيلر:

#### ١ - الشخصية:

يلدور الكثير من أفكار ماكس شيلر حول الشخصية الإنسانية، باعتباره أن الفرد هو الذات الأصلية الحقيقية الحافلة بالمعاني. لكنه سرعان ما يبين الرابطة الوثيقة بين الشخصية الفردية وبين الله، لكن لا على أسس «أن يجب الله Amare Deum، بل «أن يجب في الله Amare in Deus ومن ثم يقع الفرد بين خطرين: الأول هو تأليه الإنسان، والثاني انزال المطلق إلى مستوى المتناهي، والمتناهي إلى مستوى للحديث. وفي الكشف بين، أو مع، هذين الخطرين تقوم مسألة الإنسان.

وشيلر يؤكد في الإنسان جانب الانفعال والمطافة، ويريد أن يتجاوز به نطاق العقل المنطقي. وفي سبيل ذلك يجمل طائفة من الظواهر الروحية المطافية مثل الاستشعار التابع Nachfühlen والاستشعار النافذ Einfühlen، والحب والكراهية، والزهو والقوة، والاهتمام، الخ. ومن ثم تنشأ مهمة وضع مظاهرهات للمواقف مرتبطة بالقيم Werte، وهي أخلاقية في المقام الأول.

وفي تصوره للشخصية يعارض شيلر تصور الشخصية كجوهر عند الاسكاليون، كما يعارض فكرة الشخصية عند كنت، إذ يأخذ على كلا المؤلفين أن تصورها للشخصية تصور صوري (شكلي) محض. فكنت يصورها نشاطا عقليا، والاسكاليون يصورونها جوهرًا عقلا. وبدلا من ذلك يرى شيلر أن نقطة الارتكاز في مفهوم الشخصية هي الفعل. والشخصية هي وحدة الأفعال المتنوعة التي يؤديها الإنسان. وحيث لا تتنوع الأفعال لا توجد مشكلة للشخصية. ولهذا فإن إله أرسطو، وهو الفعل المحض الواحد، لا يوصف بالشخصية.

#### ٢ - فلسفة القيم:

وهذا يقودنا إلى فلسفة القيم عند ماكس شيلر.

إن القيم - في نظر شيلر - تعطى لنا في تجربة عاطفية قلبية. ففي التجربة الباشرة أدرك، بالوجدان، الجمال في لوحة فنية، أو السحر في شخص، أو حسن المذاق في فاكهة. ولا احتياج إلى توسط الإدراك أن سلوكا ما هو سلوكك شجاع، أو أن موقفا ما يتسم بالنبل. لكن ينبغي أن نغير هذا اللون من التجربة للقيم - من التجربة الحسية. فما أحس في اللوحة الفنية من جمال ليس حصيلة الإبصار فحسب، بل هو أكثر من مجرد إدراك اللون وأضواء. وما أدركه في شجاعة المحارب ليس هو حركات يديه وجسمه، بل السورة (الوثبة) التي ينطلق بها في القتال. وهذا لا يتناقض مع كون القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها: الشجاعة في الشجاع، الجمال في اللوحة، النبل في النفس، الخ. لكن ليس معنى هذا أن تجربة القيمة هي بعينها تجربة حامل هذه القيمة. فالأولى ليست تجربة حسية، بينما الثانية تجربة حسية. ولهذا ينبغي أن نقرر أن القيم في وجودها مستقلة عن حواملها. والدليل على ذلك أننا نستطيع أن ندرك أن لهذا الشيء قيمة أعلى من ذلك الشيء، دون أن نعرف كليهما بالدقة والتفصيل. وصفات القيم لا تتغير بتغير الأشياء. فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دنا كرة زرقاء باللون الأحمر، كذلك القيم ونظامها الترتيبي لا تتأثر إذا غيرت حواملها من قيمتها. فالحذاء يظل غذاء، والسهم سباً، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوي، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوي الآخر. وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبين أنه صديق زائف وأنه خائن، (والشكلية في الاختلاق) من ١٤، ترجمة فرنسية ص ٤٣، باريس سنة ١٩٥٥).



ز) القيم الفردية، والقيم الجماعية.

ح) القيم بذاتها، والقيم بالتبعية.

ويتدرج شير في ترتيب القيم على النحو التالي:

١ - قيم اللاتم أو اللذيذ.

٢ - قيم الحساسية الحيوية

٣ - القيم الروحية مثل القيم الجمالية، وقيم العدالة،

وقيم المعرفة

٤ - قيم ما هو مقدس. والقيم المتدرجة تحت هذه

الكيفية ذات طابع خاص وهو أنها لا توجد إلا في الأمور التي يقصد منها أن تكون موضوعات مطلقة.

٣ - فلسفة الدين:

يميز ماكس شير بين ثلاثة أنواع من العلم بالله وهي:

المعرفة الميتافيزيقية العقلية بالله، المعرفة الطبيعية بالله، المعرفة الوضعية بالله.

وتقوم المعرفة الميتافيزيقية العقلية على التمييز بين الوجود النسبي والوجود المطلق أي الموجود بذاته ens a se والاول يجمع بين الوجود والعلم، وهو يتوقف على الوجود المطلق والوجود المطلق هو الملة الأولى، وعلة العالم، بينما الوجود النسبي وجود ممكن عارض Kontingent.

أما المعرفة بالله الطبيعية والوضعية فتقومان على الفعل الديني، وهو فعل نسيج وحده، لا يمكن رده إلى أية ظاهرة نفسية، ولا يستطيع المرء تعريفه إلا بواسطة سرد أنواع الموضوعات المعلقة في هذا الفعل، وهي موضوعات من نوع ما هو الهي، والالهي مطلق ومقدس.

وقينوميتولوجيا الدين تسمى لفهم الطبيعة النهائية لما هو الهي ومقدس. ودراسة تجليات الألوهية في الشؤون الإنسانية، وتحليل فعل الايمان. الانسان بطبعه يبحث عن الله، إنه باحث عن الله Gottesucher الشاثر الدينية مثل الصلاة والضحكة، تنبع من صميم الانسان. والله يقابل الانسان في منتصف الطريق إليه.

٤ - نظرية المعرفة وسوسولوجيا المعرفة:

أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة، فإن شير يقرر أنه لا توجد معرفة محضة وذلك أن المعرفة لا توجد لذاتها، أي لجرد المعرفة والتأمل، بل هي تهدف دائماً إلى الفعل، إلى بناء الوجود

ويرى شير أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم وتحقق كل واحد منها. فالعلم يكون خيراً إذا حقق قيمة إيجابية، أو إذا حقق قيمة عليا، ويكون شراً إذا حقق قيمة سلبية أو قيمة دنيا. كذلك يكون الفعل خيراً إذا منع من تحقيق قيمة سلبية أو عليا، ويكون شراً إذا اعترض تحقيق قيمة إيجابية أو عليا.

والقيمة توجد في ذاتها، حتى لو لم تتحقق في العالم المحسوس. وتحققها إذن لا يتغير شيئاً من وجودها الحق، بل يتغير قيمة جديدة هي الخير. فالعمل الفني يظل جيلاً، سواه تحقق في المرمر أو الحجر أو بالألوان المائية أو بالفحم من ناحية أو ظل مجرد فكرة في ضمير الفنان. ولا يقال أنه أجل في الفكر منه في التحقيق، أو العكس. لكن الفنان يصير فاعلاً أخلاقياً بالقدر الذي به ينقل إلى الواقع المحسوس الفكرة التي تمثلها في خاطره، إنه بهذا يحقق قيمة أخلاقية. ومعنى هذا أن الخير والشر لا يقالان إلا على فعل التحقيق. وبدون الفاعل - الذي هو الملة الأولى للفعل الطيب أو الخبيث - لن تكون ثم قيمة أخلاقية.

كيف ندرك أن قيمة أعلى من أخرى؟ يجيب شير قائلا ان ذلك يتم في تجربة عاطفية. والمطابقة للممتازة التي فيها ندرك سمو قيمة على أخرى هي التفضيل. يقول شير: «إن مملكة القيم تنحصر بأسرها لنظام خاص بها. وللفهم ترتيب تصاعدي hiérarchie يفضلها تكون قيمة ما أسمى» أو وأسطه من قيمة أخرى».

ويقدم شير ثباتاً بمراتب القيم مصفاً على النحو التالي:

أ) قيم الشخصية وقيم الأشياء: ويقصد بقيم الشخصية كل القيم التي تتعلق مباشرة بالشخصية نفسها. ويقصد بقيم الأشياء كل القيم المتعلقة بالأشياء ذات القيمة.

ب) قيم الذات وقيم الغير: وينبغي عدم الخلط بينه وبين التقسيم السابق، إذ قيم الذات وقيم الغير يمكن أن تكون قيم شخصية وقيم أشياء.

ج) قيم الفعل، وقيم الوظيفة، وقيم رد الفعل. ويلاحظ أن قيم الفعل أسمى من قيم الوظيفة، وأن هذه وتلك هي أسمى من قيم رد الفعل والاستجابة المحض.

د) قيم حال النفس، وقيم السلوك، وقيم النجاح.

هـ) قيم القصد، وقيم الحال.

و) قيم الأساس، وقيم الشكل، وقيم العلاقة.

Leipzig, 1900.

— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

— Vom Umsturz der Werte 2 Bde, Leipzig, 1919.

— Wesen und Formen der Sympathie, Halle, 1923.

— Vom Ewigen in Menschen. Leipzig, 1921.

— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 3 Bde, Leipzig, 1924.

— Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926.

— Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928.

— Mensch und Geschichte, 1929.

— Nachgelassene Schriften, Bd. 1 Zur Ethik und Erkenntnistheorie. Berlin, 1933.

وقد أشرفت ملويا شير على طبع مجموع مؤلفاته بعنوان: Bern, 1924. *Gesammelte Werke*, 10 Bde.

بمسيرة.

### مراجع

— Erich Przyware: Religionsbegründung: Max Scheler, J.H. Newman. Freiburg in Breisgau, 1923.

— J. Heber: Das problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers. Hamburg, 1931.

— G. Kracznin: Max Schelers phänomenologische systematik. Leipzig, 1934.

— T. Kransack: Max Scheler, Berlin, 1949.

— Maurice Dufour: La philosophie de Max Scheler. Paris. P.U.F.

— Maurice Dufour: La philosophie de la religion chez Max Scheler, Paris P.U.F.

الإنساني. وليست للمعرفة علاقة ثابتة بين الإنسان والوجود، بل ينبغي أن تفسر على أنها نوع من السلوك التكيف الاجتماعي والتاريخي، بل والبيولوجي.

وتبعا لذلك، يقسم شير للمعرفة إلى ثلاثة أنواع، وفقا لوظائفها:

١ - النمط الأول هو للمعرفة العلمية، وهي تهدف إلى السيطرة على الطبيعة وضبطها واستغلالها تكنولوجيا. وهذه المعرفة تتناول الجزئيات.

٢ - والنمط الثاني يشبه ما يسميه أرسطو به والفلسفة الأولى أي معرفة للمعاني ومقولات الوجود التي هي أعم المفاهيم. ولا تقوم هذه المعرفة بالضرورة على موضوعات واقعية، بل قد تتناول أيضا موضوعات خيالية: كما هي الحال في الرياضيات.

٣ - والنمط الثالث هو معرفة الموجود بما هو موجود، والنتيجة والخلاص، وتبدأ هذه المعرفة بالسؤال عن طبيعة الإنسان، وهي ليست ممكنة إلا بفضل النمطين الأول والثاني. والإنسان يتصور على حصة أنحاء:

١ - الأول لا يقوم على العلم ولا على الفلسفة، بل على الدين.

٢ - والثاني هو تصور الإنسان على أنه عاقل *homo sapiens*.

٣ - والثالث هو الإنسان الصانع *homo faber*، وتلك هي نظرية الوضعيين والبرجائين.

٤ - والرابع النظرة إلى الإنسان المستمدة من تشاؤم شوبنهاور وتتنظر إلى الإنسان على أنه كائن مضطرب تخلق عن الحياة.

٥ - الخامس النظرة إلى الإنسان على أساس «الإنسان الأعلى» وهي نظرة مستمدة من نيتشه.

### مؤلفاته

— Die Transzendente und die psychologische Methode





## الصانع

*Δημιουργός* , *Demiurge*

اللفظ اليوناني معناه: صانع، صاحب مهنة؛ أو حرفة. أما أول من أدخله في الاصطلاح الفلسفي فهو أفلاطون في محاورة طيمولوس حيث يتحدث عن «صانع» ينظم ويرتب العالم وفقاً لحطة كاملة وهو الذي يحول الفساد والقوضى الأزلية إلى كون منظم بحكم. وشأنه شأن أي صانع إنساني، نجده ينظم مادة موجودة من قبل، ولا يخلقها من العدم. وهو يشكل هذه المادة الأولى وفقاً لنموذج المصدر الرسومي المفقول. وأول ما يصنعه هو الآلة الأخرى ونفس العالم والجزء الخالد في النفس الإنسانية. ومؤلف الآلة يتمنون حينئذ سائر الأعمال المحتاج إليها لترتيب العالم، بما في ذلك صنع الأبدان الإنسانية.

الصانع في صنعه هذا يصادف صعوبات بسبب الضرورة *ἀνάγκη*، تماماً مثلاً يلقي الصانع الإنسان صعوبة من جانب المادة التي يستعملها في صناعته.

ويقول Paul Shory وإن الأداة الفنية الرئيسية في محاورة «طيمولوس» هي الصانع. إنه ليس مبدأ ميتافيزيقياً مجرداً. بل هو في وقت واحد تجسيد لتصوير أفلاطون الأخير عنه، وهو تصور غاية فنية في مقابل الصلابة الخالية من القانون أو الاتفاق الاصطلاحي التحكيمي وتجسيد للترعة المرجوة الخالصة التي وسطها الشعراء المتدينون الكبار في الجيل السابق بالإله زيوس. إنه الصانع العلمي في محاورة «قراطيلوس»، وهو تجسيد مبدأ العلة في محاورة «فيلا بوس»... لكنه لم يعد ينظر إليه على أنه تجريد، بل على أنه

الله الحقيقي الذي سحق الفهر والظلم الذي كان يسود العالم. وهو رب السموات والأرض، والباقي في وحدة ثابتة لا تتغير، غير متأثر بتجديفات الشعراء المشبهة (وماذا قال أفلاطون؟ ص ٣٤٩، جامعة شيكاغو سنة ١٩٣٣).

وقد استعمل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الصانع» للدلالة على الله، دون أن يكون هناك أي ارتباط في المعنى بين مفهومهم للصانع ومفهوم الصانع عند أفلاطون. ومن النصوص الدالة على استعمالهم هذا قول الغزالي في أول المسألة الثالثة من كتاب «التهافت»: «اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً، وأن الله تعالى هو صانع العالم، وأن العالم فعله وصنعه» («تهافت الفلاسفة» ص ١٣٤، القاهرة، طبعة دار المعارف).

وفي الفلسفة اليهودية نجد فيلون يستخدم لفظ «الصانع» *Δημιουργός* على نحو ما يستعمله أفلاطون، مع أن الترجمة السبعينية «ولمهد القديم» من الكتاب المقدس تحملت استعمال هذا اللفظ للدلالة على الله. ونجده يشبه صنع المالم ببناء البيت (راجع كتابه *De Opificio mundi* ص ٥).

وفي كتب الغنوص يرد أن «النوس» (= العقل) بوصفه اقترن بجلي الإله الأعلى - هو «الصانع».

وكيز نوميوس الأفعي (القرن الثاني بعد الميلاد) بين الإله الأعلى، ويتلو «الصانع»، ويتلو العالم.

في الفلسفة اليونانية، وخصوصاً عند أفلاطون يطلق هذا اللفظ *Δημιουργός* على الله أو بالأحرى على المبدأ المنظم للكون. فهو الذي يشكل المادة، ويعطيها صورة. إنه لا يخلق

المادة، وإنما يشكلها فقط على نموذج الصور أو النثل (طيمولوس، ٢٨ ج-).

وفي الفلسفة الإسلامية، خصوصاً عند ابن سينا، يستعمل لفظ «الصانع» للدلالة على الله الخالق للغير.

وقد انتقلت فكرة الصانع من أفلاطون إلى الأفلاطونية المحدثة وإلى التيارات الغنوصية، وفي كتبها ينظر إلى الصانع على أنه الكهنة خاضعة لإله أعلى، وعلى أنه وسيط بين الإله الأعلى وبين العالم.

والغنوصيون، وعلى رأسهم فالنتان، يضمنون الصانع في مرتبة أدنى من الأيونات الحرة، ويؤمنون أنه في أعماله هو علة الشروع في العالم. وتومينوس Numenius يصفه بأنه إله ثانوي، وإله صانع (راجع شرح برقلس على «طيمولوس» ٢: ٩٢، ويوسيبوس: «التمهيد إلى الانجيل» ١: ١٤).

لكن أفلاطون يحاجم تصور الغنوصية هذا لأنهم ينسبون إلى علة إلهية، هي الصانع، وجود الشر - وهو سلبى - في العالم، ولأنهم يعدون الصانع إلهانياً، إلى جانب الواحد (والنفس، والنفس (راجع «التشاعبات»، التشاع الثاني ٦: ٩٨).

#### مراجع

راجع الكتب الرئيسية عن أفلاطون. وكدراسات خاصة راجع:

- K. F. Doherty: «The Demiurge and the Good in Platon», in N. Schol. 1961, pp. 510-24.
- M. Legido Lopez. El Problema de Dios en Platon. La Teología del demiurgo. Salamanca, 1963.
- K. Ambelain: La notion gnostique du Demiurge dans les Écritures et les Traditions judéo- Chrétiennes. Paris, 1959.

#### الصدور = الفوضى

##### Emmanation (G. ἀνάπαυσις)

هو العلاقة بين الواحد وبين الموجودات للنبذة عنه؛ وهو أيضاً العلاقة بين الموجودات العليا وبين الموجودات الدنيا في نظام ترتيبي للموجودات. وأفلاطون يشبه هذه العلاقة

بتلك القلعة بين الشمس وما يصدر عنها من أشعة، لكن أفلاطون يوضح هذا المعنى بأن هذا الصدور عن الواحد لا يترتب عليه تغير ولا كثرة في الواحد. (راجع تحديدنا للصدور عند أفلاطون في كتابنا: «غريف الفكر اليوناني» ص ١٣٢ ط ٥ س ١٩٧٩).

وقد قال بالصدور الغنوصيون، كما نجد بلور مذهب الصدور عند أفلوپترغس وفيلون اليهودي. وإن تجنبنا استعمال كلمة ἀνάπαυσις على أن أفلاطون هو الآخر نادراً ما يستعمل التعبير ἀνάπαυσις أو ἀνάπαυσις (في التشاع الثاني: ١، ٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨؛ التشاع الثاني: ١، ٤، ٢، ٤، الثاني: ٣، ٢، ٧، وكثيراً ما يستعمل التعبير (يشمل، يصنع) للدلالة على فعل الواحد. ويعد مبدأ الصدور بأنه لا يعاني أي نقص ولا زيادة في عملية الصدور بل هو تام منذ البداية وإلى الأبد. وهو في وحدة تامة وبساطة تامة.

ومن أفلاطون أخذ الفلاسفة الإسلاميون فكرة الصدور، ويسموننا أيضاً «الفوضى». والفلاوي يقول في الفصل السابع من «آراء أهل المدينة الفاضلة» وعنوانه: «القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه»: «الاول هو الذي عنه وُجد. متى وجد لاول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا يلوادة الإنسان واختياره، حل ما هو عليه من الوجود الذي بعضه يشاهد بالحواس، وبعضه مملوم بالبرهان. ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو... ولا... يحتاج في أن يفيض عن وجوده شيء آخر - إلى شيء غير ذاته يكون فيه، ولا عرض يكون فيه... ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خلوق أصلاً» (آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٥-٥٦، بيروت سنة ١٩٧٣).

وقد أخذ بمذهب الصدور هذا ابن سينا، وعارضه ابن رشد بشدة، (راجع خصوصاً «تألف التهافت») أما ابن سينا فقد قال به على أساس المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً؛ ولما ابن رشد يرى، على العكس، أن الواحد ما دامت لديه القدرة، فإنه تصدر عنه كثرة.

ومن ثم، وفي العصور الوسطى الأوروبية، أصبح

ويلعبن للمحدودي الكمالات التي تطلق على الله.

وقد اهتم المتكلمون المسلمون اهتماماً بالغاً بمسألة صفات الله ودلر جدهم حول نقطتين رئيسيتين هما: (١) ما هي هذه الصفات (٢) وهل الصفات هي عين ذات الله، أو زائدة عليها؟

فتي ما يتعلق بالمتعلقة الثانية قالت المعتزلة إن الله تعالى قديم، والقديم أنحص وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا يعلم وقدرته وحكمته، هي صفات قديمة ومعان قائمة لأنه لو شاركته الصفات في القدم - الذي هو أنحص الوصف - لشاركته في الإقية «الشهرستاني: الملل والنحل» ج ١ ص ٥٥، يمش «الفصل» لابن حزم. وقال أبو الهيثم الصفات من كبار المعتزلة وإن صفات الله هي ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هو ذاته، وإن الله عالم يعلم هو هو.

وعلى عكس ذلك يرى الأشاعرة - أتباع أبي الحسن الأشعري - إذ يرون أن صفات الله قائمة بذاته، أي أنها ليست ذات، ولا غير ذاته، إذ لا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة، أو علماً بغير علم، أو قادراً بغير قدرة، أو مرئياً بغير إرادة. بل الله عالم يعلم، وقادر بقدرته، وحي بحياة. إن صفات الله قائمة بذاته، وإزلية. يقول الأشعري - كما أورده الشهرستاني (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٣٢) - إن صفات الله وإزلية قائمة بذاته. لا يقال: هي هو، ولا غيره، ولا لا هو، ولا لا غير.

ويقسّم أبو المعالي الجويني صفات الله إلى نوعين: نفسية ومعنوية، فالصفة النفسية هي اللازمة لذات الشيء، أي الصفة الذاتية، المنبثقة عن الذات، وهي غير معللة بمعلل قائمة بذات الموصوف. أما الصفة المعنوية فهي الحكم الثابت للموصوف بها، وهو معلل بمعلل قائمة بالموصوف. مثال الصفة النفسية: كون الجسم متحيزاً، أي يشغل حيزاً، فهذه الصفة غير معللة بعلة زائدة على الجوهر. ومثال الصفة المعنوية: كون العالم علماً، فهذه الصفة معللة بالعلم القائم في العالم.

وكان المعتزلة يسمون الصفات إلى: صفة ذات، مثل الحياة، وصفة فعل، مثل أن الله جواد، كريم، خالق، إلخ. [راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «مذاهب

التعارض حفاً بين نظرية الصدور ونظرية الخلق. وقد قال بالصدور من بين هؤلاء، يوحنا إسكوت أريوجنا (De visione naturae III, 17)، وفسر توما الأكويني الصدور على أساس فكرة المشاركة (راجع شرحه على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو I, II, VIII). ونفس التفسير نجده عند السيد أكهرت (Lateinische Werke, 3, 218, 13 f.).

والصدور يقال إذن في مقابل:

١ - الخلق، لأن المخلوق منفصل تماماً عن الخالق، ولأن الخلق يتم إما من العدم، أو من مادة سابقة مرجوعة منذ الأزل إلى جانب المبدأ الخالق.

٢ - والتطور، لأن التطور عملية تجري في زمان ونمضي من الأقل كمالاً إلى الأكمل، فالتطور يضاد تماماً الصدور لأن الصدور يعني من الأكمل إلى الأنقص، كما أنه في التطور يجري التثني على المبدأ، بينما في الصدور يظل المبدأ في كماله وتكملة.

وتم تشابه بين الصدور وبين الخلق *Panthéisme*، لكن بينهما فرقاً جلياً يقوم في كون المبدأ بائناً وعامياً هو نفسه في الكون عند أصحاب مذهب الخلق، بينما الأمر ليس كذلك في الصدور كما بينا من قبل، ولهذا فإن من الأفضل التميز الواضح بين الصدور والخلق.

#### مراجع

- I. Ratzinger: «Emanation», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1959, pp. 1219-1228.
- H. Dörrie: art. «Emanation», in *Religion in geschichte und Gegenwart*, II (1958), p. 449 f.
- Colpe, art. «Inosis», in *Rel. Gesch. Gegenw.* II (1958), p. 1648-1661.
- T.P. Roesser: «Emanation and Creation», in *New Scholasticism*, 19 (1945), p. 85-116.

#### صفات الله

##### Attributs de Dieu

صفات الله هي كل ما يمكن أن يوصف به الله.

الإسلاميين، ج١، بيروت ط١، سنة (١٩٧١).

### صورة

forme (F), forma (L.) εἶδος (G.)

١- في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

الصورة هي الشكل الباطن غير المرئي لشيء ما، أعني ماهية، أي ما يجعل الشيء هو هو. وهذا المعنى يستعمل أفلاطون لفظي εἶδος و εἶδος. بيد أنه يرى أن الصورة ليست صادرة عن باطن الشيء، بل هي هابطة إليه من ملكوت الصور العالي على العالم السفلي. وما يكون هوية الشيء أو ماهيته هو مشاكلة في الصور أو المثل (عن نظرية الصور أو المثل راجع من محاورات أفلاطون: «فيدون»، «فدرس»، «السياسة» (م° - م°)، «طيماوس»...). فأفلاطون يقول إذن إن الصور مقارفة.

وفي هذا يختلف مع أرسطو الذي يؤكد اقتران الصورة بالحيوي بحيث لا يفتقران. والصورة عند أرسطو هي إحدى العلل الأربع للشيء: «الصورة، المحيول (المادة)، الفاعل، الغاية. فالغاية: صورتها هي الشكل الذي يعطيه إياها التجار، ومادتها هي الخشب، وفاعلها هو التجار، والغاية منها إمكان وضع أشياء على سطح مرفح.

وعند أرسطو أيضاً أن الصورة هي موضوع العلم. ثم إن التفكير يقتضي القول بوجود الصورة، إذ التفكير يفترض ذاتها غاية يتجه إليها، وهذه الغاية هي الصورة، فالصورة هي غاية كل تغير أو الكمال لكل تغير.

وفي العصور الوسطى الأوروبية اهتم الاسكلايون بالبحث التفصيلي في مختلف أصناف «الصور» *formae*، فميزوا:

- ١) الصور الصناعية، مثل صورة المنضدة أو التمثال،
- ٢) للصور الطبيعية، مثل النض يتصفها صورة الجسم العضوي.
- ٣) الصور الجوهريّة وهي تلك التي تقوم الجواهر المادية.
- ٤) الصور القرّضية، وهي التي تتضاف إلى الجواهر المادية لتميزها ظاهرياً، مثل الألوان.
- ٥) الصور للحضة أو المقارفة، وتتميز بأنها أفعال محضة.

كذلك تتناول مسألة وصفات الله فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية. ونجتزئها هنا بذكر رأي القديس توما. يرى توما أن من المستحيل على العقل الإنساني أن يعرف ماهية الله، لأن الله معقول صرف. ولكن يمكن معرفة صفات الله بطريق سلمي، بأن ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من صفات، فننتفي عنه الحركة والتغير والاتصال والتركيب، وفي مقابل ذلك نصفه بأنه ثابت، وأنه قمل عض، بسيط، ويمكن معرفة صفات الله عن طريق آخر، هو قياس النظر *Per analogiam* ذلك أن كل علة لا بد من أن تترك أثراً في معلولها، لأن المعلوم صادر عن العلة. لكن يجب أن نلاحظ مع ذلك أن المعلوم يشبه فقط العلة، لكنه لا يساويها في درجة الشبه. كما أن كل صفة في المعلوم ليس من الضروري أن توجد في العلة، لأن المعلوم يحكم مرتبته في الوجود يتصف بصفات لا تليق بالعلة.

ومن هنا ينبغي - في نظر توما - أن ننظر في صفات الموجود، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال الألوهية. وتبناً لهذا نصف الله بقياس النظر، لكن بنسبة أكبر جداً مما يتحقق للمعلوم، فننسب إلى الله صفات الكمال الموجودة في المخلوق، لكن نضيف إليها بعد ذلك حرف الجر: «فوق»: فالله عالم يعلم فوق العلم، حيّ بحيلة فوق الحياة، قادر بقدرته فوق القدرة، إلخ.

[راجع «الحلاصة اللاهوتية» لتوما 3- Iq. Sum. Theolog. 14, 18- 26]

### مراجع

- عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج١، بيروت سنة ١٩٧١.
- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ط١، القاهرة سنة ١٩٦٢
- أبو حامد الغزالي: المقصد الاسمي في شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة سنة ١٣٧٤هـ.
- Harry Wolfson «Avicenna, al-Gazzali and Averroes on divine attributes», in *Homenajes Millas Vallicrosa II*, 1956, pp. 545- 571.
- Et Gilson: *Le Thomisme*.
- Et Gilson: *La Philosophie de St. Bonaventure*.



## السيروية

(ب) في المنطق:

**Devenir (F. E.), Werden, (G.), Becoming (E)**

هو كون الموجود في حال تغير مستمر.

ومشكلة السيروية أثبتت في الفكر اليوناني قبل سقراط على هذا النحو: هل الوجود في حال ثبات، أو في حال سيروية؟ قال بالرائي الأول الإيليون، وبالرائي الثاني هيرقليطس. وحاول الفيشاغوريون الجمع بين الرأيين فقالوا إن الموجودات في حال سيروية، لكنها في سيروتها تخضع لقوانين رياضية ثابتة.

والإنجليه العلم عند أفلاطون هو النظر إلى المحسوسات على أنها في حال سيروية، بوصفها نسخاً من الصور أو المثل. والوجود المضاد عنده ليس موجوداً بالحق الحقيقي، وإنما وجود الصور، وهو وجود ثابت، هو الحقيقي والأحق باسم الوجود.

يفرق المنطق في العصور الوسطى الأوربية بين «صورة الحكم» و«مادة الحكم». فمادة الحكم هي ما يتغير فيه، فمثلاً في الحكم: «سقراط هو حكيم» نجد أن «سقراط» و«حكيم» يتغيران، بينما الرابطة «هو» تبقى في حكم حلي موجب، فهذا الذي يبقى يسمى «صورة الحكم». فالرابطة في الحكم الحتمي وكذلك في الحكم الشرطي تنسب إلى صورة الحكم.

وفي المنطق الرياضي تطلق «الصورة» على الجزء «الثابت» في القضية، و«المادة» على الجزء «المتغير» في القضية؛ ويميزة أخرى: الصورة هي «الثوابت» و«المادة» هي «المتغيرات» في القضايا فمثلاً في القضية: «كل إنسان هو فان». يقال عن «كل» و«هو» إنها «ثابتان»؛ ويقال عن «إنسان» و«فان» إنها «متغيران»، أو الأولان هما صورة القضية، والآخران هما مادة القضية.







# ض

## الضرب

[راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، ط ٤، الكويت سنة ١٩٧٧].

### في المنطق:

١- الخي القياس: الضرب هو الهيئة الحاصلة عن اجتماع الصغرى والكبرى في القياس باعتبار الأسوار، أي اعتبار الكم والكيف في المقدمات.

وعدد الأضرب للنتيجة هي: أربعة في الشكل الأول، أربعة في الشكل الثاني، ستة في الشكل الثالث، وخمسة في الشكل الرابع.

### ٢- في المنطق الرياضي:

ضرب صف في صف آخر هو استخراج الصف المشترك بينهما، فإذا ضربنا مثلاً الصف «أساتذة» في الصف «شعراء»، فإن الناتج هو الصف الجامع بين الأستاذية وقول الشعر، أي صف: «الشعراء الأساتذة» أو «الأساتذة الشعراء».

ويعرف حاصل الضرب المنطقي هكذا:

حاصل الضرب المنطقي لصفتين هو الصف المتضمن في كل منهما، والمتضمن لكل صف متضمن في كل منهما.

أو بعبارة أخرى:

حاصل الضرب المنطقي لصفتين هو الصف الذي يكون جزءاً من كل واحد منهما، وبمعنى كل صف يكون جزءاً من كل واحد منهما.

## الضرورة

### Nécessité

١- تطلق الضرورة أولاً على القوانين: فإن كان القانون مدنياً أو أخلاقياً سميت الضرورة إلزاماً Obligation. وإن كانت الضرورة فيزيائية كان القانون قانوناً طبيعياً، مثل قانون سقوط الأجسام، قانون الجاذبية، إلخ. فالقانون الطبيعي (أو العلمي) يفرض نفسه بدقة وبحكم الظواهر التي تتعلق به، فلا يمكنها الإنفلات منه.

بيوتقال الضرورة في اللاهوت على واجب الموجود. ذلك أن الموجود إما واقعي أو ممكن، أو ضروري. والضروري هو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن. والله هو وحده الموجود الذي يتصف بهذه الصفة. يقول ابن سينا: «كل وجود للشيء فلها واجب، وإما غير واجب. فالواجب هو الذي يكون له دائماً، وكل ذلك إما بذاته، وإما له بشيء. كل ما يجب لذاته وجوده فيستحيل أن يكون وجوده يجب بغيره. ويتعكس: كل ما يجب وجوده لا عن ذاته، فلذا اعتبرت ملابته بلا شرط لم يجب وجودها، وإلا لكان لذاته واجب الوجود؛ ولم يتتبع وجودها، وإلا لكان تمتع الوجود لذاته فلم يوجد إلا عن غيره. فلذا وجوده لذاته ممكن.» (دعوى الحكمة ص ٥٥ بنشرنا، القاهرة سنة ١٩٥٣).

ويقال عن شيء أو عن موقف إنه ضروري بشرط إذا

المستحيل.

ونقال الضرورة أحياناً على الحتمية .

ولما يتصل بالله ينمت بأنه واجب الوجود. ذلك أن الموجودات كلها ممكنة، أما الله فهو وحده واجب (ضروري) الوجود، لأنه لو كان وجودها ضرورياً من ذاتها، لما كانت في حاجة إلى الله كي توجد. والقديس توما يعرف وجوب وجود الله على أساس الهوية بين ماهيته ووجوده. أما ديكلرت واسيتوزا فيتصورون أن الله واجب (ضروري) الوجود على أساس أن ماهيته هي بحيث تقتضي وجوده بالضرورة. ويؤكد ديكلرت أن وجود الله لا يتميز من ماهيته.

وعلى أساس التفرقة بين الواجب والممكن أقام الفارابي برهاناً على وجود الله، صاغه ابن سينا في كتاب «النجاة» هكذا: «لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فلما واجب، ولما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فلأن نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود» («النجاة» ص ٢٣٥، القاهرة سنة ١٩٣٨).

راجع تفصيل ذلك في مادة: ابن سينا

مراجع

- Platon: Lois, liv. X.
- Aristote: Physique, I. VIII, c. 1- 6.
- Aristote: Métaphysique, I. IX, c. 8; I. XII, c. 6- 7.
- St. Thomas d'aquin : Summa Theologica, Partie I, Q2; Q8.A1; Q19, A5, resp. 3; Q44, A1; Q65; Q104, AA, 1- 2.
- Descartes: Discours, partie IV
- Descartes: Méditations
- Descartes: Objections et réponses
- Spinoza: Ethique, partie I, déf. 1, 3, 78; prop. 5- 11; 19- 20, 34.

كان من الضروري وجوده أو حدوثه متى ما تحقق شرط. فمثلاً في القياس: متى ما وضعنا مقدمات لازم عنها قول لا عمالة، فهذا اللازم ضروري بشرط وضع المقدمات على النحو الذي تقتضيه قواعد القياس. مثال آخر: غليان الماء في درجة مائة عند مستوى سطح البحر ضروري بشرط الدرجات المائة المثوية.

وقد عارض فكرة ضرورة قوانين الطبيعة إميل بوتروفي رسائله المشهورة وعنوانها: وفي عدم ضرورة قوانين الطبيعة (سنة ١٨٧٤).

الضروري

Nécessaire

ينقسم الضروري إلى: ضروري عقلاً، وضروري طبعاً. أما الضروري عقلاً أو الضرورة المنطقية فهو النتيجة المستخلصة من مقدمات، والضروري طبعاً أو فزيائياً هو الضروري بالغير، أي المشروط بشيء خارج عنه، وينشأ عن طريق العملية، وسبب وجوده ليس من ذاته، بل من غيره، ولهذا فإن ضرورة نسبه إلى هذا الغير.

والضروري يفترض مقدماً: الامكان والواقع.

والضروري هو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.

ويقول كنت إن «كل شيء ضروري» إما مطلقاً وإما بشرطاً (تعليق رقم ٥١٩٦). ويقول أيضاً «إن كل ضرورة هي إما منطقية، أو واقعية. فالأولى عقلية، والثانية تجريبيه» (تعليق رقم ٣٧٦٧). «والضرورة إما ضرورة الأحكام، وإما ضرورة الأشياء» (رقم ٤٠٣٥) «والضرورة هي في كل النواحي شرط لإمكان الأشياء» «والضرورة المطلقة تصور حقي، إذ بدونها لا يمكن حدوث أي شيء في سلسلة المرضيات» (رقم ٣٣ ٤٠).

والضروري يقال في مقابل للممكن، ويقال في مقابل







# ط

## الطاقة

### Energie

تطلق في الفيزياء على قدرة الجسم؛ أو نظام فيزيائي، على إنجاز شغل أو التغلب على عائق.

وكان أرسطو يطلق كلمة *ἐνεργεια* على الحالة الفعلية التي ينتقل إليها الموجود من حيث كان بالقوة أي على سبيل الإمكانة في هذه الحالة. (الطبيعة) ص ١٩١ ب س<sup>٢٨</sup>، ص ٢٥٥ أ س<sup>٣٥</sup>؛ وما بعد الطبيعة ص ١٠٤٨ أ س<sup>٢٥</sup>، ص ١٠٤٩ ب س<sup>٣٥</sup>). وهذا التقابل هو بين «ما يقال بالقوة، وما يقال بالفعل».

أما الاستعمال الحديث لكلمة *energie* فيرجع إلى G. Bernoulli الذي استخدمها بمناسبة الكلام عن توازن القوى الممكنة فقال: «في كل توازن قوى فإن مجموع الطاقات الموجبة *energies affirmatives* سيكون مساوياً لمجموع القوى السالبة» ومن ثم صارت من المفاهيم الشائعة في الميكانيكا.

ولم تأخذ فكرة الطاقة مكانتها الهامة إلا خلال القرن التاسع عشر، حينما اكتشف مبدأ حفظ الطاقة.

وأسمهم في تعميق مفهوم الطاقة أربعة عوامل:

- ١- البحث في حقيقة الحرارة،
- ٢- دراسة تبادل (تغير) المادة في الكائنات العضوية الحية؛
- ٣- التوسع في البحث الفيزيائي إلى مياكين غير فيزيائية.
- ٤- فلسفة الطبيعة عند شلنجر واستيفنز و Oken.

## طبيعة

Nature (F., E.), natura (L.), natur (G.)

هذا اللفظ مشترك المعاني غامض جداً، مما دعا بعض علماء الطبيعة في القرن السابع عشر إلى تجنب استعماله.

لقد استعمل علماء الطبيعة بمعنى «كل ما هو مشاهد».

واستعمله السوفسطائيون في مقابل القانون، فوضعوا التقابل *νόμος-νόμος* للتعبير عن القهر (القانون) في مقابل الطبع (الطبيعة)، وقالوا إن كل قانون يقهر ما هو طبيعي أو بالطبع.

وجاء أرسطو فقال إن «الإنسان ملقي بالطبع» أي أنه موجود يحقق طبيعته في المدينة (المجتمع)، وذلك لأن الإنسان موجود ناطق بالطبع، أي أنه مقدر عليه أن يتفاهم مع أشباهه من الكائنات. لكن أرسطو يضع أحياناً تقابلاً بين الإنسان والطبيعة، على أساس أن الطبيعة هي ما لم يصنعه الإنسان. كذلك يضع تقابلاً بين الطبيعة والنفس، فيتحدث عن حركات طبيعية وحركات قسرية: فالأولى مثل تحرك الحجر الساقط نحو مركز الأرض، والثانية مثل رفع هذا الحجر إلى أعلى بواسطة اليد أو بواسطة أية آلة.

وشرحون، وبعض فلاسفة المصور الوسطى يضعون الطبيعة في مقابل الإرادة *voluntas*. ولكن توماس الأكويني يميز في الإرادة نفسها بين «الليل الطبيعي» *naturalis inclinatio* وبين الليل الحر فيها، ويقول: «لا بد أن ما هو للموجود بالطبيعة وعلى نحو لا يتغير هو الأساس والمبدأ لسائر الأمور»

وعدت اسينوزا تصبح الطبيعة هي الله؛ لكنه يميز بين الطبيعة الطبيعية *natura naturans* والطبيعة المطبوعة *natura naturata*. وسلوك الإنسان عنده ينبغي أن يفسر على نحو طبيعي: فحرية الفعل لا تقوم في التحرر من الجبرية، التي تسود الطبيعة، بل في إدراك الإنسان لمبوديته وقبوله لما يجري.

وفي القرن الثامن عشر ساد التقابل بين الطبيعة وبين الوضع القائم. كتب هولباك Holbach كتابه: «نظام الطبيعة» وصاغ مورلي Morelli «مقائيل الطبيعة». وأدخلت فكرة «القائون الطبيعي» في مقابل «القائون الوضعي»، «والدين الطبيعي» في مقابل «الدين الوضعي» تسود الفكر القائوني واللاهوتي في ذلك القرن وفي القرن التالي له. وينفس الروح دعا ووسو إلى العودة إلى الطبيعة في مقابل المثنية. وهكذا نظر إلى الطبيعة على أنها الخبرة، وأن الحضارة والأوضاع للتوارثة هي الشر.

ولكن كان في مقابل هذا التيار تيار آخر بدأه هوزر حين جعل الخروج من حال الطبيعة شرطاً أولياً للتحرر ومطلباً أساسياً للعقل. وفي نفس الاتجاه قال كنت إن على الإنسان أن يخرج من حال الطبيعة الأخلاقي ابتغاء أن يصير عضواً في الهيئة الأخلاقية (كتب: «الدين في حدود العقل المضى»، نشرت كلسيرو، ج ١ ص ٢٤١). ويؤكد في الوقت نفسه أن إيجاد هذه الحالة الأخلاقية هو «فرض الطبيعة نفسها» («أفكار من أجل تاريخ علم بالعلم العالي»، مجموع مؤلفاته، طبيعة الأكاديمية، ج ١ ص ٢٧). والشاعر شارل يسير في نفس الاتجاه حين يرى أن الطريق إلى دولة القائون المثالية هو انتقال من «دولة الطبيعة»، إلى «دولة العقل». (شارل: «رسائل في التربية الجمالية للإنسان»، الرسالة رقم ٣).

لأن طبيعة الشيء هي الأول فيه، وكل حركة تنشأ من شيء لا يقبل التحرك («الخلاصة اللاموتية (1, pp. 82, 2). ومعنى هذا أن توما يقول بوجود أصل ثابت في إرادة الإنسان عنه تصدر أفعاله الحرة؛ أي أن الأفعال الإرادية مزيج من أفعال الطبيعة الثابتة والإرادة الحرة.

لكن لارسطو كان يرى أن للطبيعة نزوعاً أو ميلاً. فجاء فلاسفة العصر الحديث فأنكروا ذلك وكان وراء انكسارهم احتمالهم بالسيطرة على الطبيعة. وأسقطوا التفرقة بين الحركة الطبيعية، والحركة القسرية. كذلك أسقطوا التقابل بين الطبيعي والصناعي. وفي هذا يقول فولتير ساخراً في حوار بين الفيلسوف والطبيعة: «تقول الطبيعة: «لقد أعطوني اسماً لا يتناسبني: سموني طبيعة، وأنا فن حقا» (فولتير: «المعجم الفلسفي»). ومن قبله قال بسكال: «المادة طبيعة ثابتة. أو ليس الأولى أن يقال إن الطبيعة ما هي إلا علة ثانية؟» («الأفكار»، مجموع مؤلفاته، طبيعة لأفون، ص ١١٤).

وبإتداء من القرن السادس عشر احتل تقابل آخر مكان الصدارة: هو التقابل بين الطبيعة وبين اللطف *gratia*، بين ما هو طبيعي وبين ما هو فوق الطبيعي *Supernaturale*. والتفرقة بين الطبيعة واللطف الإلهي هي محاولة لرد التقابل: الطبيعة والعمل، إلى تقابل بين مذهب القديس بولس ومذهب القديس يوحنا كما وردا في العهد الجديد، من الكتاب المقدس، ومفاده أن الإنسان من حيث الواقع هو جسد، أي أنه لا يستطيع أن يصبح بنفسه ما يجب أن يكون مصيره. إنه يستطيع أن يريد، لكن تحقيق ما يريد ليس في استطاعته. وترك الإنسان لإرادته يسلم لما نفسه يؤدي إلى الشر. فلكي يكون الإنسان خيراً يحتاج إلى تدخل إلهي خاص يتم بتوسط يسوع؛ وهذا التدخل هو اللطف الإلهي.





# ظ

## الظاهريات

### Phänomenologie (D), Phénoménologie (F)

كان J.H.Lambert هو أول من استعمل هذا اللفظ Phänomenologie وذلك في سنة ١٧٦٤، وتلاه لمانويل كنت ثم هيجل في عنوان كتابه الرئيسي Phän. des Geistes (سنة ١٨٠٧).

لكنه صار يطلق في بداية القرن العشرين على مذهب في الفلسفة أسسه هُيرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وكان من أنصاره ماكس شلر في ألمانيا، وجان بول سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدجر والوجودية بعامة.

والفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي: «الرجوع إلى الأشياء نفسها zu den Sachen selbst ، أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثير بالأحكام السابقة المتعلقة بها.

وعلى هذا الأساس يعارض مذهب الظاهريات المذهب التجريبي، خصوصاً ذلك القائم على النزعة النفسانية، بحجة أن هذا المذهب التجريبي يخضع الوقائع إلى مقولات فقيرة وغير ملائمة.

كما يعارض المذهب العقلي ذا النزعة الرياضية لأنه يجرّد عالم الحياة ويضعه في صيغ شكلية جافة.

ويعارض المذاهب المثالية لأنها لا تستند إلى رؤية للواقع.

ويعارض القطعية ذات الصبغة الأفلاطونية لأنها تجعل

من للمعاني حقائق خارجية عما هو عيني.

ولكن مذهب الظاهريات كان منهجياً أكثر منه مذهباً. وهذا المنهج يقوم على رؤية المعانية Weisenschau في الشعور. في سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي ترتبط بمفهوم ما، ابتغاء أن يستخلص منها هذه المعانية التي يسمي إلى رؤيتها. وقد استهدف هذا المذهب تحقيق الأغراض التالية:

١) استعادة الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً Streng Wissenschaft وذلك بالتفريق الدقيق لمصادراتها المنطقية النقدية، ابتغاء انتقال الفلسفة من الأزمة التي أوقعتها فيها النزعة الانسانية الأوروبية.

٢) والمنهج الواجب اتباعه يشتمل على خطوتين معياريتين، إحداها سلبية، والأخرى ايجابية. وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة Voraussetzungslosigkeit ، وذلك باستبعاد كل الأمور المسندة لصفاء الرؤية: بين قطعية، وتركيب فوقانية، ومفاسد لغوية، وفروض وأحكام، وعادات علمية أو عملية من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية.. وتقوم الخطوة الثانية في الانجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفاته المحض. وعن هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهري أن يواجه المعطيات وأن يتأمله بتمييز ووضوح ونزاهة ومتابعته بمرونة، وتحليله معالمه ومفاسده وأحواله.

٣) القصدية Intentionalität: والشعور يقوم في القصدية، أعني في التبادل ما بين الذات والموضوع. فالشعور وعي ذاتي، لكنه يحيل دائماً إلى مضمون واقعي موضوعي.

## ظن

## opinion (F. E.), Opiniao (L.)

كلمة «دوكسا» δόξα اليونانية مشتقة من الفعل δοκέω = يبدو، يلوح، يشبه أن يكون...

وفي الفلسفة تدل على الرأي الذي القائم على الإدراك الحسي، وتدل على ظلال المعاني للإدراك ابتداءً من الوهم حتى الرأي المشترك بين عامة الناس..

ويُعرّف أفلاطون بين الـ δόξα (= الظن) وبين المعرفة اليقينية، σοφία على أساس أن «الظن» يتعلق بعالم المحسوسات وهو محتمل وغير يقيني بينما الـ تتعلق بالمقولات أو الصور، وهي معرفة يقينية. (راجع «السياسة» م<sup>٢</sup> ص ٢٣٣ هـ، م<sup>٦</sup> ص ٥١١ د).

واستعملها أرسطو بمعنى الوهم في مقابل ما هو «حق» (راجع ما بعد الطبيعة) ص ١٠٧٤ ب ٣٥، «التحليلات» ٤٦ أ).

و«المفوتات»، هي أمور يقع التصديق بها، لا على الثبات، بل مع تطور إمكان تقييدها بالبال، ولكن النفس إليها أمل، كقولنا: «إن فلاناً إما يخرج بالليل لرية» - فإن النفس تميل إليه ميلاً ينبت عليه التشهير للأفعال، وهي مع ذلك تشرع بإمكان تقييده (الغزالي: «معياد العلم» ص ١٩٨، القاهرة، مطبعة المعارف).

## الظاهر، الظاهرة

## Er scheinen, Erscheinung (G.); le paraître, le phénomène (F.)

الظاهر هو ما يبدو في. وقد تناول أفلاطون مشكلة الظاهر في «حاورة وثأيتوس» (١٠٢ أ). فلم يجعل منه مشكلة في المعرفة فحسب، بل وأيضاً مشكلة في الوجود. ومن ثم صارت مشكلة العلاقة بين الوجود والظاهر (أو الظهور) من المشاكل الاستيمولوجية والانطولوجية في آن واحد.

وكان جورج بيركلي أول فيلسوف في العصر الحديث أعاد البحث في مشكلة الظاهر على نحو مفصل حاد. فهو يقول على لسان هيلاس في مستهل الحوار الثالث في كتابه

وهذا يتم التوفيق بين المحلثة الذاتية والعلو المنطقي.

٤) الوضع بين أقواس أو تعليق الحكم epoché: ويتطوّر المنهج الظاهري على تعليق الحكم بالنسبة إلى وجود العالم أو الأشياء، وهو تعليق لا يتناول فقط الوقائع الفزيائية أو النفسية، بل وأيضاً المقولات، والمعاني، والمعاني والقيم والموضوعات الفردية، إلخ.

٥) وينتهي المنهج الظاهري إلى غاية ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكن هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعة الدقيقة تجاه الحطيات، وينتهي عليها ردّ هذه الحطيات إلى النشاط البشري للشعور.

راجع المزيد في ملحة: هرل.

## مراجع

- F. Kreis: Phänomenologie und Kritizismus, Tübingen, 1930.
- G. Minch: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn, 1931.
- E. Fink: Studien Zur Phänomenologie (1930- 1939). Den Haag, 1966.
- L. Landgrebe: Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg, 1949.
- A. Reischach: Was ist Phänomenologie ? München, 1951.
- J. F. Lyotard: La phénoménologie. Paris, 1954.
- H. Spiegelberg: The Phenomenological Movement, 2 vols. Den Haag, 1960; 2 nd ed. 1966.
- P. Valori: Il metodo fenomenologico. la fondazione della filosofia. Roma, 1959.
- F. Costa: Cosa è la fenomenologia. Milano, 1962.
- E. W. Straus: Phenomenology: Pure and Applied. Louvain, 1964.
- L. Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Gutersloh, 1964.
- C. Sini: Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano, 1965.

معنى الظواهر؟ وهذا السؤال ينبغي حله دون أن نترك ميدان الظواهر. ومن هنا انتهى بيركلي إلى قوله المشهورة: «أن يكون موجوداً هو أن يكون مدركاً بالחס» *esse est percipi*. وهذا القول لا ينكر الوجود، بل يضمه في الإدراك. إنه لا يقول إننا أدركنا الوجود إدراكاً زائفاً، بل يقول إن الوجود لشيء هو أن يكون مدركاً؛ إن ماهيته تقوم في كونه مدركاً. إن الوجود ليس شيئاً مجرداً قائلاً في ذاته.

وجهه كنت فقرر أن عالم الوحي الإنساني هو عالم ظواهر.

مراجع

- E. Boirac: L'idée de phénomène. Paris, 1894.
- N. Goodman: The Structure of Appearance. Cambridge (Mass.), 1951.
- H. Barth: Philosophie der Erscheinung, 2 Bde. Bâle, 1947, und 1959.

«علاوات بين هيلاس وفيلونوس»: «كل ما نعرفه هو أن هذا الانتشار أو الظاهر موجود في عقلك. أما ما هو هذا في مواجهة الحجر الحقيقي أو الشجرة الحقيقية، أقول لك: إن اللون والشكل والصلابة التي ندركها ليست الطبيعة الحقيقية، للأشياء، أو على الأقل مسلوقة لها. ويمكن أن يقال نفس الشيء عن سائر الأشياء أو الجواهر الجسمية التي يتألف منها العالم لا شيء منها له ما يشبه هذه الصفات التي أدركها بالחס» (جورج بيركلي): وثلاث علاوات بين هيلاس وفيلونوس»، المحاضرة الثالثة في بدايتها).

وكان لوك قد ميز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية للأشياء التي ندركها بالחס: فالصفات الأولية ترجع إلى الأشياء ذاتها، أما الصفات الثانوية فنحن الذين نمزجها إلى الأشياء بقدر ما ندركها بالחס. فجهه بيركلي فأنكر هذه التفرقة، لأنها لا تتفق مع التجربة، لأنه ما دامت الصفات الأولية لا تظهر لنا إلا على شكل الصفات الثانوية، فلها لا تكشف لنا شيئاً سوى ما تكشف عنه الصفات الثانوية. إن ما يتكشف لنا هو مجرد ظواهر. ولهذا فإن السؤال الباقي هو: ما









### مصطفى عبد الرزاق

أساذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية.

وهو مصطفى بن حسن بن أحمد بن محمد بن عبد الرزاق. وكان أبوه رأس أسرة عبد الرزاق، التي كان جدّها قد ولي قضاء البهنسا. وتعلم أبوه حسن في الأزهر نحواً من ثماني سنين أو تسع، وكان من شيوخه الشيخ الحصري الدماطي، والشيخ الأشمونى، والشيخ نصر الهروي، وهو من أفضل علماء الأزهر. وكان مجيهاً لعلوم الأدب والتحرر وعلوم اللغة، وكان يقرض الشعر، واستطاع وأن ينمي ثروة العائلة ويرفع اسمها، فكير شاته وعلا مقامه بين أهالي مديرية للنياه (من مقلعة علي عبد الرزاق لنشوته: «من آثار مصطفى عبد الرزاق» ص ١١، القاهرة سنة ١٩٥٧). وانتخب عضواً في مجلس النواب في عهد الحديري إسماعيل نائباً عن مديرية النيا. ولما حل مجلس النواب وانتشء ببدله مجلس شورى القوانين سنة ١٨٨٤ انتخب عضواً فيه أيضاً عن مديرية للنيا وبقي فيه أكثر من ١٨ عاماً. واشترك مع محمد عبده في إنشاء الجمعية الخيرية الإسلامية بالقاهرة، وقفوا بالدعوة إلى جمع التبرعات لإنشاء مدرسة في بني مزار تابعة للجمعية الخيرية وأنشئت فعلاً. واشترك مع محمد باشا سليمان وعلي باشا شعراوي وإبراهيم باشا سعيد وغيرهم في إنشاء حزب الأمة في أوائل سنة ١٩٠٧، وصار هو وكيل هذا الحزب، وكان حزب الأمة حزباً سياسياً متحزباً بين حزب الوطنيين وبين المتعاونين مع الانجليز ومع الحديوي. وتوفي حسن باشا عبد الرزاق في ١٩٠٧/١٢/٢٥.

لما الشيخ مصطفى ابته فقد ولد في أبو جرج مركز بني

مزار (مديرية للنيا في صعيد مصر الأوسط) دولا يعرف على وجه قاطع يوم مولده ولا شهره ولا سنة. وتدل القرائن وما تتداوله العائلة من أخبار وأحداث على أن مولده كان حوالي سنة ١٨٨٥ م. والتحق بكتّاب من كتّاب البلد... ثم يحد والده فارسله إلى الجامع الأزهر ليتلقى العلم فيه، وسنه بين العاشرة والحادية عشرة. وبدأ يمارس الكتابة الأدبية وقرض الشعر، وتشر مقالات في جريدة «المؤيد». ونظراً إلى الصداقة الحثية بين والده والشيخ محمد عبده، فقد نشأت العلاقة بين الإمام محمد عبده والشيخ مصطفى، ولما عاد محمد عبده من أوروبا، هنأ الشيخ مصطفى بقصيدة نشرت في مجلة «المنار» (١٩٠٣/١٠/٢٢).

وحصل الشيخ مصطفى على العالمية، وهي الدرجة النهائية في الدراسة بالأزهر، وتقدير الدرجة الأولى، وذلك في يوليو سنة ١٩٠٨. في أثر ذلك انتدب في ١١ أغسطس سنة ١٩٠٨ للتدريس في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه ما لبث أن استقال منها في ١٩٠٩/٣/١٦.

وقرر أن يسافر إلى فرنسا لأتمام دراسة اللغة الفرنسية التي كان قد بدأها في مصر في مدرسة عمل على إنشائها للشيخ عبد العزيز جلوبش. فسافر إلى فرنسا في يونيو سنة ١٩٠٩، وكان يرافقه في سفره الأستاذ أحمد لطفي السيد (باشا). وأمضى الشيخ مصطفى في باريس «ثلاث سنوات متتابعة، فلم يحد إلى مصر إلا في شهر يوليو سنة ١٩١٢. ولا شك في أن حياته في تلك السنوات قد خربت فيه كثيراً، وأنها كانت ذات أثر خطير في تاريخه». (الكتاب نفسه ص ٤٩). وقد كتب محمد كرد علي في مذكراته عن حياة الشيخ مصطفى في فرنسا فقال: «وسافر إلى باريس سنة ١٩٠٩، فتعلم

والسفوفه طوال أكثر من عشرين. وفي أوائل أكتوبر سنة ١٩١٥ عين موظفاً في المجلس الأعلى للأزهر، فلم يرق ذلك للأزهريين نظراً إلى تحجر الشيخ مصطفى ومفالاته الحرة في مجلة «السفوفه»، وازداد له عدواة لما أن عين سكرتيراً للمجلس الأعلى للأزهر، فاضطر بسبب دعاتهم إلى الاستقالة، لكنه ما لبث أن عدل عنها بتدخل من حسين رشدي باشا رئيس الوزراء.

ولما قامت ثورة سنة ١٩١٩ تألف الحزب الديمقراطي وكان أكثر رجاله من جماعة مجلة «السفوفه»، فكان فيه الشيخ مصطفى من الأعضاء البارزين النشيطين. وطلب إليه سعد زغلول أن يشترك في الوفد المسافر إلى فرنسا لمعرض قضية مصر على مؤتمر فرساي، لكن أسرته رفضت هذا العرض.

ولإيماعه من الأزهر، صدر قرار من مجلس الوزراء في ١٩٢٠/٩/٤ بتعيينه مفتشاً بالمحاكم الشرعية.

وفي أواخر عام ١٩٢٧ عرض عليه أن يتقل من تفتيش المحاكم الشرعية إلى وظيفة أستاذ مساعد للفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية، فقبل إليها من أول نوفمبر سنة ١٩٢٧.

ثم صار أستاذاً ذا كرسي للفلسفة الإسلامية في أول أكتوبر سنة ١٩٣٥، وظل في هذا المنصب حتى ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حين عين وزيراً للأوقاف في وزارة يرأسها محمد محمود باشا. واستمر وزيراً للأوقاف من ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ حتى يونيو سنة ١٩٣٨. ثم أعيد تأليف وزارة محمد محمود في ٣٨/٦/٢٥ بقي فيها وزيراً للأوقاف مرة ثانية إلى ١٧ أغسطس سنة ١٩٣٩. ثم تألفت وزارة حسن باشا صبري في ٢٨ يونيو سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة ثالثة. وتألفت وزارة حسين صبري في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٠ فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة رابعة لغاية ٣١ يوليو سنة ١٩٤١. ثم سقطت وأعيد تأليفها في اليوم نفسه، فدخل وزارة الأوقاف مرة خامسة إلى ٥ فبراير سنة ١٩٤٢. وفي سنة ١٩٤١ منح رتبة الباشوية، وكان قد منح رتبة البكوية من الدرجة الثانية في ٧ فبراير سنة ١٩٣٧. وتألفت في ٩ أكتوبر سنة ١٩٤٤ وزارة أحمد ماهر فدخل فيها وزيراً للأوقاف مرة سابعة. وتألفت على أثرها وزارة محمد فهمي الترقاشي في أول مارس سنة ١٩٤٥ فصار فيها وزيراً للأوقاف مرة سابعة، وبقي فيها إلى أن عين شيخاً للجامع الأزهر في ٢٧ ديسمبر سنة ١٩٤٥.

الفرنسية، وحضر دروس الأستاذ دركهليم في الاجتماع، ودرسوا في الآداب وتاريخها. وفي سنة ١٩١١ تحول إلى مدينة ليون ليشتمل مع الأستاذ كوارل لامير في دراسة أصول الشريعة الإسلامية. وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ جويلو في تاريخ الفلسفة ودروساً في تاريخ الأدب الفرنسي. وتولى تدريس اللغة العربية في كلية ليون مكان مفرسها الذي كان قد نذب للتدريس في الجامعة المصرية.

وجاء في ملف خدمته بالحكومة المصرية ما نصه: وكُلف، أثناء إقامته بمدينة ليون، بالتدريس بدلاً من جناب الأستاذ فييت، الذي كان متنبأاً للتدريس بالجامعة المصرية القديمة. وقد أعد رسالة للتقدم بها لامتحان الدكتوراه في الآداب موضوعها الإلهام الشافعي، أكبر مشرعي الإسلام. وقد أخرج بالأشراك مع المسو برنار ميشل ترجمة دقيقة بالفرنسية لكتاب الشيخ محمد عبده موضوعه «المقيدة الإسلامية».

وعاد من جديد إلى فرنسا في ١٩١٢/١٠/١٢ فقام في باريس وفي ليون بخاصة. وفي ١٩١٤/٢/١٩ أصيب بحالة بسيطة من حالات السل، فدخل مستشفى للأمراض الصدرية في ضواحي ليون. واتصرف إلى تغيير مذكراته اليومية يودع فيها ذات نفسه ودخائل حياته وحواشي يومه. وفي هذه الأثناء بدأ يكتب مقالات (بمنون) وصفحات من سفير الحياة.

لكنه لم ينشر من مذكراته، هذه إلا صفحات قليلة أثناء حياته، وتركها مخطوطة لدى أسرته بعد وفاته. ولم ينشر أعزاه علي عبد الرزاق هذه للمذكرات لأنه رأى أن ذلك حق خالص لأولاده وذريته (ص ٥١ من مقدمة كتاب «من آثار مصطفى عبد الرزاق»). وروى مرود أكثر من ٣٥ عملاً على وفاته لم ينشروا أحد من أولاده حتى الآن، وهو لم يدهر إلى الأشف الشديد. ولو كنت علمت بوجودها أثناء حياته لتلطفت إليه ودفعت إلى نشرها كما فعلت مع كتبه وتهدد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الذي لولاي لظل حبيس المخطوط حتى الآن.

واستمر في المستشفى إلى أواخر عام سنة ١٩١٤ حين اضطر إلى العودة إلى مصر بعد قيام الحرب العالمية الأولى في يوليو سنة ١٩١٤ وعودة معظم المصريين المقيمين في أوروبا.

ولما عاد إلى مصر أخذ يكتب مقالات أدبية في مجلة

٢- فيلسوف العرب والمسلم الثاني، ط١، القاهرة، سنة ١٩٤٥.

والكتاب الأول ويشتمل على بيان لمنازع الفريسيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الفريسيين كآسيا قد صعدوا إلى استخلاص عناصر اجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكشفوا عن اثرها في توجيه الفكر الإسلامي. (من مقالة الطيعة الأولى). أما الشيخ مصطفى فريخ إلى منهج آخر في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سلجته الأولى، ويتبع مدلوله في ثانيا المصور وأسرها تطوره. وعليه بيان هذا المنهج، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال. وقد أضاف إلى هذا «التمهيد» وضميمة في علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هي لا تعدل أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد.

والجديد في هذا المنهج هو تلمس الفلسفة الإسلامية في أصول الفقه. ولهذا نراه يتبع «الراه» - أي الاجتهاد - في الفقه منذ عهد النبي حتى الشافعي. ومن البين أن الاجتهاد في الفقه لا شأن له بالفلسفة بل بالمعنى المحدود المفهوم والمفرد عليه بين الملتفتين بالفلسفة. وقصاري أمره أن يكون من أبواب «فلسفة الفاتن»، أو بحثاً في المنهج المستخدم في استنباط الأحكام الفقهية.

لما الكتاب الثاني فيحقق بعض الجوانب المتصلة بحياة الكندي والفارابي وابن الهيثم.

#### مراجع

- «من آثار مصطفى عبد الرزاق: صفحات من سفر الحياة، ومذكرات مسافر، ومذكرات مقبم، وآثار أخرى في الأدب والإصلاح»، صدرها بنية عن تاريخ حياته: شقيقه علي عبد الرزاق، مع مقالة بقلم طه حسين. دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ في ٥٠٧ ص.

#### دعاة التنوير وعائلة التوزيع

Justice commutative et Justice distributive

في المقالة الخامسة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يميز

وتوفى في يوم السبت ١٥ فبراير سنة ١٩٤٧، ودفن بمقابر الإمام الشافعي في مدفن الأسرة في اليوم التالي.

وقد تلمذت عليه طوال أربع سنوات في كلية الأدب بالجامعة المصرية من أكتوبر سنة ١٩٣٤ حتى أبريل سنة ١٩٣٨.

كان الشيخ مصطفى عبد الرزاق للكل الكامل للفضيلة والمروءة والإنسانية. وكان كثير الإحسان، ولبق الطبع، عاباً للخير، يرضى طلابه والمتصلين به وكل من قصده أجل رعية، ويسعى لهم في قضاء ما يستطاع قضاءه من حوائجهم. وكان عالي النفس، حريصاً على كرامته، ينصف المظلوم من الظالم بحصافة وحزم.

أما في التدريس فكان يعتمد أساساً على النصوص والمتون، ويطلق في شرحها وفي استخراج ما تتطوي عليه. ولعل ذلك بتأثير نشأته الأزهرية. وهو منهج يدرب الطلاب على فهم عميق للنصوص أكثر مما يجهل للبحث المستقل وإبداء النظرات الشاملة وتلمس الآراء الجديدة. وعلى الرغم من إقامته الطويلة في فرنسا - أكثر من خمس سنوات - فقد كان نادراً ما يخرج بين المتلمذات الأوربية في البحث العلمي وبين الطريقة الأزهرية في التعليل بالنصوص. وحتى حين يعرض آراء الأوربيين في الفلسفة الإسلامية، كان يكتفي بالردود المناقشة، مكتفياً في الحاشية بعرض موقفه المحافظ الأقرب إلى المتقول. لقد كان محافظاً في لرائه العقلية، رغم أنه كان متفتحاً في آرائه الاجتماعية إلى حد بعيد، بل بعيد جداً بالنسبة إلى نشأته الأزهرية.

فهو من دعاة تحرير المرأة، ومن دعاة الديمقراطية. وهو يسخر من السخرية من رجال الدين الأزهرين، وما يترك فرصة حتى يتهمهم فيها بالجهل، والتفاني، والتمسك، والطمع في المال والتوسل بالفتوى لاجتلاب المنافع لدى أصحاب الجاه أو أصحاب النفوذ أو أصحاب الشركات والتجار ورجال الأعمال (راجع مثلاً صفحة ٤٧٤ - ٤٧٦)، ومحامتهم وطيشهم في تكفير الناس لشهوات في أنفسهم هم (ص ٤٣٠، ص ٤٣٤: «هذه كبار العلماء منصرفة إلى تكفير المسلمين في مصر»، إلخ).

ومؤلفاته في تاريخ الفلسفة الإسلامية كتابان:

١- «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٤٥.

تفسر عدالة التوزيع، بسبب تنوع الأموال التي يمكن تبادلها بين الناس؛ لكن أسوأها هي تلك التي تقوم في أن تأخذ دون أن تمطي في مقابل ما تأخذ، وأخطر أحوال هذا الضرب من فساد العدالة هو أن تأخذ من شخص آخر ما يحرمه من كل شيء، أعني حياته. أما تضحية النبات للحيوان، والحيوان للإنسان فهو- في نظر القديس توما- أمر طبيعي. أما قتل إنسان ظلياً فهو أبشع أنواع الظلم. صحيح أن هناك قتلاً مشروعاً، وهو الذي يحكم به القاضي المعلن بطريقة قانونية، إذ لا يحق لأي إنسان كتمان ما كان أن ينصب نفسه قاضياً، بل للمحاكم المشكلة بطريقة قانونية، معترف بها قانوناً هي وحدها صاحبة الحق في إصدار حكم الإعدام. هل شخص ارتكب جريمة يستحق عليها الإعدام *Sum. Theol. II<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, ad Resp. 63, 3 et Quodlib. X, qu 6, art. 1*.

### المعلم

Néant (F.) Nothingness (E.), Nichts (G), Nulla (I.)

المعلم انتفاء الوجود، ولهذا لا يتصور إلا بالوجود، وذلك بتصور الوجود أولاً ثم نفي هذا التصور بعد ذلك. ولهذا فإن تصور المعلم تصور حقيقي. صحيح أنني لا أستطيع تصور المعلم المطلق، بسبب بساطة وهو أن تصوري إياه معناه في الوقت نفسه وجودي أنا الذي أنصوره، وبالتالي هناك وجود هو وجودي أنا الذي أحول تصور علم مطلق.

ومشكلة المعلم أثرت في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر جداً، خصوصاً في المدرسة الإيلية، إذ قرر برونيتس أنه ليس هناك إلا الوجود، أما اللاوجود فليس بوجود. ومن ثم قالوا إنه من العلم لا ينشأ شيء، وتقرير عكس ذلك معناه القضاء على مبدأ العلية. وبمعنى هذا قال فلاسفة المصور الوسطى في أوروبا إذ قالوا إن الأشياء خلقت من العلم. أما التكلمون المسلمون فقالوا إن الله خلق العالم ولا من شيء<sup>٥٤</sup>. غير أننا لا نجد في الكتب القديمة عند اليهود والنصارى، ولا

في القرآن، التصوير: الخلق من العلم (أو ما يقابله في اللغات الأخرى)؛ وكل ما هالك عبارة ورتت في سفر المكابيين الثاني (أصحاح ٧ عبارة ٢٨) تقول إن الله خلق السموات والأرض وكل ما فيهما ولا من موجودات *οὐκ ἐξ ὧν* وإلى هذه العبارة استند بطرس الهرملي ومن بعده من آباء الكنيسة، من أجل تقرير

أرسطو بين نوعين من العدالة: عدالة التوزيع وعدالة التوزيع: الأولى تخص بالمبادلات بين الأفراد، والثانية تتعلق بتوزيع الثروة المشتركة في المجتمع أو الدولة بين أفراده. الأولى تتم بين فرد وفرد، والثانية بين الكل والأفراد للمؤلفين لهذا الكل.

وقد توسع القديس توما الأكويني في بيان هذا التمييز *In 1<sup>a</sup> Eth., Lect. 4<sup>a</sup> d. Piritta n. 927-937, pp. 308-311* وراجع أيضاً *Sum. Theologiae, I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, 61, 1 ad Resp.* فلاحظ أن الدولة حين توزع الخيرات بين أعضائها تراعي مركز الأفراد في الدولة. وهذه المراكز ليست متساوية، لأن كل مجتمع يتألف من بنية تراتبية كما أنه من طبيعة كل هيئة سياسية منظمة ألا يكون كل أعضائها في نفس المركز والمستوى. وهكذا الحال في النظم السياسية: ففي النظم الاستقرائي تحدد المراتب وفقاً للقيمة والفضل؛ وفي النظم الأوليغاركي، تقوم الثروة مقام النبالة، وفي الديمقراطية تحدد الخيرات التي يستمتع بها الأفراد مراتب هؤلاء. وهكذا نرى أن كل فرد في الدولة يتلقى من المزايا ما يتناسب مع المكانة التي يمتلكها إما بحسب نبالته، أو بحسب ثرائه، أو بحسب الحقوق التي استطاع اكتسابها. ومثل هذه العلاقات لا تقوم إذن على مساواة حسابية، بل كما يقول أرسطو على أسس تناسب هنسي. ويكون من الطبيعي حينئذ أن يحصل البعض على أكثر مما يحصل عليه البعض الآخر لأن التوزيع يتم وفقاً للمراتب. والعدالة تتحقق إذا حصل كل واحد على النصيب الذي تؤوله له مكانته.

أما في العدالة بين الأفراد بعضهم وبعض، فالأمر على خلاف هذا. إذ يتعلق بأن يرد كل واحد للأخر جزء ما توافقه منه. وهذه حال عمليات البيع والشراء، وهما النمط النموذجي للتبادل. والعدالة تقوم حينئذ في تنظيم عمليات التبادل بحيث لا يظن فرداً آخر في التبادل، بل يتلقى كل واحد بحسب ما أعطى الآخر. فالعدالة هنا مساواة حسابية *(Sum. Theologiae. II<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, 61, 2, ad Resp.)*.

والعدالة التوزيعية تفسد بالمحاباة: وليست المحاباة أن تخص أبناءك وأقربائك بالميزات؛ وإنما المحاباة هي أن تعين- مثلاً- أستاذاً فلائناً من الناس لأنه قريبك أو معسوك؛ لا لأن علمه يرضه هذا النصب.

وتفسر عدالة التوزيع بعوامل كثيرة أكثر من تلك التي

إلى التحدّد، الذي للوجود. وأخذ بقول اسينوزا أن لكل تحديد سلبه *Omnis determinatio est negatio*، لأن استعمال تصورات محددة يتضمن نفي صفات أخرى، لأن هذه التصورات لا يتحدّد معناها إلا بأضدادها. وهذا الارتباط بين السلب والوجود المعيني (الآنية: *Dasein*) هو تجلّ للسلب القائم جوهرياً والمقرّم للوجود المعيني.

ثم جاء برجسون فذهب إلى أن العلم وهم، نشأ عن كوننا ننقل إلى النظر العقل مسلكاً يستعمل في العمل. ذلك أن كل فعل إذا خيف إلى الحصول على موضوع محرم منه الإنسان، أو إلى إيجاد شيء لم يوجد بعد. وبهذا مثلاً غلاء، ونغشي من الحلاء إلى الللاء، ومن الغياب إلى الحضور، وما هو غير واقعي إلى ما هو واقعي. واللاواقعية هي سلبية خالصة بالنسبة إلى الأشياء الذي اندرج فيه انتباهنا، لأننا غافلون في وقائع ولا نستطيع الخروج منها. لكن إذا كان الواقع الحاضر ليس هو ذلك الذي نبهت عنه، فإتينا نتحدث عن الحلو من الثاني هناك حيث نشاهد حضور الأول، وهكذا نمير عا لدينا بحسب ما نود الحصول عليه. وهذا أمر مشروح جداً في ميدان العمل. لكن شئت أو أبيتا، فإتينا نحضّر بهذه الطريقة في الكلام والتفكير حين ننظر في طبيعة الأشياء مستقلة عن الفاعلة التي لها بالنسبة إيتينا. وهكذا نشأ وهم العلم، ويرجع إلى عادات استاتيكية يتخللها عقلنا حين يحضّر لفاعلنا في الأشياء. وكما أننا نمر بالثابت من أجل الوصول إلى المتحرك، فكذلك نستخدم الحلاء لنفكر في الللاء. إيتنا نغشي من الغياب إلى الحضور، ومن الحلاء إلى الللاء، بفضل الوهم الأساسي لفاعلنا. [راجع برجسون: «التطور الحائلي» ص ٢٩٦-٢٩٨، وراجع «الفكر والمتحرك» ص ١٢٢-١٢٤]. وفي إثره قال إدوار لوروا: «هل أي نحو كان، فإن فكرة العلم المطلق لا يمكن تصورها عقلياً ولا تحيلها بالحق. لأن العلم ليس شيء، لا بد من التفكير في شيء أو عدم التفكير مطلقاً، حتى إن الفكر في العلم لن يكون إلا علماً للفكره. (إدوار لوروا: «بحث في فلسفة أولى» ط ١، ص ٨٩. باريس سنة ١٩٥٦).

وعلى التقيض غمماً من برجسون جله هيدجر فأكد حقيقة العلم، فقال: «إن في تركيب السقوط *Verfallen*، كما في تركيب الاشتراع، يقوم العلم جوهرياً. وهذا العلم هو الأساس لإمكان الآنية الزائفة في سقوطها؛ وكل آنية زائفة هي في واقعها سقوط. والمهم *Sorge* هو في حقيقة يشيع في العلم

منهيب الحائلي. (كتب الآباء اليونان، نشرة ميبي PG ج ٢ عمود ٩١٣).

وقد تناول المتكلمون مشكلة العلم على النحو التالي: هل المعلوم هو لا شيء أو هو شيء؟ وقد اختلفت حيلها المتزلة، وأهل السنة: (١) يقال جميع المتزلة، باستثناء هشام ابن عمرو القوطي (المتوفى سنة ٢٢٦ / ٨٤٠م) إن للمعلومات أشياء [ابن حزم: «الفصل» ج ٤ ص ٢٠٢، ٢٠٧-٢١٠]. وكان أول من قال منهم بهذا القول الشحام (المتوفى ٢٣٦هـ / ٨٥٠م) [راجع الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص ١٥١، ٢٠٧-٢١١]. وقال أهل السنة والجماعة، أعني الأشاعرة، إن المعلوم ليس شيء.

أما عند الفلاسفة المسلمين فإتينا نجد في ترجحات مؤلفات أرسطو استعمال كلمة «الليس» في مقابل «الأي» للدلالة على اللاوجود في مقابل الوجود. ومن هذه الترجحات انتقلت الكلمة إلى الكندي (راجع رسالته «في حدود الأشياء»). لكن يبدو أن كلمة «الليس» قد هجرت فيما بعد، ربما تحت تأثير المتكلمين، وصار المستعمل لدى الفلاسفة المسلمين هو كلمة «المعلوم» بمعنى «العلم». يقول ابن سينا عن المعلوم: «المعلوم على الإطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد، فلا يوجد كشيء؛ وليس كذلك: الممكن، فإن فيه قوة، لذلك يوجد، ولولاها لما كان يوجد» (ابن سينا: «التعليقات» ص ١٧٦، نشرة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٧٣). ويقول عن إعادة المعلوم: «إعادة المعلوم لا تصح، فإنه لا يكون للمعلوم عين ثابت مشار إليه في حالة العلم حتى يمكن إعادة بعينه، بل إن كان فالذي يقال إنه أعيد هو مثل المعلوم، لا عينه» (الكتاب نفسه ص ١٤٩). وهو في هذا يرد على قول بعض المتزلة إن المعلوم موجود في الأعيان الثابتة [راجع شرح الجرجاني على «العقائد»].

أما في العصر الحديث فإن أول فيلسوف اعتم بمشكلة العلم هو هيجل؛ وقد تناولها خصوصاً تحت معنى السلب. ذلك لأنه قرر أن في كل موجود سلباً. وهو يربط السلب بالذات، إذ من طبيعة الذات أن تعود إلى نفسها (الوحي الذاتي) من خلال مقابلها، ولهذا يقول («مظاهر العقل»، ٢٠) إن الجوهر، بوصفه ذاتاً، هو سلب بسيط محض. ولهذا يقرر أيضاً أنه «لا شيء في السماء ولا على الأرض لا يحتوي في ذاته على الوجود والعدم» (والمعلق الأكبر التفسير الأول). وعنده أن «للعلم نفس التحدّد، أو بالأحرى نفس الانقراض

عذماً للعالم، أي إذا كان في إعداده يتجه صراحة إلى هذا العالم لكي يتكون كرفض للعالم. إن العلم يعمل في قلبه الوجود. لكن لماذا يفسر الاتباق هذا الرفض للعلم؟ ليس الملو، الذي هو مشروع ذاته من وراء... هو الذي يمكن أن يؤسس العلم، بل بالعكس: العلم هو الذي يوجد في جفن الملو ويقوم شرطاً له. (ص ٧٧ من ترجمتنا، بيروت، سنة ١٩٦٦).

ويتساءل (ق'، ف'، بنده) عن الأصل في العلم. إنه يرى أن الوجود ملء، متكمل. فمن أين جاء هذا الشق الذي هو العلم؟ ويجب بأن الشق الذي لولج العلم في الوجود هو الوحي (الشعور) الإنساني، أو الحرية لأن الإنسان بجوهره حر.

#### مراجع

- Hegel: Logik
- Bergson: L'Evolution créatrice, pp. 298- 322.
- Bergson: La Pensée et le mouvant, pp. 122- 124.
- Heidegger: Sein und Zeit, 58.
- Heidegger: Was ist Metaphysik?
- J.P.Sartre: L'Etre et le néant, pp. 46- 80.

#### المقل

يمكن تعريف العقل بعدة تعريفات:

اخفوه في المقام الأول: ملكة إدراك ما هو كل وضرودي سواء أكان ماعية أو قيمة.

ويشير عن نفس المعنى تقريباً بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو «ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لبلدي، كلية».

لكن مجرد والربط بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة، بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة. أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لجداً ضروري كلي.

ومن هنا أيضاً يمكن أن نحدد العقل بأنه وقوانين الفكر

شيوعاً شاملاً. وهكذا فإن المهم هو وجود الآتيه، يعني، بوصفه اشتراطاً مفقوداً به، الوجود أساساً للعلم (وهذا الوجود أساساً هو نفسه عدم). ومعنى هذا أن الآتيه بما هي كذلك خلقة، إذا صح تعريفنا الوجودي للخلقة بأنها الوجود أساساً للعلم.

والعلم، بالمعنى الوجودي، ليس له أبداً طابع عدم الحصول، حيث يتفحص شيء بالمقارنة مع مثل أعلى موضوع لكنه لم يتحقق في الآتيه. بل الأولى أن يقال بأن وجود هذا الموجود هو معلوم بوصفه اشتراطاً، وهو عدم قبل أي شيء من الأشياء التي يمكنها أن تسترعاها وفي الغالب تحصلها. ولهذا فإن هذا العلم ليس شيئاً يتحقق في الآتيه مصادفة، ويلحق نفسه بما كسفة غامضة يمكن الآتيه أن تتبناها لو قامت بمجهود كافٍ.

وعلى الرغم من هذا، كان المعنى الانطولوجي لعدم Nichttheit هذا العلم الوجودي لا يزال غامضاً. لكن هذا نفسه يصدق أيضاً على اللغمية الانطولوجية: «ليس» nicht بوجه عام. صحيح أن الانطولوجيا والمطلق اقتضا الكثير من «ليس»، وهذا جعلوا إمكانية مرتبة على نحو متقطع؛ لكنها هي نفسها لم يكشف عنها انطولوجيا. لقد التفت الانطولوجيا بـ «ليس» واستخدمتها. لكن هل من البين أن كل «ليس» تعني شيئاً سلبياً بمعنى النقص؟ وهل انجابتها يستفد بكونها تؤولف ومروراً فوقه شيء؟ لماذا يتخذ كل ديالكتيك ملاذاً له في السلب، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يأتي بأسباب ديالكتيكية لهذا النوع من الشيء، أو حتى يصوغ منه مشكلة؟ هل جعل أسد من المصدر الانطولوجي للعلم مشكلة، أو قبل ذلك، بحث في الشروط (الأحوال) التي على أساسها يمكن إثارة مشكلة الـ «ليس» وليستها وإمكان عدها؟ وكيف يمكن العثور على هذه الشروط (الأحوال) دون اتخاذ معنى الوجود بعامة موضوعاً وإيضاحه؟ (هيدجر: الوجود والزمان» § ٥٨ ص ٢٨٥-٢٨٦)

والذي يكشف عن العلم في الوجود هو الفلق.

وفي إثر هيدجر جاء سارتر في كتابه «الوجود والعلم» (القسم الأول، الفصل الأول § ٥-٣) وانتهى إلى أن العلم هو الأصل في الحكم السلب لأنه هو نفسه سلب. وهو يؤسس السلب كعلم، لأنه هو السلب بوصفه وجوداً. والعلم لا يمكن أن يكون علماً، إلا إذا اتعلم صراحة بوصفه



وهذان المعاني يستبدل بها الآن: المعاني العقلية *intui-tion intellectuelle*، والمعاني التجريبية *empirique* (راجع كوفيه *Caviller: Traité de Philosophie*، ص ٤٢).

والقديس توما يقول إن العقل النظري والعقل العملي ليسا ملكتين متميزتين، وإنما يتميزان بالغايات التي يهدفان إليها.

٣- ويشير الفارابي إلى استعمال اللفظ «العقل» عند الجملين، ويقصد بهم المتكلمين من رجال الدين والفقهاء، وذلك حين يقولون: إن هذا يوجب العقل، أو ينفيه العقل- فإنهم يمتنون به: المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يستوونه: «العقل» (الكتاب نفسه، ص ٨٩).

والعقل بهذا المعنى هو ما يسمى في الفرنسية *le bon sens* وفي الإنجليزية *common sense*، وهو الذي وصفه ديكارت في بده «مقاله عن المنهج» فقال إنه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس».

٤- والعقل عند أفلاطون، وكذلك عند أرسطو، قوة أو ملكة أو جزء من النفس، ويتميز بين سائر قوى النفس التي هي الإحساسات والحيل والشهوة والانفعال. ويميزان بين النفس والعقل أحياناً، على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة وكل ألوان النشاط الحيوي، بينما العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير. وفي هذا اللجال يستخدم أرسطو التعبير «النفس الناطقة» للدلالة على العقل. وهذا عينه نجده بعد ذلك عند ديكارت، بيد أنه يدرج بين وظائف العقل: الإحساس، والتخيل، والانفعال، والشهوة. وبالمثل يقول لوك إن للعقل قوى مختلفة للمعرفة، ليس فقط قوة الفكر المجرد والبرهنة، بل وأيضاً الإحساس والتخيل، والإرادة. وفي نفس الاتجاه سار هيوم فقال: «لا شك في أن العقل مزود بقوى وملكات عديدة، وأن هذه القوى متميزة بعضها عن بعض».

هو محمد برونشيج («كتابات فلسفية» ج ٢، ص ٨٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٥٤) ثلاث وظائف للعقل هي: (أ) التجريد والتصنيف؛ (ب) التفسير؛ (ج) التنظيم.

٦- ويستعمل كنت العقل *Vernunft* بمعنيين أحدهما

الضرورية الكلية. والسؤال عن ذلك هو: هل هذه القوانين مستمدة من التجربة، أو هي سابقة عليها مفروزة في طبيعة العقل؟ بالأول قال التجريبيون: مثل لوك وهيوم؛ وبالثاني قال أفلاطون، وديكارت وكنت، وهيكل.

وسؤال آخر.. هل هناك عقل كلي، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية، وإن انحلت في كيفية إدراكها؟ وهنا نجد من يقول: مثل هيكل- بوجود عقل كلي واحد، وإن التاريخ ليس إلا معرض تحلي هذا العقل الواحد.

٢- والعقل بوصفه ملكة، يتسم عند المشائية بعلمة إلى عقل نظري، وعقل عملي. وقد عرفها الفارابي بدقة فقال:

«العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع - لا يبحث ولا بقياس- العلم اليقيني بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشياء هذه المقدمات. وهذه هي التي منها ينشأ فنيصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا يصنع انسان.. وهذا العقل قد يكون بالقوة، عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي استعداده لاستنباط ما بقي. وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره» (الفارابي: «مفصوص متزعة» ص ٥٠-٥١، بيروت سنة ١٩٧١).

والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البسيطة فقط.

أما والعقل العملي فهو قوة بما يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، ومن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة. مقدمات يمكن بها التعرف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا. وهذه المقدمات بعضها تصير كلية يغطي تحت كل واحدة منها أمر، مما ينبغي أن يؤثر الإنسان أن يشق عليه من الأمور التي لم يشاهدها. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل. ويتزايد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أستان الإنسان في عمره (الكتاب نفسه، ص ٥٤-٥٥).

والمقل يكون نظرياً إذا تعلق بالمبادئ القليلة للمعرفة، ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادئ القليلة للعمل أو الفعل.

وهنقد العقل للمحض هو الفحص عن حدود المعرفة العقلية للمحض، وهذا الفحص هو الذي يجنبنا الوقوع في الدوجماتية الفكرية.

٧. لكن العقل Vernunft عند هيجل يتخذ معنى مختلفاً تماماً: إنه الهوية بين الفكر وبين الوجود.

وهو في «التمهيد» Propädeutik وفي «دائرة المعارف» يفهم العقل بمعنى أنه الحقيقة في ذاتها وبلذاتها؛ أما في «ظواهريات العقل» فإنه ينظر إلى العقل من حيث يتجلى في تاريخ المعرفة. وهو الثمرة الأولى لتوسط الضمائر بين بعضها وبعض، هذا التوسط الذي يوجد كلية الشعور بالذات. يقول هيجل في «التمهيد»: «العقل هو التوحيد الأعل بين الشعور وبين الشعور بالذات، بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات. إنه اليقين بأن تمجيداته موضوعية أي تمجيدات لمعية الأشياء كما أنها أفكارنا نحن. إنه اليقين بالذات، إنه ذاتيته، كمانه الوجود والموضوعية، وهذا يتم في نفس الفكرة الواحدة» (نشرة لسنن، المجلد ٢١، ص ٢١٠) إن العقل يدل على مضمون ليس يوجد في امتثالنا فقط، لكنه يحتوي على ماهية الأشياء، التي هي بدورها من نتائج الأنا.

وفي «ظواهريات العقل» ينظر إلى العقل على أنه لحظة خاصة أو جزئية في تطور الوعي أو الشعور بالمعنى الأوسع. إنه يناظر «شكل» (أو «صورة») الجوهر، لكن العقل هو ذلك الجوهر الذي يصير ذاتاً؛ ونصل إلى شكل الجوهر هذا حين يصبح الشعور بالذات كلياً، ويجعل في داخله عنصر المعرفة التي هي الهوية بين الوجود فـهـ. الذات والوجود للشعور. وهيجل في «ظواهريات العقل» (أو «الروح») يصف التاريخ الحسي، للوعي الإنساني. وفيه يقدر أن الانتقال من الشعور الباكر إلى العقل شبيه بالانتقال من كنيسة المصور الوسطى إلى عصر النهضة، والعصر الحديث.

٨. وفي مقابل العقل يضع برسون: الوجدان intuition؛ ويقرر أن العقل أداة العلم، بينما الوجدان أداة الفلسفة. إن العقل لا يدرك إلا الصبغي، والمتفصل، والكمي، والعدد، وما يوزن ويقاس، والمتجانس، وبالجملية:

واسع، والآخر ضيق محدود. والعقل بالمعنى الواسع يشمل Verstand، والعقل بالمعنى المحدود. والعقل بالمعنى الواسع هو ملكة المعرفة القليلة priori، وهو ينبوع القبل النسبي والقلي للمحض. ويتحقق في وظائف التفكير العقلية، وفي التصورات، والأحكام، وتصوراً في أسس للمعرفة.

إن العقل هو- بالمعنى المحدود، ومنتزاً من الذهن- هو الملكة العليا للمعرفة، وهو الذي يحقق الوحدة العليا للتفكير. إنه «ملكة المبادئ». وملكة وحدة قواعد الذهن تحت المبادئ. وهو لا يتناول التجربة، بل الذهن، كما يوجد المعارف التي يدرجها الذهن.

وكل معرفتنا تبدأ من الحواس، ومن ثم تنقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل. وليس فينا ما هو أسس من العقل لمعالجة مادة العيان وردعا إلى الوحدة العليا للتفكير (هنقد العقل للمحض» ط ١ ص ٢٩٨ ط ٢ ص ٣٥٥).

ويمكن تلخيص خصائص العقل، بالمعنى المحدود، عند كنت، فيما يلي:

لأنه موجه نحو ما هو عالٍ transcendent، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية؛

بطلانه ينشد الكلية (الشمولية)، وهو سعي لا ينتهي إلا عند اللامشروط المطلق؛

جسوللمعرفة التي يدعيها نفسه هي معرفة عن طريق المبادئ، وهي تختلف عن تلك المتحصلة عن طريق قواعد الذهن في أنه فقط بواسطة النشاط العقلي بعض الجزئيات يعرف أنها متضمنة في بعض الكليات، ويمكن استنباطها منها مباشرة. وبعبارة أبسط: العقل هو ملكة استنباط الخاص من العام.

حولاً كان العقل لا يعني إلا بالذهن وأحكامه، فإنه ليس على علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي.

أما الذهن Verstand فهو ملكة القواعد، لأنه يترفع إلى ربط كل ما هو معطى تحت قوانينه. وبوصفه عضواً فإنه ينبوع التصورات القليلة (المقولات) والمبادئ. وهو «ملكة» إيجاد الاستدلالات، أو تلقائية للمعرفة. وهو «ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي». والذهن هو ملكة التصورات والأحكام، والقواعد.

أو الواقع أو هو الإدراك المباشر لحقيقة أو واقعة ما.

ويطلق العيان بعدة معان متبينة، نحصر منها ما يلي:

٢- العيان الحسي *intuition sensible*: وهو الإدراك المباشر للمحسوسات، مثل إدراكي الألوان والأصوات الصادرة عن تفاعل أرقامها الحسية، وإدراكي لطعمها إذا ذقتها، ولرائحتها إذا شممتها، إلخ. والإحساس الخالص لا وجود له، بل كل إحساس يختلط بمعرفة سابقة.

ب- العيان التجريبي *intuition empirique*: وهو الذي يسميه الفارابي وابن سينا باسم: العقل المستفاد. وهو الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته، وقيل إجراء فحوص وتحاليل طبية.

٣- العيان العقلي *intuition intellectuelle*: وهو الإدراك المباشر-حسب براهين- للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن إجراء تجارب عملية عليها، مثل إدراك أن السدودلا متناه، وإدراك لا نهائية المكان والزمان.

٤- العيان التجنيزي أو الحسني *intuition divinatrice*: يحدث أحياناً في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لحمة ولامعة تطرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر بالبال فجأة الحل المطلوب، بعد محاولات عديدة غير مثمرة. وهذا نوع من العيان، الذي نستشعر فيه الحل ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب.

٥- الوجدان، وهو العيان اليتافيزيقي. وعبارة عنه تدرك الأشياء من الداخل، بنوع من المشاركة الوجدانية. ولهذا عرّفه «برجسون» بأنه «ذلك النوع من المشاركة الوجدانية العقلية الذي بواسطته نغذ إلى باطن شيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسج وحده، وبالتالي غير قابل للتصريح عنه». إنه نوع من الغريزة الموسسة المعسلة، إنه الغريزة وقد صارت نزوية، وإحبة لنفسها. وقد رأينا التعارض الذي وضعه برجسون بين العقل (← العقل) وبين الوجدان. وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة في حركتها الدائمة وتغيرها المستمر؛ وهو يدرك اللامتجانس، والمتوالي الكيفي، والمتصل، والمتداخل المتبادل، وما لا يمكن التنبؤ به؛ والحرة، والحياة.

المادة. وعلى عكس ذلك يسلك الوجدان: إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويعلمنا تشهد الصيرورة الخالقة. إن العقل يتجه دائماً نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، ولهذا لا يعطينا إلا معرفة جزئية؛ أما الوجدان فيدرك الأشياء تحت مظهر الملة، ويزودنا بمعرفة شاملة. ولهذا فإن العقل لا يتصور بوضوح إلا المنفصل والساكن الثابت؛ وبالجمله فإن «العقل يتميز بعدم فهم طبيعى للحياة». (التطور الخلق، ص ١٧٩).

مراجع

- F. Alquié: Solitude de la raison. Paris, 1966.  
E. Barbotin, J. Trouillard, R. Vernaux, etc: la crise de la raison dans la pensée contemporaine. Bruxelles, 1960.  
Brand Blanshard: Reason and analysis. London, 1962.  
L. Brunschvicg: Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vols. Paris, 1927, 2e éd. 1953.  
L. Brunschvicg: Ecrits philosophiques, t. 2, Paris 1954.  
E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der philosophie und wissenschaft der neueren Zeit, 4 vol. 1957.  
Ewing, A.C.: Reason and intuition, Oxford 1942.  
E. Husserl: Formale und transzendente Logik, 1929.  
A.E. Murphy: The uses of reason. New-York, 1943.  
E. Nagel: Sovereign Reason. Glencoe, Illinois, 1954.  
C. Perelman: Justice et raison. Bruxelles, 1963.  
B. Russell: Skeptical Essays. New York, 1928.  
J. Santayana: The life of reason. rev. ed. New York 1954.  
P. Thévenaz: La condition de la raison philosophique. Neu châtel, 1960.  
Walsh, W.H.: Reason and Experience. Oxford, 1947.  
A.N. Whitehead: The function of reason. Princeton, N. J. 1929.

العيان

العيان intuition بوجه عام هو الرؤية المباشرة للحقيقة

ويميز كنت أيضاً بين عيان باطن. *innere Ansch.* وهو عيان باطنا وأحوالنا الباطنية» («نقد العقل المحض»، الحساسية للتعالية، بند ٦ب) وبين العيان الخارجي الذي هو العيان الحسي.

والعيان المحض عنده هو الخالي من الإحساس، ولا يحتوي إلا على شكل الحساسية، وهو ينشأ من قانونية الوعي المعاني، وهو ضروري وكلي، وقبلي، وأصيل، وشرط للعيان التجريبي. بيد أن العيان المحض لا يتناول الأشياء في ذاتها، وإنما يتناول فقط شكل إدراكنا للأشياء، شكل الظاهرة. «بيد أن العيان المحض ليس تصوراً كلياً أو منطقياً تحت يدرك كل ما هو حسي، بل هو نوع خاص تحت يدرك ما هو حسي». ولهذا يحتوي على تصوري المكان والزمان». وهو يسبق موضوعات الإدراك.

ويميز هيرل بين عيان للماهيات *Vesenschau* وبين عيان المقولات *Kategorien-schau*. الأول يدرك للماهيات للحضة للمعطاة لهذا العيان. أما عيان المقولات فهو عيان بعض المحتويات غير الحسية، مثل التراكيب والأعداد.

والعيان عند ديكارت فعل بسيط وحيد، بمكس القول المنطقي فإنه مؤلف من سلسلة من الأعمال العقلية. والعيان، عند ديكارت، هو الذي يدرك الطبائع البسيطة، والملاقات المباشرة بين هذه الطبائع. وللعيان استند ديكارت ثلاث خصائص: (أ) أنه فعل تفكير محض، في مقابل الإدراك الحسي؛ (ب) أنه معصوم من الخطأ، لأنه أبسط من الاستنباط؛ (ج) وأنه ينطبق على كل ما يمكن أن يقع تحت فعل بسيط للفكر.

أما كنت فيستعمل كلمة العيان *Anschauung* بثمان عدة: عيان عقلي، وعيان تجريبي، وعيان محض. فالعيان العقلي هو ذلك النوع من العيان الذي يدعي البعض أن بواسطته يمكن إدراك الحقائق القائمة خارج إطار التجربة الممكنة. وكنت يرفض هذا النوع من العيان. ولكنه يقر بالعيان التجريبي وهو الذي يتم بواسطة الحسية ويتعلق بموضوعات عن طريق الإحساسات. أما النوع الثالث، وهو العيان المحض، فهو الذي لا يوجد فيه شيء يتسبب إلى الإحساس؛ ويتم على نحو قبلي *a Priori* كشكل من أشكال الحساسية، وبدون موضوع واقعي للحس.





## الغائية (مبدأ)

### Finalité

الغائية هي تطابق مجموع من الأشياء أو الأحداث مع غاية معينة، فغائية تركيب جسم الإنسان هي تطابق أعضائه ووظائفها مع الغاية منه وهي الحياة.

والغائية، بوصفها مذهباً، تدل على التزعة إلى تصور غايات للموجودات تتجاوز مجرد وجودها المباشر.

ومبدأ الغائية يعبر عنه في الفلسفة بالصيغة: «كل فاعل يفعل من أجل غاية» *omne agens agit propter finem*. وهذا المبدأ ينظر إليه بوجه علم على أنه مبدأ بلجي، يدرك مباشرة بالعيان دون حاجة إلى برهان. وقد أكد أرسطو بقوله: «ولا شيء يحدث عبثاً» *οὐδέν μάταιον* (في السماء م<sup>١</sup> ف<sup>٢</sup> ص ٧١ ٣٣١).

ويعبر عن الغائية أيضاً «بمبدأ العلة الكافية» الذي أكدته لبتس (راجع § 32-39; Théodicée, § 7-8; Principes de la nature et de la grâce, § 7) ومفاده أنه «لا يحدث شيء بدون سبب» (مؤلفات لبتس، نشرة جرهرت Gerhardt ج٧ ص ٣٠٠ وما يليها) وعبارة لبتس هي: «une raison suffisante pour qu'une chose existe (= سبب كافٍ كما يوجد شيء)». ويوضح هذا المبدأ في كتاب «ميتافيزيقيا» هكذا: «ولا يمكن واقعة أن تكون حقيقية أو موجودة ولا أي حكم صحيحاً، إلا إذا كانت هناك علة كافية تفسر لماذا كان الأمر هكذا وليس على نحو آخره» (ميتافيزيقيا، بند ٣٢).

ويرى كنت في «مبدأ العلة الكافية»: «الأساس في التجربة الممكنة، أعني المعرفة الموضوعية للظواهر، فيما يتعلق بحلولها في الزمان» («نقد العقل المحض» ط<sup>١</sup> من ص ٢٠١ / ط<sup>٢</sup> ص ٢٤٦). ويقرر أنه «صحيح بدون استثناء فيما يتعلق بكل الأشياء بوصفها ظواهر في المكان والزمان، لكنه لا يصدق بالنسبة إلى الأشياء في ذاتها» (نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت ج ٢ ص ٢١٣).

ويحتل مفهوم «الغائية» في علم الحياة في الفيزياء مكانته تلك منذ عهد أرسطو، الذي أكد هذا المبدأ في كتبه في الحيوان (راجع تفصيل ذلك في المقدمة التي صغرنا بها نشرتنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «أجزاء الحيوان» لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٨) وظل رأيه هذا سائداً في العصر الوسيط - الإسلامي والمسيحي على السواء - إلى عصر النهضة. لكنه حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بفضل تقدم الفيزياء وعلوم الحياة، أن هوجم مبدأ الغائية لصالح مبدأ الآلية *mechanisme* في الطبيعة. . وبدأ هذا الهجوم ديكارت في الفيزياء، وما لبث أن امتد إلى علوم الحياة على يد بونيه Bonet وهالر Haller لكنه استمر يؤيده بيولوجيون كبار مثل هارفي Harvey واشتال Stahl.

لكن تحت تأثير المذهب الوضحي انصرف العلماء عن القول بالغائية. وجاء مذهب التطور فاستبعد مبدأ الغائية من ميدان علوم الحياة، وسيطر على النظر العلمي في هذه العلوم التصورات الآلية للنادية للحكمة. ونجلى ذلك عند روبرت هاكل Haeckel ولوب Loeb ورايو Raboud.

وفي أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن جاء دريش

الأكوييني في الفلسفة المسيحية، وعلى أساسها قام برهانه أو طريقه *vin* الخامس على وجود الله. وقد امتد بها توما إلى الموجودات غير الماقلة. لكن جاء أوكام *Ocam* فقصر الفاتية على الكائنات الماقلة وحدها، وشك في إمكان وجودها بالنسبة إلى الكائنات غير الماقلة. (راجع كتابه، *Sommalae* in *libros physicarum*, 2, 6).

وفي عصر النهضة الأوروبية نجد جورراندت *Bruno* وكامبلان يؤكدان الفاتية في الطبيعة.

لكن جاء كل من فرانسيس بيكون وديكارت فاعتبرا الفاتية أمراً من أمور الإيمان، لامن أمور الفلسفة والعلم. ولهذا طالباً باستبعاد استخدام العلل الفاتية في الضعير العلمي.

وسار في نفس الاتجاه اسبينوزا، فأكد أن كل العلل الفاتية هي تخيلات انسانية (*Ethica*, P. I, appad) *Hume*، *na figmenta*.

وعلى العكس جاء ليبنتس فأكد الفاتية من جديد وأخضع لها الآلية إخصاباً تاماً. وقال بفكرته المشهورة في «الانسجام الأزلي» الذي عوجه أوجد الله انسجاماً سابقاً بين كل الموجودات في الكون. وقرر أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وبالتالي تسوده غاتية مطلقة، أو بما في إرادة الله من خير وما في قدرته من قوة لإبداءه، نشأ هذا الكون (راجع «*المونودولوجيا*»، بنود ٣٣-٣٥).

أما موقف أمانويل كنت فيتجلى في معالجته للحجة الفاتية لإثبات وجود الله - فراجع رأيه تحت مادة: كنت.

وفي خلال القرن التاسع عشر نجد حملة شعواء على الفاتية لدى شوبنهاور (راجع كتابنا عنه) وإدورد فون هرتن.

### أبو حامد الفزائي

#### لوحة حياته

السنة الهجرية: ٤٥٠ (= سنة ١٠٥٨ - سنة ١٠٥٩ ميلادية): ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الفزائي الطوسي، حجة الإسلام و زين الدين، في مدينة طوس التي كانت ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، وكانت تتألف من مدينتين توأمتين هما الطابران ونوقان، وكانت نوقان أكبر في القرن الثالث، أما في الرابع وما بعده

*Drinac* ورشيه *Richet* وريتانو *Rignano* وكوينو *Casert* فوضوا مكان الفاتية مبدأ الحيوية *vitalisme* وهو وسط بين الفاتية والآلية المادية. إذ قرر مبدأ الحيوية أن الحي لا يمكن أن يكون مجرد ناتج لموامل وعناصر ميكانيكية: كيميائية وفزيائية.

### الفاتية (الفلسفة)

#### Teleologie

الفلسفة الفاتية هي الباحة في الفاتيات النهائية للعالم ككل وللموجودات كأفراد.

وتقوم على أساس القول بأن الكون، أو بعض أجزائه على الأقل، يتجه نحو تحقيق غاية معلومة.

وعلى الرغم من أن الاصطلاح *Teleologie* حديث، ابتكره فولف في القرن الثامن عشر، فإن للمفهوم قديم، نجده خصوصاً عند أفلاطون في *محاوره* و«*فيدون*» (ص ٩٨ ب وما يتلوها). وبعد ذلك نجد عند أرسطو تأكيداً لوجود غاية للكون. وعنده كذا عند أفلاطون، أن غاية الكون هي الخير. (راجع وما بعد الطبيعة) لأرسطو م<sup>١</sup> ف<sup>٢</sup> ص ٩٨٢ ب ٤-٧) وحين قرر أن العالم يتحرك بشق للمحرك الأول (وما بعد الطبيعة) م<sup>١٢</sup> ف<sup>٢</sup> ص ١٠٧٧-٣٧٧. والفاتية شعور كل ما يجري في الطبيعة. (راجع ما قلناه في: مبدأ الفاتية). ويقرر أنه ليس المصدف أو البخت هي التي تتحكم في أحداث الطبيعة (وأجزاء الحيوان) لأرسطو م<sup>١</sup> ف<sup>٢</sup> ص ٦٤٥ أس ٢٣-٢٥).

وفي مقابل أفلاطون وأرسطو اللذين أكدنا الفاتية في الكون والحيطة، نجد ديموقريطس وأبيقور ولوكرتيوس يتكرونها تماماً، ويردون كل المحاولات إلى الاتفاق (الصدفة) والبخت. وحتى «الاحتراف» (الليل) *Climmen* الذي أتى به أبيقور لا ينطوي على أية غاتية. (راجع لوكرتيوس: «في طبيعة الأشياء» م<sup>١</sup> الأبيات ١٠٧١-٢٣).

لكن علقت للفاتية مكانتها في الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. وأصبحت من الحجاج الرئيسية لإثبات وجود الله. ويظهر هذا جلياً عند الفلأوي وابن سينا، في الفلسفة الإسلامية، وعند توما



الجوزي وسيطه، الصفدي، ابن كثير، السبكي ١٠٣/٤ - [١٠٤].

٤٨٥ هـ (١٠ من رمضان - ١٤ من أكتوبر سنة ١٠٩٢ م) قُتل نظم الملك، قتل شاب من الباطنية.

وفي ١٥ من شوال مات ملكشاه.

٤٨٦ أو ٤٨٧ هـ أفتى الغزالي ضواء ليوسف بن تاشفين بحقه في عزل الأمراء العصاة [ابن خلدون، تاريخه ج ٦ ص ١٨٧، بولاق سنة ١٨٧٤ هـ].

٤٨٧ هـ (في الحرم) شهد الاحتفال ببيعة الخليفة للمستظهر بالله.

٤٨٨ هـ (في رجب) بدأت أزمته الروحية التي استمرت ستة أشهر، أي حتى أوائل سنة ٤٨٩ هـ [والمفتد من الضلاله ص ١٢٧، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤].

- (في ذي القعدة) ترك التدريس في نظامية بغداد، وسلك طريق التزهد والانقطاع [ابن كثير والصفدي، هذا التاريخ - وذكر ترك التدريس ولم يذكر التاريخ: ابن عساکر، وابن الجوزي وسيطه، والذهبي، والسبكي].

- (في ذي الحجة) خرج إلى الحج واستأبب أخاه أحمد في التدريس بنظامية بغداد [السبكي ١٠٤/٤ - وذكر الحج ولم يذكر تاريخه: ابن عساکر، ابن الجوزي وسيطه، والذهبي]. هذا على قول من يجعلون الحج قبل الرحيل إلى دمشق، ولكن الغزالي في [والمفتد ص ١٣٠] ينص صراحة على عكس ذلك، إذ قال إنه رحل إلى دمشق ثم بيت المقدس والخليل ثم حج.

٤٨٩ هـ قدم دمشق وأقام بها مدة قصيرة.

ورحل من دمشق إلى بيت المقدس [والمفتد ص ١٣٠] وأخذ في تصنيف كتاب «الإحياء في القلص»، ثم أتمه في دمشق [والمستظم لابن الجوزي]. وفي بيت المقدس كتب «الرسالة القدسية في قواعد العقائد» وجعلها قسماً من ربيع العبادات في كتاب «الإحياء» وقد كتبها لأهل بيت المقدس، ومن هنا جاء اسمها. ومن القدس توجه إلى الخليل لزيارة مقام إبراهيم [والمفتد ص ١٣٠].

وهنا تقع الرواية الفاتلة بأنه زار مصر. قال الصفدي: وقصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه عزم منها على

فككت الطائران أكبر من نوقان. وكان بطوس قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد إلى جواره، وفي سنة ٦١٧ هـ (سنة ١٢٢٠ م) حوت جحافل المغول مدينة طوس تلحقاً لم تنهض منه بعد ذلك أبداً. وإنما نشأ بعد ذلك عمارة إلى جوار مشهد الرضا وقبر هارون الرشيد. ومن ثم ظهرت مدينة «مشهد» مدينة كبيرة منذ القرن الثامن، تحيط بها قبور عظيمة من بينها قبر الغزالي إلى شرقي ضريح الإمام الرضا، وقبر الفردوسي.

[ابن الجوزي، وسيطه وابن كثير، والسبكي ١٠٢/٤، وابن قاضي شهيد، والعيني - فيما يتصل ببلاد الغزالي - وياقوت ومسنوي، وابن بطوطة، ولوسترايخ وبلاد الخلافة الشرقية ص ٢٨٨ - ص ٢٩١، كمبردج سنة ١٩٣٠ - فيما يتصل بطوس].

قرأ شيئاً من الفقه في طوس على أحد بن محمد الراذكاني [الصفدي، السبكي ١٠٣/٤، العيني].

سافر إلى جرجان إلى الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعلق عنه «التعليقة» في الفقه [السبكي ١٠٣/٤]

رجع إلى طوس [السبكي ١٠٣/٤]

قدم نيسابور في رفقة جماعة من الطلبة من طوس، ولازم إمام الحرمين، ومن زملائه في الدراسة عليه: الكيا الهراسي (المتوفى في أول الحرم سنة ٥٠٤ هـ) وأبو المظفر الخوافي (المتوفى بطوس سنة ٥٠٠ هـ) [ابن عساکر، ابن الجوزي وسيطه، السبكي ١٠٣/٤].

٤٧٨ هـ (٢٥ ربيع الثاني) توفى إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبيد الله بن يوسف الجويني المولود في ١٨ من المحرم سنة ٤١٩ هـ (١٠٢٨/٢/١٢) م، ووفاته في ١٠٨٥/٨/٢٠ م.

بعد وفاته خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك [السبكي ١٠٣/٤، الذهبي، الصفدي]، فأنظر الأئمة وقهرهم، ولقي التنظيم من نظام الملك. والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره. [ابن عساکر، الذهبي، الصفدي، السبكي ١٠٣/٤].

٤٨٤ هـ (جمادى الأولى) توجه للتدريس بالمدسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك [ابن عساکر، ابن

إليها الغزالي هنا هي الأحداث السياسية والتتمة التي أحلها الباطنية وخطتها، وانتشال فخر الملك بالحرب ضدهم، وكان وزيراً لسنجر. وتذكر هنا بعض الأحداث السياسية التلويحية:

٤٩٠ هـ (٣ جمادى الأولى): انتزع سنجر مدينة نيسابور من عمه أرسلان لوغون أخيه السلطان ملكشاه. وجعل وزيره أبا الفتح علي بن الحسين الطغرثي ثم عزله سنة ٤٩٧ هـ، وفي ربيع الآخر سنة ٤٩٨ هـ فخر الملك علي بن نظام الملك الذي قتل سنة ٥٠٠ هـ، قتل أحد الباطنية كما قتل أبوه، وكان مقتله يوم عاشوراء. أما سنجر فقد أصبح حاكماً على خراسان منذ ٥١١ جمادى الأولى سنة ٤٩٠ هـ وأصبح سلطاناً في ٢٤ ذي الحجة سنة ٥١١ هـ واستقام أمره إلى أن أسره الفُزّ، ثم أفرج عنه وكاد يعود إليه ملكه، لولا أن عاجلته المنية في ربيع الأول سنة ٥١٢ هـ.

٤٩٨ هـ عين سنجر، في ربيع الآخر، فخر الملك علي ابن نظام الملك ووزيراً له في خراسان فألح على الغزالي في معلومة التدريس، «فلم يجد بداً من الإذعان، وعاد إلى التدريس في نظامية نيسابور لا في نظامية بندگان، إذ كان فخر الملك وزيراً في نيسابور لسنجر حاكم خراسان من قبل أخيه محمد بن ملكشاه [عبد الغافر الفارسي] وعنه نقل ابن عسكار، وابن الجوزي وسيطه، وابن كثير، والذهبي، والصفدي، والسبكي ١٠٨/٤].

ولم يجد أي مصدر إلى متى استمر الغزالي في التدريس بنظامية نيسابور، ونحن نعلم أن فخر الملك قد قتل أحد الباطنية في اليوم العاشر من المحرم سنة ٥٠٠ هـ فعمل الغزالي فكر بعد وفاته في ترك التدريس بنظامية نيسابور. «ثم عاد إلى بيته واتخذ في جواره مدرسة للطلبة وعانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين: من ختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب» [عبد الغافر الفارسي] وعنه نقل: ابن عسكار، والذهبي، والسبكي ١٠٩/٤].

٥٠٥ هـ (يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة ١٨ ديسمبر سنة ١١١١) توفي أبو حامد الغزالي بطوس، ودفن بظاهر قصبة الطائيران، ولم يعقب إلا البنات (ابن عسكار، ابن الجوزي وسيطه، الصفدي، الذهبي، ابن كثير.. الخ).

#### آلؤه في الفلسفة والتصوف

الغزالي مفكر ومتكلم وفقه وصوفي ولديه قدرة على

ركوب البحر للاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراکش... فبلغه نعي المذكور (أي نعي يوسف بن تاشفين)، فعاد إلى وطنه بطوس، وقال السبكي ١٠٥/٤: «فأرسل دمشق وأخذ يحول في البلاد فدخل منها إلى مصر وتوجه منها إلى الإسكندرية فلقم بها مدة؛ وقيل إنه عزم على المضي إلى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله، فبلغه موته؛ وقال الذهبي: «ثم قصد مصر، وأقام بالإسكندرية مدة، ويقال إنه قصد الركوب منها في البحر إلى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف... بين تاشفين، صاحب مراکش، فبينما هو كذلك إذ بلغ إليه نعي يوسف المذكور، فصرف عزمه عن تلك الناحية...» - وهذه الرواية زائفة كلها، لأن يوسف بن تاشفين توفي يوم الاثنين ٣ من المحرم سنة ٥٠١ هـ فهي تغرض إذ أن الغزالي كان في الإسكندرية سنة ٥٠٠ هـ. وجميع الروايات تؤكد أنه كان في تلك السنة في خراسان، وعلى وجه التخصيص في نيسابور للتدريس في نظاميتها. لهذا يجب عدم مسالة رحلة الغزالي إلى مصر والإسكندرية أسطورة زائفة.

٤٨٩ هـ (في أواخرها) عاد إلى دمشق من رحلته إلى القدس والحلقل. واحتفك بالثائرة الغربية من الجامع الأموي (السبكي ١٠٤/٤)، فكان يصعد للثائرة الغربية طول النهار ويفلق بلها على نفسه [والمقتلة ص ١٢٩ - ص ١٣٠] واستمر في دمشق حتى ذى القعدة سنة ٤٩٠ وصحب الفقيه نصر بن إبراهيم. وأتم كتاب «الإحياء» [والمقتلة ص ١٣٠].

٤٨٩ هـ (في الحجة أو أواخر ذي القعدة) تحركت فيه داعية الحج، فسافر إلى الحجاز [والمقتلة ص ١٣٠].

٤٩٠ هـ (في الشهور الخمسة الأولى منها) مَرَّ ببغداد في طريقه إلى خراسان. وهنا اجتمع به أبو بكر بن العربي في جمادى الآخرة [والمقاصد والمواصم] - راجع ومؤلفات الغزالي، الملحق رقم ١٨. ونزل وياط أبي سعيد التيسليوي المواجه لنظامية بندگان، ولكنه لم يستأنف التدريس بالنظامية. ولم يبق طويلاً في بغداد. على مضي منها إلى خراسان ودرس مدة بطوس، ثم ترك التدريس والمشاورة واشتغل بالمعبدة [السبكي ١١١/٤] وأثر العزلة وتصفية القلب للذكر، لكن حوادث الزمان ومهتات الميل وضرورات المعاش كانت تغير فيه وجه المراد وتشوش صفو الخلق، ودام على هذه الحال قرابة ٩ سنين [والمقتلة ص ١٣٠] وحوادث الزمان التي يشير

## - رده على الفلاسفة:

وقد خصص الغزالي للرد على الفلاسفة أهم كتبه في الفلسفة وهو «تهافت الفلاسفة».

وقد ألف هذا الكتاب - كما صرح في مقدمته - رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً ثبوت حقيقتهم وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالآلهيات، كاشفاً عن غوائل ملههم وغوراته (ص ٣٨ - ٣٩، طبع ببيروت، المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٦٢ ولى هذه الطبعة سنشير في كل ما يلي).

لكنه في الواقع لا يقتصر على الرد على «الفلاسفة القدماء» وحدهم، بل يرد أيضاً وفي أكثر القول على أقوال الفلاسفة المسلمين، خصوصاً ابن سينا، ويدوجه أقبل: الغزالي. لكن يبدو أنه ظن أن كل ما أن به ابن سينا والغزالي إنما جاء به من الفلاسفة اليونان ولم يغفروا بأراء خاصة بهما.

ويصرح الغزالي أيضاً بأنه في هذا الرد سيحكي «ملهمهم على وجهه» ثم يرد عليه بعد ذلك.

ويرجع من وراء هذا إلى أن بين «اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر، وإن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة من هذين العنطين اللذين لأجلهما بحث الأئمة المؤيدون بالمعجزات، - وأنه لم يلعب إلى إنكارهما إلا أشرفه يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المنكوسة» (ص ٣٩).

وعلى الرغم من قوله هذا، فإنه ينت آراء الفلاسفة - ولا يحد أيم يقصد - بأن بينها اختلافاً طويلاً، «وأن خطتهم طویل، ونزاعهم كثير وأراءهم متشعبة وطرقهم متباينة متنافرة». لهذا رأى أن يقتصر في رده على فلسفة أكبرهم، وهو أرسطوطاليس، فقال: «فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم، الذي هو الفيلسوف الطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وعلماهم بزعومهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أمواتهم، وهو رسطاليس. وقد رد على كل من قبله، حتى استأخذ الملقب منهم به وأفلطن الألهي»؛ ثم اعترض عن مخالفة أستاذه بأن قال: «أفلطن صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه» (ص ٤٠).

ويزعم الغزالي أن أرسطو والفلاسفة بامة ويحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين؛ وذلك في الأمور

الحجاج منقطعة النظر. لكنه ليس بصحيح مطلقاً ما يذهب إليه البعض من أن هجومه على الفلاسفة والفلسفة بعلمة كان له أثر في صرف المسلمين عن الفلسفة، وأية ذلك، أن كل فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازدهروا بعده، كما أن الفلسفة الإسلامية في المشرق تابعت مسيرتها القوية المحببة دون أن تبعاً بما قاله الغزالي، ويكفي أن نذكر اسمه: السهروردي المقتول، وفخر الدين الرازي في القرن السادس ثم الأبي والدواني وملاصدرا.

الغزالي والفلسفة:

بدأ الغزالي في قراءة كتب الفلسفة حوالي سنة ٤٨٤هـ - وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. فإخذ فكره يتغير مجراه، وسدنت له أزمة روحية، كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة. وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحر. وهو يحترف في «ميزان العمل» (ص ٢١٦، القاهرة سنة ١٩٧٦) بما لهذا الشك من فائدة حتى قال إن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يصبر ومن لم يصبر بقي في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للاستئناس إلا في الاستقلال.

وهذا الشك المنهجي الذي دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعته لكتب الفلسفة. وبلغ هذا الشك أوجه حوالي سنة ٤٨٧هـ. لكنه أحس بأنه لا يستطيع المضي في هذا الشك لأن طبيعته تميل إلى اليقين، ولأنه بعد دفاعه المجيد عن الإسلام ضد الباطنية بكتب: «المستظهر» - فضائح الباطنية؛ وكتاب: «حجة الحق» حتى أصبح حجة الإسلام، قد صار لزاماً عليه أن يؤدي دوره الجليل الذي أحس بأنه دوره الحقيقي ورسالته أصني الدفاع عن الإسلام، لا دفاع المتكلم أو الفقيه، بل دفاع المشارك في الفلسفة، فقاوم في ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصورها أصحابه من الأشاعرة ولقنه إلهاماً أستاذ أبو المعالي الجويني، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين، وبخاصة الغزالي وابن سينا. وسرعان ما تبين له التضارب بين هذه وتلك. فكان عليه، وهو المدافع عن الإسلام، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض لبيت تهاافتهم، فكان عن ذلك كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي ألفه في مستهل سنة ٤٨٨هـ - ومهد له بتأليف كتاب يشرح فيه آراء الفلاسفة بشكل موضوعي في أقسام الفلسفة الثلاثة: المتعلق، الطبيعيات، الإلهيات، وسماه باسم «مقاصد الفلاسفة».

٨ - في إبطال قولهم إن الأول موجود بسيط بلا مادية.

٩ - في تمجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

١٠ - في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع : لازم لهم.

١١ - في تمجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢ - في تمجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣ - في إبطال قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ - في قولهم إن السياه حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ - في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسياه.

١٦ - في إبطال قولهم إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.

١٧ - في إبطال قولهم باستحالة حرق المعاديات.

١٨ - في قولهم إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

١٩ - في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠ - في إبطال إنكارهم لبث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالذلات والآلام الجسمانية.

ويختتم الغزالي كتابه بالحكم على الفلاسفة في مواقفهم من هذه المسائل المشرين على النحو التالي :

١ - فهو يحكم على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل هي :

أ - قولهم بأن العالم قديم (أزلي أبدي) وأن الجواهر كلها قديمة.

ب - قولهم إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

ج - إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدنا معتقد كذب الأنبياء، وأهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة تمهيدًا لجهلهم الحق ونقيها. وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين. (ص ٢٥٤).

الالهية. لكنهم يوهمون الناس أن علومهم الهلالية متقنة البراهين مثل علومهم الحسية والمنطقية. ثم بين أن الاختلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

١ - وقسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كسميتهم صانع العالم - تعالى عن قولهم - جواهرهم مع تفسيرهم الجوهر بأنه : والموجود لا في موضوع أي العالم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يفهمه... ولست نخوض في إبطال هذا..

٢ - والقسم الثاني : ما لا يصلح مذهبه فيه أصلًا من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسول... كقولهم إن الكسوف القمرى عبارة عن انقضاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس... وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعها في المقتدين على دقيقة واحدة. - وهذا الفن أيضا لست نخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض (ص ٤١ - ٤٢).

٣ - والقسم الثالث بما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كاثول في حدث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه، دون ما عداه (ص ٤٢).

وهذا النوع الأخير من الآراء هو الذي يحل الغزالي في كتابه ونهات الفلاسفة بيان فساد. فتناول مذهبهم في الأمور التالية وحاول بيان تناقضها - وهي :

١ - إبطال مذهبهم في أزلية العالم.

٢ - إبطال مذهبهم في أبدية العالم.

٣ - بيان تليسهم في قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صُنع.

٤ - في تمجيزهم عن إثبات الصانع.

٥ - في تمجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الإلهين.

٦ - في إبطال مذهبهم في نفي الصفات.

٧ - في إبطال قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والتفصل.

- ١٢ - شفاء العليل في القياس والتماثيل  
 ١٣ - فتاوى الغزالي  
 ١٤ - فتوى ( في شأن يزيد بن معاوية )  
 ١٥ - غاية الضرر في دواية الدور  
 ١٥ - مقاصد الفلاسفة  
 ١٧ - معيار العلم في فن المنطق  
 ١٨ - مهملات الفلاسفة  
 ١٩ - معيار العقول  
 ٢٠ - عكس النظر في المنطق  
 ٢١ - ميزان العمل  
 ٢٢ - المستظهوري في الرد على الباطنية (=فضائح الباطنية)

- ٢٣ - حجة الحق  
 ٢٤ - قوراصم الباطنية  
 ٢٥ - الاقتصاد في الاعتقاد  
 ٢٦ - الرسالة القديمة في قواعد العقائد  
 ٢٧ - المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية  
 ٢٨ - إحياء علوم الدين  
 ٢٩ - المضنون به على غير أهله  
 ٣٠ - الوجيز في الفقه  
 ٣١ - للمقصد الأسفى في شرح أسماء الله الحسنى  
 ٣٢ - القسطاس المستقيم  
 ٣٣ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة  
 ٣٤ - كيميائي سماعات (باللغة الفارسية)  
 ٣٥ - أميا الولد  
 ٣٦ - نصيحة الملوك  
 ٣٧ - الرسالة اللدنية  
 ٣٨ - مشكاة الأنوار

٢ - وقاماما عنا هذه المسائل الثلاث: من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها - فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة. ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في القول. وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام؛ إلا هذه الأصول الثلاثة. فمن يبر تكفير أهل البدع من فرق الإسلام، يكفرهم أيضا به، ومن يتوقف عن التكفير، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث.

ويصرح الغزالي (ص ٤٥) بأنه في إسطاله لأراء الفلاسفة في هذه المسائل العشرين إنما يستعمل المنطق العقلي، ملتزما دائما بشرطه في صحة مادة القياس في قسم «البرهان» من المنطق، وما شرطه في صورته في كتاب «القياس»، وما وضعوه من الأوضاع في «اليساغوجي» و«قاطيفوريس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته.

#### مؤلفاته

في كتابنا: مؤلفات الغزالي، [ ط ١ القاهرة سنة ١٩٦١ في ٥٦٨ صفحة، ط ٢، الكويت سنة ١٩٧٧، أو في بيان عن مؤلفات الغزالي وخطوطها وما ترجم منها إلى اللغات الأخرى وما كتب عن كل واحد منها من دراساته فتحيل القارئ إليه. ونجيزها هنا بذكر أهم ما رجحنا أنه صحيح النسبة إلى أبي حامد الغزالي مرتبة بحسب تاريخ تأليفها:

- ١ - التعلية في فروع الملعب
- ٢ - المنحول في الأصول
- ٣ - البسيط في الفروع
- ٤ - الوسيط
- ٥ - الوجيز
- ٦ - خلاصة المختصر ونقلوه المختصر
- ٧ - المتحل في علم الجدل
- ٨ - مأخذ الخلاف
- ٩ - لباب النظر
- ١٠ - تحصيل المأخذ (في علم الخلاف)
- ١١ - المبادئ والمغايات

Λογος ζωοποιος (قول زرادشت). كذلك نجد في مخطوطات قمران نزعة زرادشتية واضحة.

٣- سجل الألوامية من خلال صاحب وحي أو خلص

وقد ازدهرت حركة الغنوصية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. وقد زعم بعض آباء الكنيسة (أوريغينس وهيبوليت خصوصاً) أن النزعة الغنوصية وليدة تزواج بين المسيحية وبين حركات روحية أخرى، أبرزها: اليونانية، والإيرانية، واليهودية. فذهب أدولف فون هرنك Ad.V.Harnack إلى أن المتصر الأجنبي فيها عن المسيحية هو اليونان، ووصف الغنوصية بأنها حركة تهلين حارٍ للمسيحية (تهلين = إعطاء صيغة هيلينية أي يونانية). ورأى ف. بوس W. Bousset أنه عنصر شرقي إيراني. وأيد الرأي الأول هانز ليزجيج H. Leisegang فقال إن الغنوصية ضرب من التفكير اليوناني الصوفي للمقلد للنحل؛ ذلك لأن «طريقة التفكير والنظر، والتركيب والتفكير، والشكل الباطن والبنية الروحية للمذاهب الغنوصية تتجلى أنها يونانية مزججة جزئياً بعناصر شرقية». H. Leisegang (1924) S. 5. وأكد الرأي الثاني ريتششتين-قنرآن والغنوصية هي الاستمرار الضروري للأديان الشرقية في شق المعمورة، والنقطة العليا لتطورها الفردي العليّ معاً... ومعنى ما هي الرحلة الأخيرة للهلينية أو الهلينية- R. Reit zenstein: Die hellenistischen Mysté- rien religionen, S. 69, 1927) يؤكد ريتششتين انتشار هذه النزعة في كل العالم الهليني: ذلك في التيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالألوهية، وفي طقوس أديان الأسرار، وفي فكرة «الناس الإلهيين» θεοι άνθρωποι عند فيلون اليهودي والقدّيس بولس.

وكل هذه الآراء تجعل من النزعة الغنوصية مزيجاً غير أصيل من أفكار دينية، متبينة الأصول، مما يجعلها تبدو كملعب تلفيقي. لكن جاء هـ. يوناس H. Jonas. وهو من تلاميذ مارتن هايدجر - في كتابه «الغنوصية وروح أواخر العصر القديم» (ج ١ سنة ١٩٣٤، ج ٢ سنة ١٩٥٤) فقرر أن الغنوصية ليست ثنوية إيرانية، ولا وحادية يونانية، ولا مزاجاً من كليهما، بل هي نزعة قائمة برأسها، فيها يتجلى فهم جديد تماماً للعالم وللمعرفة الإنسان لنفسه. وهي نزعة إلى انتزاع الصفة الدنيوية عن العالم، مما أسلف له في العالم القديم..

٣٩- المستصفي من علم الأصول

٤٠- المخذ من الضلال والمصحح عن الأحوال

٤١- الجامع المومع عن علم الكلام

٤٢- منهاج العابدين

مراجع

- Wensinck: La Pensée d'al- Ghazali Paris, 1935.
- Miguel Asin Palacios: Algazel: dogmatica, moral, ascetica: Zaragoza 1911.
- J. Obermann: Die Philosophie und religiöse Subjectivi- smus Ghazalis. Leipzig, 1921.
- Carra de Vaux: Ghazali.. Paris, 1902.

## الغنوصية

الغنوصية، من الكلمة اليونانية *Γνωσις* (= معرفة، عرفان)، ويمكن أن تترجم بـ «المعرفة» نزعة فلسفية دينية صوفية معاً. وصيت بهذا الاسم لأن شعارها هو: «بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الإنسان، أما معرفة الله فهي الغاية والنهاية» (٧٨، ٧٧؛ ٢٤، ٨٧). واهتمام الغنوصيين إتمامها بالكمال *τελειωσις*. ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص (=العرفان، للمعرفة). والخنوص يتم بوصفه عرفاناً بالإنسان، وهذا العرفان يقضي إلى عرفان الله. والعرفان بالله هو المؤدي إلى النجاة أو الخلاص، لأن الله هو الإنسان. ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إلهاً، وهذه المعرفة تؤدي إلى نجاة الإنسان.

وقد تنوعت اتجاهات أصحاب هذه النزعة، لكن يمكن اعتبار الخصائص التالية مميزة لها جميعاً:

١- الخلاص أو النجاة بوصفه معرفة الإنسان بذاته، وفيها تتحد الذات مع الألوامية اتحاداً جوهرياً.

٢- التوبة الدقيقة. والتوبة هي أساس الزرادشتية. وقد ثبت الآن بعد اكتشاف أوراق بردي نجح حملتي بالدليل القاطع تأثر الغنوصية بزرادشت، فأحد الكتب الغنوصية في هذه الأوراق (رقم ٩ بحسب ترقيم وتصفيف Pouch) عنوانه: «زرادشت»، ومؤلف سفر يوحنا المنحول يذكر العنوان:

وأ. هيلجنفيلد A. Hilgenfeld وأدولف فون هرنك A. v. Harnak.

ثم خطا البحث خطوة أوسع بإكتشاف كتابات أصلية للماتوية والمندائية، بعد بقائها فترة طويلة في ظل الاعتقال، وذلك حين كشف عنها م. ليزبارسكي M. Lidzbarski. واكتشفت نصوص ماثوية في موضعين متقابلين: في آسيا الوسطى (طرفان، سنة ١٩٠٤)، وفي مصر (في الفيوم، سنة ١٩٣١)، حيث اكتشفت كمية كبيرة من المخطوطات. وقد كان نشرها بطيئاً جداً، ولا يزال دون التمام حتى اليوم.

لكن النصوص الأصلية لكتابات المؤلفين الغنوصيين أنفسهم لم تكتشف لأول مرة إلا في سنة ١٩٤٥ أو سنة ١٩٤٦ بالقرب من مدينة نجع حمادي بصعيد مصر، أو بناحية قصر الصياد (وهي مدينة Chemoboskon القديمة)، ضمن مجموعة من المخطوطات القبطية كانت موجودة في جرة. وصرت للمجموعة بليد مختلفة، لأنها مسروقة، حتى وصل الجزء الأكبر منها في سنة ١٩٥٢ إلى حوزة النصف القبطي بمصر القديمة (في القاهرة)، بعد أن كان قد بيع جزء منها (المخطوط رقم ٣) في سنة ١٩٤٦ وقطعة من المخطوط رقم ١ وصل بطريقة ملتوية في سنة ١٩٥٢ إلى معهد يونج C. G. Jung في زيورخ (مخطوط يونج). وأول من وصف هذه المجموعة وصفاً علمياً هو H. Ch. Puech وذلك في مقال له بعنوان والكتابات الغنوصية الجديدة في مصر العليا نشر ضمن سفر تذكاري على شرف W.E. Crum (يوسون سنة ١٩٥٠ ص ٩١ - ١٥٤) وأعاد نشره في «الانكلويديا الفرنسية» (ج ١٩٥٧).

وفي هذه المجموعة المكتوبة على ورق البردي والمؤلفة من ١٣ مخطوطاً، يوجد ٥١ كتاباً، لم يكن معروف منها من قبل غير عدد قليل. راجع عنها خصوصاً:

a) J. Dorese : Les livres secrets des gnostiques d'Egypte , I , Paris 1958

b) W. C. van Unnik : Evangelien aus dem Nilsand , 1960

c) H. Ch. Puech : Les gnostiques.

ومنذ سنة ١٩٥٦ بدأ نشر هذه النصوص، واشترك في ذلك باعور ليب ويسي عبد المسيح من المصريين، وبيروش

كذلك جاء كوسيل G. Quispel في كتابه: والغنوصية بوصفها ديناً عالياً (اتسوروش) سنة ١٩٥١، ص ٧٩) فقرر «أن الغنوصية اسقاط اسطوري لتجربة الذات»، وأنها اسكانية دينية للانسان بجانب إمكاناته الدينية الأخرى.

وعصل التزعة الغنوصية أن الإنسان العادي لا يستطيع أن يعرف من هو الانسان. صحيح أن لدى كل إنسان الاستعداد لمعرفة من هو، ولهذا يمكن أن يقال إن كل إنسان غنوصي بالقرعة. أما بالفعل فقليلون هم الذين يسلكون طريق الغنوصية. وهذا ما يؤكده مؤسس للذهب، سيمون الساحر Simon Magus (راجع Hippolyt, Refut. VI : 12)، وكذلك يرد في الحظية التسمائية Nansenperp digt أن إدراك سر الإنسان ليس من شأن الجاهل أو اللاصق بالأرض، ولا أولئك الذين لا يعرفون إلا النفس، ولا العميان بالطبيعة، بل هو من شأن أولئك الذين يملكون الروح، والذين هم أرواح pneumatici، ويستطيعون التأويل عن طريق الروح، وبالجملعة: الكل telaei . وهؤلاء هم صفوة الانسانية، وأمال العالم تستند إليهم.

وهناك مرتبة أعلى من هؤلاء، هي مرتبة من صابر العرفان (الغنوص) عندهم وحياً ويسجلون عرفانهم في كتب موحى بها. ولما كان الغنوصي ليس شيئاً بالنسبة إلى غنوصه (عرفانه)، فإن معظم المصادر الغنوصية غفلت من أسماء المؤلفين. بيد أننا نجد في بعضها أحياناً ذكر المؤسس الملهب، سيمون الساحر، بوصفه الموحى. فيذكر مثلاً اسم كتاب بعنوان: «الوحي العظيم»، وفيه يتكلم سيمون الساحر على النحو التالي: «أنا طيكم بما أنا طيكم به وأكتب هذا الكتاب». ثم يتلو ذلك عرض لنشأة الكل (الكون، العالم كله) عن الصمت σιγή أو العقل nous وعن الفكر εἶναι (راجع، Hippolyt Refut. VI, 18: 2، وفي رسائل فالنتينوس Valentinus نجد أن العقل الأبدى nous هو الذي يتكلم. وفي موضع آخر يقول إنه حظي برؤيا للوغوس Logos

وهذا يسوقنا إلى التحدث عن كتب الغنوصية. لقد اعتمد الباحثون حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في عرضهم لأراء الغنوصية، على ما أورد آباء الكنيسة المسيحيون في ثوابا ردوهم عليهم من نصوص لهم. ومن هنا الطريق وحده عرض مذهبهم ف. ك. باور F. Ch. Baur

الإنسان باه هو للمعرفة أو العرفان. إن معرفة الإنسان لنفسه هي البداية، ومعرفة باه هي نهاية الكمال. إن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لا بد من قوة علوية هي التي تلهمه هذه المعرفة العليا.

لهذا فإن كل الفرق الغنوصية تدعى أنها استودعت رسالة أو وصياً صرياً أوحى به من السماء.

#### ٤ - الخلاص:

نظراً للتراث بين النور والظلمة في العالم، فلا بد للإنسان من الخلاص. والخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلماني الذي هو بطبعه شرير. ويمتدح هذه الفكرة فكرة اليازما عالم آخر يتحرر فيه الإنسان من اغلال الظلمة والمادة. لكن هذا الخلاص لن يتحقق إلا لعدد قليل من المختارين، ومن الأرواح المصطفة. وهؤلاء هم وحدهم القادرون على بلوغ العرفان، «الغنوص». ولهذا فإن الغنوصيين الأوائل لم يعرفوا إلا بوجود طبقتين: طبقة الروحانيين *πνευματικοί*، وطبقة الماديون *ψυχικοί* (ويسمون أيضاً: نفسانيين *ψυχαιοί*) وبعض المختارين منهم يميزون ثلاث طبقات: الروحانيون، والنفسانيون والماديون، والطبقة الوسطى منها هي طبقة أولئك الذين لا يملكون عرفاناً *γνώσις*، بل علماً *πρῶσις*. أما الروحاني فهو الغنوصي الحقيقي، لأنه يمتلك العرفان («الغنوص»). إنه يشاهد، ويتلقى النور، نور البهاء المقبول.

#### أبرز شخصيات الغنوصية:

فإذا انتقلنا من هذه الملامح العامة المشتركة بين مختلف الفرق الغنوصية إلى الآراء المميزة لأبرز الشخصيات الغنوصية وجدنا أن:

١ - سيمون الساحر Simon Magus هو الذي يذكر دائماً في المصادر على أنه أولهم. وربما كان السبب في ذلك هو أن يوستينوس الشهيد Justin Martyr وهو أول من كتب عن «الهرطقة» كان من السامرة (في فلسطين قرب نابلس) وسيمون هو من السامرة. والمقول أن سيمون الساحر هذا كان تلميذاً لدوسثيوس *Dositheos* صاحب فرقة كانت موجودة في عهد المكابيين. ويقول يوستينوس إن سيمون كان يمجسه أتباعه بوصفه الإله الأجل، وأن صاحبه هيلانة كانت الفكرة

Paech، وكوسيل Quispel، وتل Tili، وكراوزه Krause وويلنج Böbling من غير المصريين، كما ترجم بعضها إلى لغات أوروبية عديدة.

وقد أحدث اكتشاف هذه النصوص الأصلية الغنوصية ثورة في تصورنا للمذهب، لكن لا يمكن بيان نتائجها إلا بعد نشرها كلها ودراستها دراسة مستفيضة ومقارنتها بما أورده من ردوا على الغنوصية من آباء الكنيسة للشيعة.

ولهذا نجتزئها هنا بذكر بعض الملامح الأساسية في الغنوصية:

#### ١ - الثنائية dualisme:

من الأفكار الأساسية في الغنوصية: الثنائية، أي القول بوجود مبدئين هما الروح والمادة، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من نزاع وتعارض. إن العالم يجري حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلفين له، ودرجة تغلب الواحد منها على الآخر. فإذا كانت الغلبة للمادة، كان الشر هو الغالب، وإذا كانت الغلبة للروح، كان الخير هو الغالب. إن المادة من ملكة الظلام، وفيها نزعة طبيعية للمعلومة ضد مبدأ النور. أما إذا كانت السيادة لبدا الروح في عملية تطور العالم، فإن العملية الكونية يسودها الخير والنور. ونزعة الروح هي إلى معرفة ذاتها. والمادة تحد من سلطان الروح: ولما كانت المادة لا تستطيع أن تسمح للروح، بينما الروح تعبر عن نفسها في المادة، فإن صدورات الروح تعذب إلى مره الهوة بين الروح والمادة. وتشخصات الروح تسمى الأيونات *Aeons*، التي هي غلاذج ومثل العالم اللاعناني في صورة مشخصة.

#### ٢ - الصانع Demiurge:

والفكرة الأساسية الثانية هي فكرة الصانع: لما كانت الروح والمادة هما المبدآن العليان، فإن فكرة الخلق غير واردة في مذهب الغنوصيين. ولهذا لا يقولون بخالق للعالم، بل بصانع للعالم، وهي فكرة نجدها عند أفلاطون.

#### ٣ - العرفان:

والعرفان لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والراسم والاحتفالات الخ. إن الغنوص (= المعرفة، العرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالمحافل الباطنة، خصوصاً ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر. وغاية المعرفة جعل الإنسان إلهاً. واتحاد



المسيح، وليس يسوع المسيح نفسه - هو الذي ينجو من سلطان الملائكة الدنيويين.

أما هيوليتوس Hippolytus فيقدم لنا عرضاً غاملاً تماماً لما قدم إيرينوس. فهو تصور باسليدس عدواً لفكرة المصدور من الله، وهي فكرة متشعبة في ملهبا الغنوصيين بوجه عام، ويؤكد أنه قال بملهب الحلق من العلم. كما أنكز أن يكون ابن الله قد خادر مكانه ونزل خلال السموات الى الدنيا، لأن هذا يناقض ملهبا في أن الوجود في صعود، لا في نزول.

### ٣ - فالنتينوس Valentinus

وأهم منه فالنتينوس الذي ولد في إحدى مدن الساحل الشمالي من مصر، وتعلم في الاسكندرية في بداية القرن الثاني بعد الميلاد. وبعد أن اشتغل بالتعليم في الاسكندرية، رحل الى روما حيث عاش في عهد أسقفية هوجينوس Hyginus وأبيكتوس Amicetus (١٣٧ - ١٦٦ ميلادية). وله مؤلفات عديدة ضاعت كلها، فيما عدا شذرات قليلة واردة في الردود عليه. وتتضمن هذه المؤلفات: أناشيد دينية، خطبا وعظية، رسائل، وكتايب يسمى «صوفيا».

وخلاصة ملهبا أن الآيون aeon الأعل قد دفعه الحب الى الأنفاسة، فصدرت عنه سلسلة من الآيونات التي تؤلف البيروما Pieroma. فصدر النوس (=العقل) والأكيتا (=الحقيقة)، ومن هذين صدر زوج آخر، وهكذا على شكل أزواج. وقد حاول التغلب على هذه الثنائية، لكن عبثاً، لأنها تقوم في أساس الغنوصية نفسها.

ἐνοχ (الحلاقة، الإلهية). ولا تكثر في ملهبا على آثار للمسيحية إلا قليلاً ومن تلاميذه Méandre .

٢ - باسليدس Basilides : وأهم منه باسليدس الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، في مدينة الاسكندرية (مصر) وخلاصة ملهبا كما عرضه القديس إيرينوس Irenaeus أن الأب القديم غير المخلوق قد ولد أولاً: العقل (=نوس). والنوس ولد للوغوس Λογος، واللوغوس ولد فرونيسيس Phronesis وفرونيسيس ولد صوفيا Sophia وفونائيس Dunamis. ومن هذين الآخرين ولدت السلسلة الأولى من الملائكة والقوى؛ والملائكة ولدوا السها الأولى. ومن هذه صدرت السلسلة الملائكية الثانية الذين خلقوا السها الثالثة وهكذا الى أن وصلت ٣٦٥ سها والملائكة في السها الدنيا خلقت العالم الأرضي، وتقاسمه فيها بينهم. وكان زعيمهم هو إله اليهود الذي أثار البغضاء بمحabbاته للشعب اليهودي. وهكذا صارت سائر الأمم أعداء للإله اليهودية. هنالك تدخل الإله الأعل ليتخذ العالم من الدمار، فأرسل ابنه الأول: «النوس» (=العقل) - أي المسيح، لكي ينقل من يؤمنون - من ملائكة العالم. فظهر النوس في شكل إنسان، وبشر بدعوته، لكنه عند الصلب اتخذ شكل سيمون القورينثي Simon de Cyrene بحيث أن الذي صلب هو هذا الأخير على شكل المسيح، أما المسيح نفسه فكان واقفاً هناك يسخر من أعدائه، ثم عاد إلى الأب. ولهذا فإن من يعرف حقاً للمرة لا يقر بأن المسيح صلب بولا لكن معنى ذلك أن المسيح عبد الملائكة الدنيويين. ومن يفهم أن هذا هو ما حدث فعلاً في عملية الصلب - أعني أن الذي صلب هو سيمون القورينثي على شكل







## قال

### Jean Wahl

مؤرخ فلسفة فرنسي . ولد في مرسيليا في ٢٥ مايو سنة ١٨٨٨ ، وتوفي في باريس في ١٨ يونيو سنة ١٩٧٤ .

أتم دراسته العليا في مدرسة المعلمين العليا والسوريون بباريس ، حيث تلمذ على ليبي برول ، وفريدريك روه ، ومليو ، ولانلد ، كما تابع محاضرات برجسون في الكوليج دي فرانس ، واصل من المدافعين عنه ضد هجمات جولييان بندا وعين أستاذا للفلسفة في جامعات بيزانسون ونانسي وديجون والسوريون .

ولما احتل الألمان فرنسا في سنة ١٩٤٠ ، سجنوه . لكنه أفلح في الفرار من فرنسا ، وسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وقام بالتدريس في Mount Holyoke College وكلية اسمت في نيويورك . وعاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ ، واستأنف التدريس في السوريون .

وقد عني Wahl في مطلع حياته التعليمية بمسجل ، وخصوصاً بمؤلفات الشباب وتمحّض عن ذلك كتابه : « شفاء الضمير ( أو الشعور ) في فلسفة هيجل » ( باريس سنة ١٩٣٣ ، ط ٢ سنة ١٩٥١ ) .

لكنه انصرف بعد ذلك إلى دراسة الوجودية ، فأصدر في سنة ١٩٣٨ كتاباً ضخماً بعنوان : « دراسات كيركجوردية » ( ط ٣ سنة ١٩٦٧ ) . كما كتب عدة مؤلفات صغيرة عن الوجودية ، منها : « تاريخ موجز للوجودية » ( باريس سنة ١٩٤٧ ) ، « الفكر في الوجود » ( باريس سنة ١٩٥١ )

« فلسفات الوجود » ( باريس سنة ١٩٥٤ ) ، « الوجود الإنساني والموت » ( سنة ١٩٤١ ) . وله محاضرات عن هيجل غير مطبوعة .

أما من الناحية النظرية ، فاهم كنه هو « بحث في الميتافيزيقا » - Traité de métaphysique ( باريس ، سنة ١٩٥٣ ) ، وفيه يستعرض الكثير من المشكلات الكبرى في ما بعد الطبيعة ، لكن يعوزه الترتيب والعرض المحكم .

### القارأي

#### ١ - حياته<sup>(١)</sup>

ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية هو أبو نصر الفارابي ، الملقب بـ « المعلم الثاني » في مقابل أرسطوطاليس الملقب بـ « المعلم الأول » .

وأبو نصر الفارابي تركي المنصر والبيئة . كان أبوه قائداً تركياً فيما يروي بعض المؤرخين . وولد أبو نصر في مدينة سنج ، إحدى مدن فاراب . وفاراب - أو بلراب كما تنطق في لهجتها الأصلية - ولاية في حوض سيرداريا ، دخلها الإسلام في عصر السامانيين بعد أن غزا نوح بن أزداد مدينة أسيجاب سنة ٢٢٥ هـ - ( ٨٣٩ أو ٨٤٠ م ) ، أي قبل مولد

(١) راجع هنا : الفيلسوف من ٢٧٧ : البيهني : « كتبة صولان الحكمة » ١٦ - ١٢٠ ابن خلكان ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٣٢ ، القلعة ، سنة ١٩٤٨ ، الضاعف ، ٢٥٠ ، ص ١٠٦ - ١١٢ ، صاعد الأندلس : « طبقات الأسماء » ص ١٨٥ ، ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ - ١٤٥ ، ابن السكيت : « مشرقات العرب » ج ٢ ص ٣٥٠ - ٣٥٤ ، وراجع مقالاً في مجلة « الكتاب » سنة ١٩٥٠ ص ٨٦١ - ٨٦٤

خُطِّطَ فيها بين شخصية ابن عباد وشخصية سيف الدولة الحمداني .

ولعل عدم بروز مكانته في بغداد هو الذي حله على الانتقال عنها إلى بلاط سيف الدولة في حلب ، حيث كان هذا الأمير المتنازع يعري صفوة من أهل الأدب والعلم . وكان ارتحال الفارابي إلى حلب في سنة ٢٣٠ هـ ( سبتمبر سنة ١٩٤٢ م ) . وظلَّ ينتقل بين حلب ودمشق ، ويطول المقام في دمشق حيث الرياض الزاهرة والبساتين العاطرة والينابيع للشفقة . وقد كان هذا خير إطار لمزاج الفارابي .

إلى أن خرج من دمشق في جمعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين ، فهاجته عصابة من اللصوص ، ووقع قتال بين الطائفتين قتل فيه صاحبنا الفارابي سنة ٢٣٩ هـ في شهر رجب ( ديسمبر سنة ٩٥٠ م أو يناير سنة ٩٥١ م ) . فقلَّ جثمانه إلى دمشق . وصُلِّيَ عليه سيف الدولة في جملة من غرناصة ، ودُفِنَ بظاهر دمشق ، خارج الباب الصغير .

ويطو من بعض الأخبار أنه ورد مصر وأقام بها زمناً . إذ يروي ابن خلكان أن الفارابي ذكر في كتبه الموسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتداء تأليفه في بغداد وأكمّله بمصر ( « وفيات الأعيان » ج ٥ ص ٢٤٠ ) . وفي تعليقه خاصة بكتاب « المدينة الفاضلة » خير يقول إن بعض الناس سألوه أن يجعل لهذا الكتاب « فصلاً تدل على قسمة معاينة ، ففعل الفصول بمصر » . وهذا يقطع بأن الفارابي أقام بمصر حيناً ، وأنه كتب فيها صفحات من مؤلفاته .

ويصف ابن خلكان طريقة عيشة الفارابي فيقول إنه كان زوّيً للملبس ، يلبس أسياً قلنسوة بلقاء . « وكان مكباً على التحصيل ، زاهداً في أمور الدنيا ، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليه سيف الدولة - كل يوم من بيت المال أربعة دراهم . . . اقتصر عليها لفاعته . وكان مؤثراً للوحدة « لا يجالس الناس . وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون إلا عند مجتمع مل أو مشبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتلوها للشتغلون عليه » . ولعل هذا هو الذي يفسر لنا طريقته في التأليف ، فقد جاء « أكثر تصانيفه فصولاً وتعليقاً ، ويوجد بعضها ناقصاً متروكاً » ( ابن خلكان : « وفيات الأعيان » ج ٥ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٨ ) .

الفارابي بقرابة ثلاثين سنة . وهي منطقة سيخة ، ولكن فيها غياضاً ومزارع في غربي الوادي ، ولها منة وبأس . أما مدينة وسج فعل الشامي « الغربي » من سيرداريا ، على مسافة فرسخين جنوباً كدر ، عاصمة هذا الإقليم الذي تسكنه قبائل تركية من أجناس الغزنية والخزرجية .

وعن هذه البيئة ارتحل الفارابي في ميّ ناضجة ، انتجعاً لمواطن الثقافة في ذلك العهد ، وأشهرها في ذلك الحين موضعان : حرّان ( في الجنوب الشرقي من تركيا الآن ) ، التي انتقلت إليها مدرسة الإسكندرية بعد أن مكثت قرابة مائة وأربعين سنة في أنطاكية . وكان ذلك في خلافة المتوكل التي استمرت من سنة ٢٢٢ هـ ( ٨٤٧ م ) إلى سنة ٢٤٧ هـ ( ٨٦١ م ) ، فأصبحت حرّان بذلك وروية الثقافة اليونانية ؛ وإن لم تستمر بها الدراسة أكثر من أربعين سنة ، فقد تخرّج فيها - برغم ذلك - نفر ممتاز صاروا أساتذة العلوم اليونانية في بغداد التي طوت في داخلها معاهد الثقافة الكبرى في ذلك العهد .

ويغلب على الظن أن الفارابي قد طرق أبواب مدرسة حرّان أولاً ، فتلقى أطرافاً من علوم الأوائل على يد شخصية لا يزال الغموض يحيط بها هي شخصية يوحنا بن حيلان ، وقد كان ذا قدم واسعة في المطلق ، فقرأ عليه الفارابي من المطلق حتى آخر البرهان .

ثم ارتحل الفارابي إلى بغداد . ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حرّان ، الذين انتقل جميعهم إلى بغداد في خلافة المعتضد ( التي استمرت من سنة ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م ، إلى سنة ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م ) . وفي بغداد أمّ خصوصاً حلقة أبي بشر متى بن يونس الذي احتل مركز الصدارة في دراسة المطلق آنذاك ، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو ، كما كان مترجماً غزير الانتاج ، وإن كان سقيم العبارة ، مما سيكون له أثره في عبارة الفارابي .

ويلاحظ أن الفارابي لم يكن ملحوظ المكانة في بغداد بالرغم من مهارته في العلوم الحكيمية وتفوقه على أستاذه أبي بشر ، لأننا لا نجد فيما بين أيدينا من الوثائق التاريخية ما عساه أن يكشف عن هذه المكانة . والقصة التي رواها البيهقي في « نعمة صوان الحكمة » ( الذي نشره كرد علي بعنوان : « تاريخ حكايا الاسلام » ص ٣٢ - ٣٣ ، دمشق ، سنة ١٩٤٦ ) عما حدث بينه وبين صاحب بن عباد قصة زائفة

ويمكن رسم خريطة أسفار الفارابي على النحو التالي :

ارتحل من بغداد في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ، ووصل إلى حلب في نهاية سنة ٣٣٠ هـ ؛ ثم رحل إلى دمشق في سنة ٣٣١ ، حيث غشي بلاط سيف الدولة من سنة ٣٣٤ إلى ٣٣٦ ، ورحل إلى مصر في سنة ٣٣٧ ، وهي السنة التي كانت فيها حكومة دمشق تتبع سلطان مصر ؛ ثم عاد إلى دمشق في سنة ٣٣٨ ، حيث توفي فيها في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، إن قلنا بوفاته في دمشق كما ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤ س ١٥) .

#### (١) مؤلفاته

الف الفارابي حداثاً ضخماً من الرسائل والكتب والشروح - ويمكن تصنيفها وحصرها باختصار على النحو التالي :

( أ ) في المنطق :

١ - رسائل : ٢٥ رسالة

٢ - شروح على منطق أرسطو : ١١ شرحاً

( ب ) شروح على سائر مؤلفات أرسطو : ٧

( ج ) مداخل إلى فلسفة أرسطو : ٤

( د ) دفاع عن أرسطو : ٢

( ز ) عن افلاطون : ٦

( ح ) عن بطليموس وأقليدس : ٢

( ط ) مداخل إلى الفلسفة بعامة : ٥

( ي ) تصنيف العلوم ١

( يا ) ما بعد الطبيعة ١٥

( يب ) الأخلاق والسياسة ٦

( يـج ) علم النفس ومتووعات : ٣

( يد ) للموسيقى وفن الشعر ٧

ومُعظم هذه المؤلفات مفقود ، وبعضها لا يوجد إلا في ترجمت عبرية .

ونجتزئها هنا بإيراد بعض الكتب المهمة مما نشر :

( أ ) في المنطق :

١ - كتاب القياس - وهو القياس الصغير

٢ - الترتلة في المنطق

٣ - فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من

أراء الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول

٤ - رسالة صلب بها أبو نصر محمد بن محمد الفارابي

كتابه في المنطق - وهذه الرسائل الأربع نشرتها - نشرة في غاية السوء - السيدة مباحث تركز ضمن منشورات جامعة أنقرة

سنة ١٩٥٨ ، للجلد رقم ١٦ ، ص ١٦٥ - ٢٨٦

٥ - كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق

نشره د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، سنة

١٩٦٨

٦ - شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبادة

نشره فلهلم كوتش وإستاتل مرو ، بيروت ، سنة

١٩٦٠

( ب ) مدخل إلى فلسفة أرسطو :

٧ - مقالة في أمراض أرسطوطاليس وكل مقالة من

كتابه الموسوم بالمحرفوف

نشره ديتريش في نشرته لبعض رسائل الفارابي

بمعنوان : « الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية » (لندن

سنة ١٨٩٠)

٨ - مجريد رسالة الدعوي العلمية

نشر في حيدرآباد سنة ١٣٤٩

( جـ ) في الدفاع عن أرسطو :

٩ - الرد على يحيى النحوي فيها ردّه على أرسطوطاليس

١٠ - كتاب الرد على جالينوس فيها تأوله من كلام

أرسطوطاليس على غير معناه وقد نشرناها في كتابنا : « رسائل

فلسفية ... » بنغازي ، سنة ١٩٧٣ .

( د ) عن أفلاطون

١١ - جوامع كتاب التوايس لأفلاطون

نشره فرانسيسكو جيريل في لندن ، سنة ١٩٥٢ ؛

ونشرناه نحن في كتابنا : « أفلاطون في الإسلام » ، طهران

سنة ١٩٧٤ .

١٢ - الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملكية

والأخلاق

نشرناه في « أفلاطون في الإسلام »

١٣ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

نشره ديتريش في نشرته المذكورة ، ص ١ - ٣٣

## (هـ) تصنيف العلوم :

## ١٤ - إحصاء العلوم وترتيبها

نشر لأول مرة في مجلة « المرقان » بصيدا في سنة ١٩٢٠ وما تلاها ؛ ونشره نشرة أخرى د . عثمان أمين للمرة الأولى في سنة ١٩٣٠ ، والثانية في ١٩٤٩ ؛ ونشره نشرة ثالثة أنجيل جونثالث بالثيا في مدريد سنة ١٩٣٢ ، وأعيد طبعه في مدريد سنة ١٩٥٣ .

## (و) ما بعد الطبعة :

## ١٥ - عيون المسائل

نشره ديتريشي في النشرة المذكورة ، ص ٥٦ - ٦٥

## ١٦ - كلام في اللغة

نشره محسن مهدي في بيروت سنة ١٩٦٨

## ١٧ - نصوص في الحكمة

نشره ديتريشي في الكتاب المذكور ص ٨٣ - ١٦٦ ؛

ونشر في حيدرabad سنة ١٣٤٥ هـ

## ١٨ - رسالة في الحروف

نشره محسن مهدي ، بيروت ، سنة ١٩٧٠

## (ز) الأخلاق والسياسة :

## ١٩ - المدينة الفاضلة ، أو : مبادئ آراء أهل المدينة

الفاضلة

نشره لأول مرة ديتريشي في لندن سنة ١٨٩٥ ؛ وأعاد طبعه د . البير نصري نادر في بيروت سنة ١٩٧٣ .

## ٢٠ - السياسات المدنية

نشره فوزي مري النجار ، في بيروت سنة ١٩٦٤

## ٢١ - الفصول المتزعة

طبعه أولاً بتدبير طبعة رديئة تحت عنوان انتماله هو :

« فصول المدن » (١) ؛ ثم نشره من جديد فوزي مري النجار ، في بيروت سنة ١٩٧١ تحت عنوان « فصول متزعة » .

## (ح) في علم النفس ومتفرقات :

## ٢٢ - رسالة في معاني العقل

نشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٨

٢٣ - التكتفيا يصح ولا يصح من أحكام النجوم  
نشره ديتريشي في المجموع المذكور ، ص ١٠٤ -

١١٤

## ٢٤ - شرح رسالة زنون الكبير

طبع في حيدرabad سنة ١٣٤٩

## ٢٥ - تعليقات

طبع في حيدرabad سنة ١٣٤٦ هـ

## ٢٦ - رسالة في مسائل متفرقة

طبع في حيدرabad سنة ١٣٤٤ هـ

## ٢٧ - رسالة في فضيلة العلوم والصناعات

طبع في حيدرabad سنة ١٣٦٧ هـ

## (ط) في الموسيقى وفن الشعر

## ٢٨ - كتاب الموسيقى الكبير

نشره ر . اولانجيه في كتابه *La Musique Arabe* ج ١

سنة ١٩٣٠ ؛ باريس ؛ وترجمه إلى الفرنسية ، في باريس سنة

١٩٣٥ . وأعاد نشره د . الحفي ، الهيئة العامة للكتاب ،

القاهرة .

## ٢٩ - رسالة في قوانين صناعة الشعر

نشره لأول مرة آيري في *RSO* ج ٢٧ ص ٢٦٦ ؛

ونشرناه نحن في كتابنا : « أرسطوطاليس : فن

الشعر ... » ، ص ١٤٧ - ١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

## تجهيد إلى فلسفته

## ١ - الفارابي والفلسفة اليونانية

كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية : عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية ، وعرف تاريخ مدارسها ، وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو .

وهو قد عرض لنا عرضاً موجزاً لتاريخ الفلسفة اليونانية فقال<sup>(١)</sup> :

« إن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة أرسطوطاليس ، بالاسكتورية إلى آخر أيام المائة ، وأنه لما توفي بقي التسليم بحاله فيها ، إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً وتوالى - في فترة ملكهم - من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف باندينيقيوس<sup>(٢)</sup> . وكان آخر هؤلاء الملوك المائة<sup>(٣)</sup> ، فغلبيها أوطسطلس الملك من أهل رومية ، وقتلها

(١) هذا النص ورد في ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) عن كتاب مقدون للفارابي

(٢) يتصل للثقة كالمطبعة (٦٩ - ٣٠ ق. م)

(٣) كاندرو نيقوس الفرنسي ، الذي تولى رئاسة المدرسة للشالية بعد سنة ٧٠ ق. م بابل . وهو الذي نشر مؤلفات أرسطو ونيفوطرس .



تصنيفاً لمدراس الفلسفة اليونانية إلى سبع مدارس بحسب سبعة أمور :

(١) بحسب اسم مؤسس المدرسة ، وهذه هي المدرسة الفيثاغورية ؛

(٢) بحسب اسم البلد التي جاء منها الفيلسوف ، وهي المدرسة القورينائية ، مدرسة أرسطيفوس الذي من قورينا ( قرية شحات حالياً في بركة بلينا ) ؛

(٣) بحسب الموضوع الذي كانت تدرس فيه الفلسفة ، وهي المدرسة الرواقية ، لأن التعليم كان موضوعه في رواق بمعد مدينة أثينا ؛

(٤) بحسب السلوك في الحياة ، وهذه هي المدرسة الكلية ، لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب ؛

(٥) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها ، وهي المدرسة التي تزعمها فيرون مؤسس مدرسة الشك ، وكان يصرف الناس عن العلم .

(٦) بحسب الآراء التي يقول بها أصحابها فيما يتعلق بالذاتية المنشودة من دراسة الفلسفة ، وهي مدرسة « أصحاب اللذة » ، أي الإيقورية .

(٧) بحسب الأعمال التي يقومون بها وهم يدرسون الفلسفة ، وهي المدرسة المشائية ، إذ كان أفلاطون ولرسطو يدرس الفلسفة للناس وهما يتمشيان .

وقد أخذ القارابي هذا التقسيم بحروله عن شرح سينيقيوس على كتاب « المقولات » لأرسطو ( ص ٣ - ٤ ، نشرة Kaibfleisch ) ، أو عن حنين بن إسحق ( راجع القطعي ص ٢٥ - ٢٦ ) .

#### ب - التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

وهن سينيقيوس أيضاً أخذ القارابي بعض ما أورده في كتابه « الجمع بين رأيي الحكميين » الذي حاول فيه التوفيق بين أفلاطون ولرسطو .

وفي هذا الكتاب يبدأ فيقدر منزلة هذين الحكميين واتفاق الآراء على الإشادة بها . قال : « ونحن نجد الاتفاق المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكميين . . . وإليها يساق الاحتجار ، وعندما ينتهي الوصف بالحكم المميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات المعجية ، والنصوص في اللغابي الدقيقة ، للؤدية في كل شيء إلى الحقيقة » . ثم أشار إلى ما

واستحوذ على الملك<sup>(١)</sup> . فلما استقر له ، نظر في خزائن الكتب وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام تاليفرسطس ، ووجد للمعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في اللغابي التي عمل فيها أرسطو . فلما أن نسخت تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه ، وأن يكون التعليم منها ، وأن ينصرف عن الباقي ، وحكم أنثونيقيوس في تدبير ذلك ، وأمره أن ينسخ نسخاً يجعلها معه إلى رومية ، ونسخاً يفيها في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ، ويسير معه إلى رومية . فصار التعليم في موضعين<sup>(٢)</sup> . وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جمعت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي بالاسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك ، واجتمع الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم ، وما يُعطى . فروا أن يُعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يُعلم ما بعده ، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية ، وأن فيها إلهاءاً لتعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستوراً ، إلى أن كان الاسلام بعده مدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زماناً طويلاً ، إلى أن بلى معلم واحد ، فخلع منه رجلان وخرجا ومعها الكتب : فكان أحدهما من أهل حران ، والآخر من أهل مرو . فلما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم الروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني اسراييل الأسقف وقويرو ، وساروا إلى بغداد فتشاكل ابراهيم بالدين ، وأخذ قويرو في للتعليم ، ولما يوحنا بن حيلان فقه تشاكل أيضاً بدينه . واتحد ابراهيم الروزي إلى بغداد فأعلم بها . وتعلم من الروزي متى بن يونان .

وهذا العرض - رغم الأخطاء التاريخية في التفاصيل - يقرب من الحقيقة التاريخية في مجموعه .

كذلك يقدم لنا القارابي في رسالته : « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ( نشرة ديتريش ص ٤٩ - ٥٥ )

(١) ولوسطس ، هو الملك الذي أطلقه مجلس الشيوخ الروماني على أول امبراطور وجر جابوس كركثافيوس ( ولد في روما في ١٢/٩/٧٣ ق . م ، توفي في ١٩/٨/١٩١ بعد الميلاد ) . وقد انتشر على انطونيوس وكليطرا في حركة سرية تجاه التميم في ٢١/١٢/٢١ ق . م . وصار امبراطوراً في سنة ٧٧ ق . م .

(٢) الذي فعل ذلك هو سولا Sylla القائد الروماني ( ١٢٨ - ٧٨ ق . م )

(٣) في روما وفي الاسكندرية .

رفض القسمة الثنائية ، أو أن أفلاطون أنكر قيمة القياس والبرهان . وسيمود القرابي إلى فضل بيان هذه النقطة .

ب ) والقرص الثاني باطل أيضاً . ذلك لأن الاتفاق بين معظم العقلاء دليل على الحق ، بشرط ألا يكون هذا الاتفاق ناتجاً عن التقليد ، بل عن البرهان العقلي الدقيق . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة في تقديم هذين الحكيمين ، وفي الضلّيف فيما تضرب الأمثال ، وإليها يساق الاعتبار .

جـ ) فلم يبق إلا الفرض الثالث وهو أن معرفة من ظنوا أن بينها خلافاً هي معرفة تصنف بالنقص .

فلنذكر أولاً الأسباب التي دعت إلى ظن من ظن أن بينها خلافاً ، ولنحاول بعد ذلك التوفيق بين هذه الخلافات المزعومة .

١ - أول نقط الخلاف هي في السلوك في الحياة . فإن أفلاطون قد تقلل عن كثير من الأسباب الدنيوية ، بينما أرسطو قد انغمس في علاقات الدنيا ، ونال الكثير من مغامرها ، وحاز المال الوفير ، وتزوج وأنجب أولاداً ، واستوزر للاستكسار . ومن هذا يبدو لأول وهلة أن بين الرجلين خلافاً في النظر إلى السلوك الواجب على الفيلسوف اتخاذه في الحياة .

ويرى القرابي أن الأمر ليس هكذا . فإن أفلاطون اهتم بشؤون الدنيا و« دون السياسات وحدها ، وبين السيرة العادلة والعشرة الانسية المدنية ؛ وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد المارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعامل فيها » . وكتبه في هذا الباب معرفة ، وخطفت الأمم تلعسها منذ أيامه حتى عصرنا هذا . لكنه لما رأى أن المهمة الأولى للإنسان هي تقويم ذاته ، ثم تقويم غيره بعد ذلك « على أنه متى فرغ من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى » . لكنه « لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يحبه من أمرها ، ( لذا ) أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه » أي تقويم نفسه .

وأرسطو اتبع تعاليم أفلاطون كما وجدها في مؤلفاته . ولا عاد إلى ذاته ، وجد في نفسه قوة على تقويم نفسه ثم التعامل مع الآخرين والانشغال بكثير من الأمور السياسية .

فمن « تأمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلافاً ، وأن التباين الواقع لها كان سببه نقصاً في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة في الآخر » .

ذهب إليه الناس من اختلاف آرائها في بعض الأمور فقال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : غيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية ( = السياسية ) والحلقية ، والمنطقية » . ولهذا رأى أن يوفق - أو هل حد تميره - يجمع - بين رأييهما . قال : « أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ، والابتانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ل يظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويحول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبين مواضع الظنون ومدخل الشكوك في مقالاتهما » .

ثم يقدم تعريفاً للفلسفة ليكون أساساً في الفصل في هذه الأمور فيقول إن الفلسفة « هي العلم بالوجودات بما هي موجودة » . وللمذهب يكون صحيحاً إذا طبق على الموجود .

لكن هذين الحكيمين - أفلاطون وأرسطو - اختلفا في بعض أمور الفلسفة . ولا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى واحد من الأسباب الثلاثة التالية :

١ ) فلما أن الحد المين عن حقيقة الفلسفة غير صحيح ؛

ب ) ولما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين لفساداً ويغير أسس ؛

جـ ) ولما أن معرفة أولئك الظانين بأن بينها خلافاً هي معرفة مقصرة . فإن فحصنا عن هذه الاحتمالات الثلاثة تبين لنا :

١ ) أن الحد الذي ذكرناه للفلسفة صحيح ، كما هو بين لمن يفحص عن أجزاء هذا العلم . إذ موضوعات العلوم إما إلمية ، أو طبيعية ، أو منطقية ، أو رياضية ، أو سبيلية . « والفلسفة هي المستقلة لهذه العلوم جميعاً ، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم » .

وهنا تسجل أولى نقط الخلاف في الظاهر - بين هذين الحكيمين : أفلاطون ، وأرسطو . ذلك أن أفلاطون في دراسته لعلوم الفلسفة ، فضل استكمال القسمة الثنائية من أجل انتظام مجموع الأحوال الجزئية ، بينما فضل أرسطو استخدام القياس والبرهان . لكن هذا لا يعني أن أرسطو

### والتركيب .

والفارابي يشبه هذا بـسَمِّ يصعد عليه ويمزج منه ، فالمسألة واحدة ، ولكن الاتجاه يختلف بين من يزلز ويمن من يصعد . وبين أنه لا خلاف بينهما ها هنا ، بل كلاهما يستهدف نفس الهدف ولكن في اتجاهين مختلفين . ذلك أن من يلجأ إلى القسمة ينبغي عليه أن يمرّ بالتركيب بين الجنس والفصل النوعي ؛ ومن يستخدم القياس يجب عليه أن يلجأ إلى القسمة . فالسلطان متكاملان ، وليس متناقضين .

### ٥ - مسائل مطلقة : القياس ، تقابل القضايا :

ويشير الفارابي ما قبل من خلافت بين أرسطو وأفلاطون في بعض مسائل المنطق الصوري ، وخصوصاً القياس ، وتقابل القضايا . ويفصل أوجه الخلاف ، وينتهي إلى نوع من التوفيق ، مما لا مجال ها هنا للذكره ، لطوله وتعقده .

### ٦ - مسائل في الطبيعيات : الابصار :

ويشير الفارابي ها هنا إلى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون في مسألة الابصار : فافلاطون يقول إنه يكون بخروج شيء من العين يلقى موضوع الابصار . أما أرسطو فيرى أن الابصار يتم باتصال يحدث في العين .

وعمل الفارابي ، بعد عرض حجج أنصار كليهما في هذا الموضوع ، أن يدلي برأي وسط بينهما ، لكنه رأي مقتضب لا يوفق بين رأيي أرسطو وأفلاطون .

### ٧ - الأخلاق :

يرى أفلاطون في كتاب « السياسة » ( المعروف خطأ بـ« الجمهورية ») أن الطبع يتلب العقل ، وأن الكهول الذين يطعمون على خلق يحسر زواله منهم . أما أرسطو فقد صرح في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأن ليس شيء منها بالطبع ، وأن في استطاعة المرء أن ينتقل من خلق إلى غيره بالاعتدال والتدريج .

ويلاحظ الفارابي أنه ليس في هذا خلاف . وإنما أرسطو يتكلم ها هنا في الأمور الدنيوية « والكلام القاتوني يكون أبداً كلياً مطلقاً . . . ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً عُلِمَ أنه يتنقل ويتغير . ولو بـسَرٍّ ؛ وليس شيء من الأخلاق عتماً على التغيير والتبديل ، ولما أفلاطون فإنه ينظر في أحوال

٢ - طريقة التأليف : وثاني نقط الخلاف - الظاهري - هي في طريقة كل منها في التأليف . فإن أفلاطون - هكذا يزعم الفارابي خطأ - كان يوصي بعدم التأليف ، لأنه كان يفضل أن يثبت الحكمة في القلوب الطاهرة والمقبول الصحيحة . ولا خاف من ضياع علمه وكلمته بسبب النسيان ، عمد إلى الرموز والألفاظ لتتوّن معارفه وحكمته ، بحيث لا يفهمها إلا القادرون عليها .

أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والوضوح والترتيب .

ويبدو للوهلة الأولى أن بين كليهما خلافاً في طريقة التدوين . لكننا إذا تممنا الأمر وجدنا أرسطو كثيراً ، ما يلجأ إلى الغموض والتعقيد هو الآخر . ويسوق الفارابي أمثلة على ذلك . ويؤيد رأيه بكلام أرسطو يقول فيه : « لئلا وإن موت هذه العلوم والحكم ، فقد رتبنا بحيث لا يخلص إليها إلا أهلها ، وصيرت عنها بعبارة لا يحيط بها إلا بنوها » .

٣ - مشكلة الجواهر : ونقطة خلاف ثالثة تدور حول مسألة الجواهر أي الأشرف : الكلي ، أم الجزئي ؟ .

ومعظم الذين درسوا مؤلفات أفلاطون وأرسطو يعتقدون بوجود خلاف بينهما في هذه المسألة . إذ يحدون في كثير من مؤلفات أفلاطون ما يدل على أنه يرى أن الجوهر الأشرف والأقدم هو الأقرب إلى العقل والنفس ، والأبعد عن الحس والمقدّر . بينما يحدون أرسطو في كتبه ، وخصوصاً في كتاب « المقولات » وكتاب « الأقيسة الشريفة » ( ١ ) ، بقرره أن الجوهر الأول بالشرف والتقديم هو الجوهر الأول أي الفرد ، لا الجوهر الثاني أي الكلي . لهذا زعم هؤلاء أن بين كلا الحكمين خلافاً في هذه المسألة . .

والفارابي يقر بوجود هذا الخلاف ، ولكنه يعزوه إلى اختلاف السياق . فـأرسطو يحيل للفرد هو الجوهر الأشرف حين يتحدث في المنطق والطبيعيات ، لأنه يهتم حينئذ بأحوال الموجودات القريبة من الحس ؛ بينما أفلاطون يؤكد أن الفرد هو الأشرف حين يتحدث في الأمور الإلهية وما بعد الطبيعة . فكلما كان السياق مختلفاً ، والفرض ليس واحداً ، وقع الخلاف في الظاهر ، أما في الواقع فلا خلاف ، بل مرجعه إلى اختلاف سياق الكلام .

٤ - القسمة والبرهان : يرى أفلاطون أن الحد الثام يكون بالقسمة ، بينما يرى أرسطو أنه يكون بالبرهان

في الطبيعة والفلسفة الأولى أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحادث عنه ؛ وما هو حادث عن شيء لا يحتوي على هذا الشيء . فمن يقول إن العالم ليس له بدء في الزمان ، فهو يقصد بذلك أن العالم لم يتكون جزءاً بعد جزء مثل البيت .

وهكذا ينكر الفارابي أن يكون أرسطو قد أكد أن العالم قدم ! ومن الغريب أن يتجملل الفارابي ما أكدته أرسطو بكل وضوح في المقالة الثانية من كتاب « الطبيعة » لاثبات أزلية الحركة وأبديتها ! .

#### ١٠ - اللبث الأفلاطونية :

ونقطة الخلاف العاشرة بين الحكميين تتعلق بالمثل التي أكدها أفلاطون ، ومواجهها أرسطو بشدة .

وهنا يلجأ الفارابي ، من أجل التوفيق بينهما في هذا المجال ، إلى ما ورد في كتاب « أثولوجيا » للنسوب خطأ إلى أرسطو ، بينما هو في الواقع تلخيص « للتشاعبات » من ٤ إلى ٦ ، لأفلاطون . وما كان أسهل حل الفارابي أن يقوم حينئذ بمهمة التوفيق إذ مذهب أفلاطون هو في مجته مذهب أفلاطون . ويجد الفارابي عوناً مسخفاً له في مساعيه في الموضوع المشهور من « أثولوجيا » حيث يقول صاحبه : « إني ربما غلطت بنفسي ، وضللت بدني جانباً ، وصبرت كأي جوهري مجرد بلا بدن ، فأكون داخلًا في ذاتي ، وأجسمًا إليها ، خارجًا من سائر الأشياء . فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متجسماً مهتياً ، فأعلم أي جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فُضلة . فلما أيقنت بذلك ، ترقبت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي ، فصرت وكأي موضوع فيها متعلق بها ، فأكون فوق العالم العقلي ، فأرى كأي واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الأكنس على صفته ولا تميه الأسماع » (١) .

#### ١١ - الثواب والعقاب في العالم الآخر :

والنقطة الأخيرة متعلقة بمسألة الثواب والعقاب في العالم الآخر . يقول الفارابي إن البعض يزعم أنه لا أفلاطون ولا أرسطو يعتقدان في وجود عالم آخر ، ولا في الثواب والعقاب في عالم آخر . لكن الفارابي يرى أن هذا الزعم غير صحيح :

قابل السياسات وفاعليها ، وإليها أسهل قبولاً ، وإليها أصر . ولمصرى إن من نشأ على خلق من الأخلاق واتقنت له تقويته ، فإن زوال ذلك عنه يضر جداً . والمسير غير الممتنع » .

والفارابي يشير ما هنا فيما يتعلق بأرسطو إلى قوله في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ( المقالة الثانية ، فصل ١ ، ص ١١٠٣ أس ١٦ وما يتلوه ) . لما فيها يتعلق بأفلاطون فمن الصعب أن نجد في كتاب « السياسة » ما يشير إليه ، وأقرب موضوع إلى ذلك ما ورد في المقالة السابعة ( فصل ٤ ، ص ٥١٨ ) .

#### ٨ - تحصيل العلم :

كذلك يختلف الحكميان في تفسير تحصيل العلم . فأفلاطون في عبادة « فيثون » بين أن كل علم تذكر . أما أرسطو فيرى أن الحواس مصدر العلم ، وأن من فقد حساً فقد علماً .

والفارابي يوفق بين الرايين بأن يذكر الناس بما قاله أرسطو في أول كتاب « البرهانه » : « كل تعليم وكل تعلم فإذا يكون من معرفة سابقة متقدمة الوجود . ويقول : ليست هذه هي نظرية التذكر عن أفلاطون بعينها !!

ولم نجد هذا النص في كلام أرسطو في كتاب « البرهانه » . فلنا ندري من أين استقاه ! .

#### ٩ - مسألة أزلية العالم وأبدية :

يظن الناس أن أرسطو يؤكد أن العالم أزلي أبدي ، بينما يقول أفلاطون إن العالم مخلوق في الزمان .

ويرى الفارابي أن الذي ساق الناس إلى هذا الظن من أرسطو هو ما قاله في « الطويقة » على سبيل المثال . لكن هذا مجرد مثال ، وما يقال على سبيل المثال لا يسير بالضرورة عن اعتقاد من يذكر المثال ؛ فضلاً عن أن أرسطو في « الطويقة » لم يكن يصدد الكلام عن العالم ، بل هو يتكلم في الآقصة التي تأتلف مقدماتها من قضايا معروفة بوجه عام .

كذلك دفعهم إلى هذا الظن ما قاله أرسطو في كتاب « السياه والعالم » من أنه ليس لكل بلد في الزمان ، فاستنتجوا من هذا أنه يقول إن الزمان أزلي . وهذا غير صحيح ، وهكذا يقول الفارابي - لأنه يرى في هذا الكتاب نفسه وفي كتب أخرى

(١) راجع كتابا : « الفارابي عند العرب » ، ص ٢٥ ، « الفارابي » ، ص ٢٢٩٦ .

يمكن أن يكون استغناء وجوده عن شيء أصلاً ؛ - وأن ذلك الواحد هو الأول وللقدم على الإطلاق وحده . - وبين أن سائر الموجودات متناثرة عن الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذي أنشأ كل واحد سواء الوجود ، وأنه هو الواحد الأول الذي أنشأ كل شيء سواه : الوحشة ، وأنه هو الحق الذي أنشأ كل شيء حقيقة سواه : الحقيقة ، وحل أي جهة أنشأ ذلك ؛ - وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه ، وباسم الحق ومعناه من كل شيء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواء . - ثم بين أن هذا الذي هو إله الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقسمت أسماؤه . - ثم بمن بعد ذلك في باقي ما يوصف به الله ، إلى أن يتوفى كلها .

ثم يُعرف كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استقلت عن الوجود . ثم يُفحص عن مراتب الموجودات ، وكيف حصلت لها تلك المراتب ، وبأي شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون في المرتبة التي هو فيها . وتبين كيفية ارتباط بعضها ببعض وانتظامه ، وبأي شيء يكون ارتباطها وانتظامها . ثم بمن في إحصاء باقي أفعاله عز وجل - في الموجودات ، إلى أن يتوفى كلها ، وتبين أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تناقض ولا سوء نظام ولا سوء تكليف ، وبالجملة : لا نقص في شيء منها ولا شر أصلاً .

ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي عُدَّت باطله - عز وجل - في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها - فيطلها كلها ببراهين تزيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يدخل الإنسان فيه ارتباط ولا مجال فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع عنه أصلاً<sup>(١)</sup> .

وهذا العرض المستقصي لموضوع العلم الإلهي يستدعي للملاحظات التالية :

١ - أولاً فموضوع التقسيم المذكور إلى ثلاثة أجزاء : إذ لا يوجد غلق بين الجزء الأول ، وبين الجزء الثالث ، فلا عمل للتمييز بينهما . والجزء الثاني بلغت النظر ، لأنه أدخل في العلم الطبيعي منه في العلم الإلهي ، أو يدخل بالتعبير المصري في فلسفة العلوم ونتاجها . وربما الذي دما الفارابي إلى وضع هذا الجزء الثاني ضمن موضوعات العلم

فيالنسبة إلى أرسطو يستشهد الفارابي بالرسالة التي بحث بها أرسطو إلى أم الأسكندر الأكبر يمزجها في ولدنا والرسالة متحولة . وبالنسبة إلى أفلاطون يشير الفارابي إلى كلام أفلاطون في نهاية كتاب « السياسة » عما يدل على البحث والحساب والميزان والثواب والعقاب . والفارابي إنما يشيرنا هنا إلى أسطورة Ete الواردة في المقالة المباشرة من كتاب « السياسة » ( ص ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ) وما يتلوها .

### مذهب الفارابي

#### أ - العلم الإلهي

في كتاب « إحصاء العلوم » يقسم الفارابي العلم الإلهي إلى ثلاثة أجزاء :

١ - أحدها : يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودة .

والثاني يُفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي يفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص - مثل المنطق والمنفعة والعدد ، وبأبي العلوم الجزئية الأخرى التي تشكل هذه العلوم - فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التصالم (= الرياضيات) ، ومبادئ العلم الطبيعي ، ويقتبس تصحيحها ، وتصرف جواهرها وغواصها ؛ ويخصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم ، مثل ظن من ظن في النطفة والرحلة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، والظنون التي تشكل هذه في مبادئ سائر العلوم ، فيقيحها ويبين أنها فاسدة .

والجزء الثالث : يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ، ولا في أجسام : فيفحص عنها أولاً : هل هي موجودة ، أم لا ، ويبرهن أنها موجودة . ثم يفحص عنها : هل هي كثيرة أم لا ، فيبين أنها كثيرة . ثم يفحص عنها : هل هي متناهية أم لا ، ويبرهن أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها في الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة ، ويبرهن أنها متفاضلة في الكمال ، ثم يبرهن أنها كل كثرتها ترتقي من عند انقضاء إلى الأكمل فالأكمل ، إلى أن تنتهي في آخر ذلك إلى كمالها ، ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شيء هو أصلاً في مثل مرتبة وجوده ، ولا نظيره ولا ضد . - وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شيء أقدم منه ، وإلى موجود لا

(١) الفارابي : « إحصاء العلوم » ص ٩٩ - ١٠١ ، ص ١٢٥ ، الفهرسة سنة ١٩٤٦ .

فلنجزئها هنا عن الرواية الأخيرة الموجزة . يقول الفارابي :

« إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . وإذا وجد ، صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان عما لم يزل ممكن الوجود ببلاته ، واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيها لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب ، هو الموجود الأول .

والواجب الوجود متى فرض غير موجود ، لزم منه محال . ولا علة لوجوده . ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء .»

#### جـ- صفات واجب الوجود

ويعدد الفارابي صفات واجب الوجود - أي : الله - في رسائل عديدة :

فيقول عنه في كتاب « السياسة المدنية »<sup>(١)</sup> : « أما الأول فليس فيه نقص أصلاً ولا بوجه من الوجوه ، ولا يمكن أن يكون وجوده أكمل وأفضل من وجوده ، ولا يمكن أن يكون وجوده أقدم منه ولا في مثل مرتبة وجوده لم يتوفر عليه . فلذلك لا يمكن أن يكون استغناء وجوده عن شيء آخر غيره أقدم منه . وهو من أن يكون استغناء ذلك عما هو أنقص منه أبعد . ولذلك هو أيضاً مبين بجوهره لكل شيء سواء مباينة تامة . ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذي هو له لأكثر من واحد ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود ، لا يمكن أن يكون بينه وبين آخر - له أيضاً هذا الوجود بعينه - مباينة أصلاً ، لأنه إن كانت بينهما مباينة ، كان الذي بينهما به شيئاً آخر غير ما اشتراكا فيه : فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءاً من قوام وجوديهما . فيكون وجود كل واحد منهما متقسماً بالقول . فيكون كل واحد من جزئيه شيئاً لقوام ذاته ، فلا يكون أولاً ، بل يكون هناك موجوداً

الإلهي تناول أرسطو لمشكلة الصور الأفلاطونية في مقالتي « الموه » و « النوه » ( المقتضيان ١٣ و ١٤ من كتاب « ما بعد الطبيعة » ) وتقدم تصور اتباع أفلاطون المباشرين للمثل على أنها رياضية ، والدليل على ذلك ما أشار إليه كمنال لمباحث هذا الجزء الثاني : أبطال ظن من ظن في النقط والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر ، وأنها مفارقة ، وهو رأي اسهوسوس واكسينوقراط خلفي أفلاطون المباشرين على رأسه الأكاديمية .

٢ - وثانياً يلاحظ أن موضوعات القسم الثالث قد تجاوزت ما قصده أرسطو بالإلهيات وما بعد الطبيعة ، وهذه نتيجة طبيعية لاستخدام البراهين العقلية لتأييد العقائد الدينية لدى آباء الكنيسة في المسيحية ، ولدى رجال مدرسة الاسكندرية وبخاصة يحيى النحوي ، ثم لقوام علم الكلام في الإسلام خصوصاً في القرن الثالث الهجري ( التاسع الميلادي ) . وبهذا حدّد الفارابي للإلهيات موضوعات لم تكن بارزة في إلهيات أرسطو والمثاليين : مثل العناية الإلهية ، صفات الله وإثبات وجوده ، وذلك « ببراهين تنقيد العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يدخل الإنسان فيه ارتياب ولا يتجابه فيه شك » على حد تعبير الفارابي ، أي بالبراهين العقلية المؤدية إلى اليقين الضروري .

والفارابي يتناول موضوعات العلم الإلهي في كتبه كلها تقريباً ، ويكرّر نفسه باستمرار من كتاب إلى آخر ، وربما كان السبب في ذلك أن كتاباته معظمها تعاليق وفصول متناثرة ، ولم يعدد إلى تأليف كتاب في موضوع محدد بعينه ، اللهم إلا في التعليل النادر مثل رسالة « في معاني العقل » ورسائله في المنطق .

#### ب - البرهان على وجود الله :

##### برهان الممكن والواجب

ولإثبات وجود الله يقدم الفارابي برهاناً أصيلاً يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب . وهو برهان سيأخذه عنه ابن سينا في « النجاة » ( ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ) و « الشفاء » و « الإلهيات » ج ١ ص ٣٧ - ٤٢ ، الفاعلة سنة ١٩٦٠ ) كما سيأخذه القديس توما .

وصورة البرهان ترد مفصلة في « رسالة زينون الكبير »<sup>(٢)</sup> وفي رواية أكثر إيجازاً في كتاب « هيون المسائل » -

(١) الفارابي : شرح رسالة زينون الكبير ، ص ٣ - ٥ . حيدرآباد ، سنة ١٣٢٩ هـ ( سنة ١٩٣٠ م ) .

(٢) الفارابي : « السياسة المدنية » ص ٤٧ - ٤٨ . بيروت سنة ١٩٦٤ .

ولأنه لا مادة له - ولا بوجه من الوجوه - فإنه بجوهره عقل، لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالمثل هو المادة. وهو معقول من جهة ما هو عقل، فإن الذي هو فيه عقل معقول لذلك الذي هو منه عقل - وليس يحتاج، في أن يكون معقولاً، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته: حالاً، وبأن ذاته تعقله: معقولاً. وكذلك ليس يحتاج في أن يكون عقلاً وعقلًا إلى ذات أخرى وشيء آخر يستفيد من خارج، بل يكون عقلاً وعقلًا بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل.

وكذلك الحال في أنه عالم: فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها القضية خارجاً عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكشف بجوهره في أن يعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته غير جوهره، فإنه يعلم، وإنه معلوم، وإنه علم ذات واحد وجوهر واحد.

وكذلك في أنه حكيم: فإن الحكمة هي أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم. وما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم. والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دائم لا يزول. فلذلك هو حكيم: لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج عن ذاته، بل في ذاته كقضية في أن يصير حكماً بأن يعلمها.

والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير. وإن كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله إذن قاتل لجمال كل شيء جمال. وكذلك زينه ويلاؤه وجماله: لا بجوهره وذاته.

وفي «عين المسائل» يخلص الصفات الإلهية فيقول عن واجب الوجود إنه: «لا ملعية له مثل الجسم - إذا قلت إنه موجود فحد الوجود شيء، وحد الجسم شيء - سوى أنه واجب الوجود، وهذا وجوده».

ويلزم من هذا أنه لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد، ولا يرفعان عليه بل هو يرفعان على جميع الأشياء.

ووجوده بذاته أبدي أزلي، لا يتجزأه العلم، وليس وجوده بالقوة.

ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن لا يكون، ولا حاجة به

أقدم منه، وقوامه. وذلك محال فيه، إذ هو أول. وما لا تبين بينها لا يمكن أن يكونا كثرة: لا اثنين، ولا أكثر.

وأيضاً إن أمكن أن يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه، أمكن أن يكون وجوده خارجاً عن وجوده لم يتوفر عليه وفي مثل رتبته. فلذلك وجوده دون وجود ما يجمع له الوجودان معاً. فوجوده إذن وجود فيه نقص، لأن التام هو ما لا يوجد خارجاً عنه شيء يمكن أن يكون له. فلذلك وجوده لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذاته لشيء ما أصلاً.

ولذلك لا يمكن أن يكون له صفة أصلاً، وذلك أن وجود ضد الشيء هو في مثل مرتبة وجوده، ولا يمكن أن يكون في مثل رتبته وجود أصلاً لم يتوفر عليه، وإلا كان وجوده وجوداً ناقصاً. وأيضاً فإن كل ما له ضد، فإن كمال وجوده هو يعلم ضده. وذلك أن وجود الشيء الذي له ضد إذاً يكون مع وجود ضده بأن يحفظ بأشياء من خارج وبأشياء خارجة عن ذاته وجوهره، فإنه ليس يكون في جوهر أحد الضدين كقضية في أن يحفظ ذاته عن ضده. فلذلك يلزم أن يكون للأول سبب ما آخر، به وجوده. فلذلك لا يمكن أن يكون في مرتبته، بل يكون هو وحده فرداً. فهو واحد من هذه الجهة.

وأيضاً فإنه غير متقسم في ذاته بالقول، وأما أنه لا ينقسم إلى أشياء بها بجوهره. وذلك أنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح ذاته يدل كل جزء من أجزاء القول على جزء مما يتجوهر به. فإنه إذا كان كذلك، كانت الأجزاء التي بها تجوهره هي أسباب وجوده، على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليها أجزاء الحد أسباباً لوجود الشيء للحدود، وعلى جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود ما يتوحد بها، وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً، فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام - وهو من أن ينقسم انقسام الكم ومسائر أنحاء الانقسام أبداً - فهو أيضاً واحد من هذه الجهة الأخرى ولذلك لا يمكن أيضاً أن يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود، فلذلك يكون انحصاره عما سواه بوحدة هي ذاته: فإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي ينحصر. وهذا للمعنى من معانيه يسوق للموجود. فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأما من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه.

إلى شيء يُدّ بقائه . ولا يتصور من حال إلى حال .

وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره . وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ ، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية . وإذن ليس يقال عليه : كم ، ولا متى ، ولا أين . وليس بجسم . وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصلت ذاته من معاني ، مثل المادة والجنس والفصل .

ولا ضد له .

وهو غير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعقل محض . وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد .

وهو حكيم ، وحَيٌّ ، وعالم ، وقادر ، ومريد . وله غاية الجمال والكمال والبهاء . وله أعظم السرور بذلك . وهو العاشق الأول والمعشوق الأول .

لكن أوسع عرض لصفات الله عند الفارابي هو الذي نجده في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ( ص ٣٧ - ٥٤ ، ٣ ، بيروت ، دار المشرق ، سنة ١٩٧٣ ) . والغريب أنه يطابق حرفياً في كثير من المواضع مع ما ورد في كتاب « السياسة المدنية » ، إلى درجة ترجع معها القول بأن هذا الكتاب الأخير نصوص متزعة بحرولها من الكتاب الأول .

#### د) كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول :

##### نظرية الفيض

أما كيف توجد الموجودات عن الأول ، فالفارابي يفسره تفسيراً أفلاطونياً ، على أساس فكرة الصلور أي صدور الموجودات عن الأول على جهة الفيض .

يقول الفارابي في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » : « والأول هو الذي عنه يُوجد . ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، حل ما هي عليه من الوجود ، الذي بهضه مشاهد بالحس ، وبهضه معلوم بالبرهان .

ووجود ما يوجد عنه إما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره ناقص عن وجوده . فعمل هذه الجهة لا يكون وجوداً ما يوجد عنه سبباً له

ويوجد من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجود الآين - من جهة ما هو آين - غاية لوجود الآوين ، من جهة ما هما آوين . يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيد كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جُل الأشياء التي تكون متناً ، مثل أننا باصطانتنا لملل لغيرتنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لغة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خروج عنه فلا يكون أولاً ، ولا أيضاً - بإصطالجه ما سواه الوجود ، يقال كمالاً لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما يقال من يعود بجماله أو بشيء آخر فيستفيد بما يبدل من ذلك للذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات . فهذه الأشياء كلها حال أن تكون في الأول ، لأنه يسقط أوليته وتقدمه ، ويُعزل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته . ويُلاحَظ جوهره ووجوده ويتبين أن يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره . ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . - وليس ينقسم إلى شئين يكون بأحداهما تجوهره ذاته ، وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما أن لنا شئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ، ونكتب بالأخر وهو صناعة الكتابة . بل هو ذات واحدة ، وجوهر واحد ، به يكون تجوهره ، وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر .

ولا أيضاً يحتاج في أن فيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه ، ولا غرض يكون فيه ، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم تكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثلاً يحتاج النار - في أن يكون منها وعن الله بخار - إلى حرارة تبخر بها الماء ، وكما يحتاج الشمس - في أن تسخن ما لدينا - إلى أن تتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال ، فيحصل عنها - وبالحال التي استغلتها بالحرارة - حرارة فيها لدينا ، أو كما يحتاج التجار إلى القاس وإلى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب انقصال وانقطاع واشتقاق .

وليس وجوده ، بما فيض عنه وجود غيره ، أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي فيفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن فيض عنه



وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً<sup>(١)</sup>.

فالموجودات تفيض عن الأول لا عن قصد منه يشبه قصدنا ، ولا عن طبع بحيث لا تكون له معرفة ورضى بصورها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه علماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه . وإنما علمه هو العلة لوجود الأشياء . وعلمه للأشياء ليس علماً زمانياً . ووجوده هو عينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه .

وإذا فاضت الموجودات عنه ، كانت ترتب مرتبها ، وفصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدي من أكملها وجوداً ، ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً . ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص ، إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تحطى عنه إلى ما دونه تحطى إلى ما لا يمكن أن يوجد أصلاً ، فتقطع الموجودات من الوجود<sup>(٢)</sup>.

#### هـ- ترتيب الموجودات المقارنة

وعن وجود الأول يفيض وجود الثاني . وهذا الثاني جوهر غير جسيمي ولا هو في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . وما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ؛ وما هو متجوهر بذاته التي تحصى ، يلزم عنه وجود السبأ الأولى . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته التي تحصى يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ؛ وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ؛ وهذا أيضاً لا في مادة ؛ فهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته التي تحصى يلزم عنه كرة زحل . وما يعقله من الأول عنه وجود خاص .

وهذا الخاص أيضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزئبق . وما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن ، وهو أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته

التي تحصى يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر ، وهذا أيضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول : فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر . وهذا الحادي عشر هو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المقارنة التي هي في جواهرها عقول ومقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية ، وهي التي يطيحها تتحرك دوراً<sup>(٣)</sup>.

والخلاصة أن صدور الموجودات عن الأول يتم في ترتيب تنازلي من ثامن إلى حادي عشر . وصدور التالي عن السابق يتم دائماً بأن يعقل الأول ، وذلك في جميع المراتب ، أما عقل كل واحد منها لذاته فيفتح عنه فلك على الترتيب التالي : السبأ الأولى ، فالكواكب الثابتة ، فزحل ، فالشترى ، فالزئبق ، فالشمس ، فالزهرة ، فعطارد ، فالقمر . وعند فلك القمر تنتهي الموجودات المقارنة التي هي في جواهرها عقول ومقولات ، وينتهي وجود الأجسام السماوية .

والأساس في هذا الترتيب هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

يبد أن المشكلة هي : هل العقل الأول هو واجب الوجود أو الله - أو هو أول ما صدر عن الله ؟

يتجلى بوضوح من كلام الفارابي في هذا النص الذي أوردناه نقلاً عن كتبه « آراء أهل المدينة الفاضلة » أن العقل الأول هو الله نفسه ، ومن هنا كانت العقول عنده أحد عشر عقلاً . وهذا طبيعي منطقي ، لأن الأول أو الله أو واجب الوجود عقل وعقل ومعقول ، كما قال الفارابي في مواضع عديدة من رسائله<sup>(٤)</sup> . ولهذا لا نجد عبارة «العقول العشرة» عند الفارابي ، إلا حين يقصد كلامه على العقول العشرة التالية للعقل الواحد<sup>(٥)</sup>.

(١) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٥٥ - ٥٦ ، ٣٤ بيروت ١٩٧٣ . وقد رعدنا النص في بعض المواضع إلى أصل المرقع بخطوطه ، إذ عظم تصحيحات يوسف

كرم تحكيمة لا تبررها الخطوط ، ولا داعي إليها

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ - ٦٢ .

(٤) انظر مثلاً كتاب « السبأ الفنية » ص ٤٥ - ٤٩ .

(٥) انظر مثلاً « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦٨ - ٦٩ ، ص ١٢٦ ، ص ٧٩ ، ص ٩٢ .

وقد أخذ الفلواي فكرة «الفيض» أو «الصدور» عن افلوطين الذي يتحدث عن الفيض أو الصدور على حد تعبير المترجم العربي لهذا الموضوع من تصانيف افلوطين (والتساغات، التاسع الخامس: ١: ٦) وقد نشرنا هذه الترجمة العربية في كتابنا «افلوطين عند العرب» (ص ١٨٤-١٨٥، ط١، القاهرة سنة ١٩٥٥).

أما نظام العقول المقارئة الاحد عشر فلم نمر له سابقة في الفلسفة اليونانية حتى الآن. وافلوطين. إنما يتكلم عن ثلاثة مبادئ هي: الواحد، العقل (نوس) والنفس الكلية. ولهذا نستطيع أن نقرر- إلى أن يأتي دليل مضاد- أن هذا النظام من وضع الفلواي نفسه. ولم يسبقه إليه أحد.

#### و- ترتيب الموجودات تحت فلك القمر

وما تحت فلك القمر هو عالم الكون والفساد. وكل موجود فيه قوامه من شيئين: للمادة، والصورة. ولا قوام للصورة بدون للمادة لكن وجود المادة هو لأجل الصورة، فلزم تكن صورة ما موجودة لما كانت للمادة.

وترتب الموجودات التي تحت فلك القمر (أي على الأرض) بحسب الأحسن فالأفضل منه، إلى أن تنتهي إلى أنفضله الذي لا أفضل منه. «فأحسنها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقات (= العناصر)، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق (= الإنسان)؛ وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»<sup>(١)</sup>.

#### كيف توجد هذه الموجودات؟

عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر للمادة الأولى المشتركة لكل الموجودات الكائنة تحت فلك القمر، وعن اختلاف جواهر هذه الأجسام السماوية ينشأ وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافتها تحدث الصور المتضادة؛ وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعانة يحدث أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، وعن أصناف تلك الامتزاجات المختلفة تحدث أنواع كثيرة من الأجسام.

فيحدث أولاً الاسطقات، ثم ما جانتها وقلارنا من

الأجسام: مثل الحيوانات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضاً مجانسها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار. ويحدث في الاسطقات، وفي كل واحد من سائر تلك، قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسهم إلى أشياء شأنا أن توجد لها أولها، بغير عرك من خارج؛ وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض. ثم تفعل فيها الأجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض فيحدث من اجتماع الأفعال- من هذه الجهات- أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقادير كثيرة: مختلفة بغير تضاد، ومختلفة بالتضاد، فيلزم عنها وجود سائر الأجسام.

فتختلط أولاً الاسطقات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة. ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور. ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير عرك من خارج ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتعمل فيها الاسطقات، وتعمل هي في الاسطقات أيضاً؛ فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أكثر كثيرة تبعاً بها من الاسطقات والمادة الأولى بعداً كثيراً. ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركباً عما قبله، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط؛ فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقات، فيقف الاختلاط.

فيص الأقسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. فالعندية تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقات وأقل تركباً ويكون بعداً عن الاسطقات برتب أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركباً، وأبعد عن الاسطقات برتب أكثر. والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركباً من النبات. والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخيرة<sup>(٢)</sup>.

والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها بأن ترفد البعض، وتضاد البعض، مما تحدث عنه امتزاجات

(١) الفلواي: «دراسة لعل للعبة المتضادة» ص ٦٦.

(٢) الفلواي: «دراسة لعل للعبة المتضادة» ص ٧٧.

غير الناطق.

أما نفس الحيوان الناطق فتشتمل على أربع قوى: القوة الناطقة، القوة الزوجية، القوة للمخيلة، القوة الحساسة. والقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يتميز بين الجميل والقيس من الأفعال والأخلاق، وبها يروى فيها ينبي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه: النافع والضار، والملد والمؤذي. والناطقة منها نظرية، ومنها عملية. والعملية منها مهنية، ومنها مَرْوِيَّة. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمل إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي منها تحاز الصناعات والمهن. والمَرْوِيَّة هي التي يكون بها الفكر والرؤية في شيء مما ينبي أن يُفعل أو لا يُفعل. والزوجية هي التي يكون بها التزويج الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتهي أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه. وبها يكون البغية والمحبة، والصدقة والعداوة، والخوف والأمن، والغضب والرضا، والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس. والمخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، والمؤذي والمؤذي، دون الجميل والقيس، من الأفعال والأخلاق. والحساسة بين أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك بالذو والمؤذي، ولا تتميز الضار والنافع، ولا الجميل والقيس.

وأما الحيوان غير الناطق فيعوضه بوجود له القوى الثلاث الباقية، دون الناطقة. والقوة للمخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق. وبعضه يوجد له القوة الحساسة والقوة الزوجية فقط. وأما أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة لهذه الأقسام في النوع، مفردة عنها في جواهرها، وبها تتجهر الأجسام السماوية، ومنها تتحرك دوراً. وهي أشرف وأكمل وأفضل وجوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائماً، من قبل أن مقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ نزل الأمر، وأنها تتقل ما تتقله دائماً. وأما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المقولات، ثم من بعد ذلك

واختلاطات أخرى كثيرة. وتلك هي أسباب وجود الأشياء الطبيعية التي تحت السماوية.

والموجودات التي دون الأجسام السماوية في نهاية النفس في الوجود، لأنها لم تُعط من أول الأمر جميع ما تتجهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها: بالقوة البعيدة فقط، لا بالفعل، إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط. ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجهر به من الصورة<sup>(١)</sup>. وهي قد بلغت ومن تأخرها وتخلّفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكمالها، إلا بمحرك من خروج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعال: فإن هذين جميعاً يكملان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي. والجسم السماوي فإن جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى. ثم من بعد ذلك يطلي للمادة الأولى كل ما في طبيعتها لإمكانها واستعدادها أن تعقل من الصور، كالتي ما كانت. والعقل الفعال مُدَّ بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطئه الجسم السماوي وأصله. فثي شيء منه قبل يوجب له التخلص من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من المادة ومن العلم فيصير في أقرب مرتبة إليه، وذلك أن تصير المقولات التي هي بالقوة مقولات بالفعل. فمن ذلك يحصل العقل الذي كان عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان: فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن الإنسان أن يبلغه من الكمال. فمن هذين يكمل وجود الأشياء التي بقيت متأخرة واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجوه التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وبالوجوه التي شأنها أن يدوم وجودها بها<sup>(٢)</sup>.

والموجودات الممكنة هي أنفس وجوداً، وهي مختلطة من وجود ولا وجود، لأنه وسط بين ما لا يمكن أن يوجد، وما لا يمكن ألا يوجد. ولهذا يخالطها العلم، إذ العلم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد.

و- علم النفس

١- قوى النفس.

يتميز الفارابي بين ثلاثة أنواع من النفوس هي: أنفس الأجسام السماوية، وأنفس الحيوان الناطق، وأنفس الحيوان

(١) الفارابي: «الهيئة المادية» ص ٥٠.

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٠-٥٥.

كرّس له الفارابي رسالة خاصة مستحظى بعناية بالغة عند فلاسفة المصور الوسطى الأوروبية<sup>(١)</sup>.

يبدأ الفارابي بحثه هذا ببيان معاني العقل. يقول: «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عقل.

الثاني: العقل الذي يردّه المتكلمون على أنفسهم، فيقولون: هذا ما يوجبه العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان».

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق».

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب «النفس».

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب «ما بعد الطبيعة».

١- أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عقل، فإن مرجع ما يمتنون به هو إلى العقل... ويعنون بالعقل من كان فاضلاً جيداً الرتبة في استبطان ما ينبغي أن يؤثر من خير، أو يجتنب من شر.

٢- وأما العقل الذي يردّه المتكلمون على أنفسهم، فيقولون في الشيء: هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فإما يمتنون به المشهور في بادي الرأي<sup>(٢)</sup> عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه: العقل.

٣- وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «البرهان»<sup>(٣)</sup> فإنه إما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصالحة الضرورية، لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالقطعة والطبع، أو من صلبه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا

تحصل لها المعقولات وتصير حيث بالقول. وليس في الأجسام السماوية من الأنس: لا الحساسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجاسة في ذلك. بعض المجاسة للنفس الناطقة. والتي تعقلها الأنس السماوية هي المعقولات بجواهرها، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة. وكل نفس منها تعقل الأول، وتعقل ذاتها، وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاهما جوهرها. أما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد، فليس تعقلها الأنس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها. فالأول يعقل ذاته، وإن كانت ذاته بجوهر مد هي الموجودات كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده. والثواني فكل واحد منها يعقل ذاته «ويعقل الأول»<sup>(٤)</sup>.

ولكننا نجد في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» تقسيماً خاصياً لقوى النفس، وهي:

- ١- القوة الغائية، وهي التي بها يتفنى الإنسان.
- ٢- القوى الحساسة.
- ٣- القوة المتخيلة.
- ٤- القوة الناطقة.
- ٥- القوة الزروعية.

وهذا التقسيم الحماسي هو الذي نجده عند أرسطو في كتاب «النفس» (صفحة ٤٣٢ أ ٢٩-٤٣٢ ب ٤٤ ١٣ ب ١٣) حيث يقول إن النفس تتميز بثلاث قوى: التخيلية الذاتية، الاحساس، التفكير (= النطق)، والحركة (أو الزرع) [ص ٤١٣ ب ١٣]؛ ويقسمها إلى أجزاء هي: (١) الغائية، وهي تنسب إلى النبات وإلى كل أنواع الحيوان؛ (٢) الحساسة، ولا يمكن تصنيفها بسهولة إلى نظقية أو غير نظقية؛ (٣) المتخيلة، وهي في وجودها مختلفة عن سائرهما؛ (٤) الزروعية [ص ٤٣٣ ب ٢٩-٤٣٢ ب ٤٤].

وقد أحسن الفارابي حين سماها «بالقوى»، لا «بالنفس» كما سيفعل ابن سينا.

## ٢ - العقل

وصمنا من هذه القوى القوة الناطقة، أي العقل. وقد

(١) نشر الترجمة اللاتينية أين جيلسون في ١٩٥٨. Archives d'Histoire doctrinale et de pensée médiévale, tome 12, pp. 122 et 129.

(٢) بادي الرأي: bon sens, common sense.

(٣) راجع كتاب «المقدمات الثلاثة لأرسطو» (د. البرهان) المقالة الثانية، الفصل ١٩.

(٤) الفارابي - السياسة الفدائية، ص ٣٣-٣٤. بيروت، ١٩٧٤. حذفت هذا القسم الحماسي أيضاً في كتاب الفارابي: «مفهوم مترجم» ص ٢٧. بيروت ١٩٧١.

مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مربية بالقوة. كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الميولاني شيئاً ما، يرسمه فيه. فمتزلة ذلك الشيء من العقل الميولاني منزلة الضوء من البصر. وكذا أن البصر بالضوء نفسه يصير الضوء الذي هو سبب إصابته، ويصير الشمس التي هي سبب الضوء به (= بالبصر) بعينه، ويصير الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل، كذلك العقل الميولاني: فإنه بذلك الشيء - الذي منزلة منه منزلة الضوء من البصر - يعقل الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الميولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الميولاني، وبه تصير الأشياء التي كانت مسقولة بالقوة معقولة بالفعل، وبصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة. وفعل هذا العقل المتأرق في العقل الميولاني شبيه بفعل الشمس في البصر، فلذلك سمى العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المتأرقلة التي ذكرت، من دون السبب الأول للرتبة العاشرة. ويسمى العقل الميولاني العقل المتضلع<sup>(١)</sup>.

وإنذاً فالعقل الذي بالقوة هو العقل الميولاني، وهو العقل المتضلع. وبصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، ويتم ذلك بواسطة العقل الفعّال. والعقل بالفعل متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعّال صار عقلاً مستفاداً. والعقل للمستفاد شبيه للمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل للمستفاد شبيه للمادة والموضوع للعقل الفعّال. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المتضلع القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحليد الأشياء والأفعال وتسليدها نحو السعادة<sup>(٢)</sup>.

وهكذا نجد ترتيباً في العقول يتصاعد من أجزائها وهو العقل بالقوة، و فوقه يوجد العقل بالفعل، و فوقه العقل المستفاد، و فوقه العقل الفعّال.

### ٣- العقل الفعّال

ولا يتضح بجلاء من كلام الفراي في كل وسائله مكانة هذا العقل الفعّال: فهو أحياناً يتحدث عنه كما لو كان مجرد جزء هو الأعلى - من أجزاء العقل، أو لحظة من لحظاته،

يفكر ولا يتأمل أصلاً، واليقين بالمفاهيم التي صنعتها الصفة التي ذكرناها؛ وتلك المفاهيم هي مبادئ العلوم النظرية.

٤- وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومفاهيم في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تمنع... .

٥- أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب «النفس» فإنه يجعله على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال.

فالعقل عند عامة الناس هو الروية، وعند الحكمين: هو بادي الرأي أو الإدراك العام، وعند أرسطو في كتاب «البرهان» هو: الإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية الضرورية، وعنده في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة السادسة) هو: الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من تمييز الخير والشر، وعند أرسطو في كتاب «النفس» (المقالة الثالثة) يشتمل على أربعة أنواع: العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعّال.

والعقل بالمعنى الرابعي الأخير هو لهم في نظرية العقل عند الفراي، فلننضم القول فيه:

العقل الإنساني وهيته ما في مادة معقدة لأن تقبل رسوم المعقولات: فهي بالقوة عقل وعقل ميولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة<sup>(١)</sup>. وهذا العقل الميولاني يصير إلى عقل بالفعل إذا حصلت فيه المعقولات. . ويحتاج ذلك إلى شيء ينقله من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء ذات ما جهرها عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة. وهذا العقل الفاعل يعطي العقل الميولاني، الذي هو بالقوة عقل، شيئاً بمنزلة الضوء الذي تعطي الشمس البصر، لأن منزلة من العقل الميولاني منزلة الشمس من البصر: فإن البصر هو قوة وهيته ما في مادة، وهو من قبل أن يصير: فيه بصير بالقوة، والألوان من قبل أن تبصر مبصرة مربية بالقوة. وليس في جهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصيراً بالفعل، ولا في جهر الألوان كفاية في أن تبصر مربية مبصرة بالفعل فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً أيضاً به، وتعطي الألوان ضوءاً تضاه به، فيصير البصر - بالضوء الذي استفاد من الشمس -

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) الفراي: سلسلة الندوة ص ٩٩، بيروت سنة ١٩٦٤.

(٣) الفراي: وآراء أهل النجدة المتفاداة ص ١٠١، بيروت سنة ١٩٧٣.

وإشارة الغزالي هنا إلى أرسطو في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» تحتاج إلى مزيد تدقيق، ليس ما هنا موضعه، فنحيل القارئ إلى ما كتبناه في هذا الموضوع في تصدير تحقيقنا للترجمة العربية القديمة لكتاب «في النفس» لأرسطو<sup>(١)</sup>.

### ج- السياسة

#### علم السياسة

كان الغزالي أحد الفلاسفة المسلمين عناية بالسياسة، رغم أنه لم يشارك فيها عملياً أدنى مشاركة.

وهو يسمي السياسة بعلم العلم المدني، وهو الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية *politikos* المأخوذة من كلمة *polis* أي ساكن المدينة، مدني، وهي بدورها من كلمة *polos* (= مدينة). وكلمة *politikos* تعني في اليونانية: (١) صفة وحقوق المواطن في المدينة؛ (٢) حياة المواطن في المدينة؛ (٣) مجموع المواطنين في المدينة؛ (٤) دستور الدولة، شكل الحكومة، النظام السياسي بوجه عام.

وقد عرّف علم السياسة أو العلم المدني بأنه العلم الذي يوضح من أصفاء الأفعال والسنن الإيجابية، ومن الملوك والأخلاق والسجاياء والشيء التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن؛ وعن الغايات التي لأجلها تفعل؛ وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان؛ وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه؛ والوجه في حفظها عليه. ويخبر بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هي مقنونة أنها سعادة من غير أن تكون كذلك؛ وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة؛ بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الأخرى؛ والمفكرون به سعادة مثل الثروة والكرامة والملاذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويخبر الأفعال والسنن، ويبين أن التي يقال بها ما هو في الحقيقة سعادة من الخيرات والجميلة<sup>(٢)</sup> والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والفتن؛ وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن القاضية موزعة في المدن والأمم على ترتيب

ويتنوع ضمن النطاق الإنساني؛ وفي أحيان أخرى كثيرة ينطلق في تعجيده بحيث يجعله في مرتبة أعلى من الإنسان وأقل من مرتبة المقول السماوية.

فهو يقول في موضع: «المعلل الفعّال فصله العناية بالحيوان الناطق والتماس تليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو: السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقةً للأجسام، غير محتج في قوله إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض، وأن يقي على ذلك الكمال دائماً. والمعلل الفعّال ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز أيضاً ما تخص من الحيوان الناطق ولذا بالسعادة. والمعلل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشبه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملوك وأشبه تلك من الأسماء»<sup>(٣)</sup>.

وفي موضع آخر يقرنه بالمقول الثواني المشرة، فيقول: «ثم من بعد الأول يوجد الثواني والمعلل الفعّال» (الكتاب نفسه ص ٥٢ ص ٥٣).

كللك نجده في «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصفه بأنه «مفروق» (ص ١٠٣ ص ١٠٤، بيروت سنة ١٩٧٤).

ويؤكد هذا على نحو أكثر تفصيلاً في رسالته في «معاني العقل»، فيقول: «وأما المعلل الفعّال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة، ولا تكون أصلاً. وهو جنوع مد عقل بالمفعل، قريب الشبه من العقل المستعاد. وهو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلاً بالقوة، عقلاً بالفعل؛ وجعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصير بالقوة، ما دامت في الظلمة... وكذا أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل، بما تعطياها من الضياء، كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك للبدأ، وبذلك بعينه صارت للمعقولات معقولات بالفعل»<sup>(٤)</sup>.

(١) أرسطوطاليس: في النفس... حظه وقام له عبد الرحمن بندي. القاهرة سنة

١٩٥٤.

(٢) أي والامور الجميلة.

(٣) الغزالي: السياسة للسادة ص ٣٢.

(٤) الغزالي: «في معاني العقل»، نشرة ويزنيس، ص ٤٦-٤٧.

والسُّنن والملكات الإربية وسائل ما تخصص عنه القوانين الكلية، وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت ووقت، كيف، وبأي شيء، وبكم شيء، تقدر، ثم تركها غير مقدرة، لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير هذا الفعل، وسيلها أن تضاف إليه. ومع ذلك فإن الأحوال والعوارض، التي يحسبها يكون التقدير، غير محدودة ولا يحاط بها.

وهذا العلم جزءان:

١- جزء يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشمم الإربية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل.

٢- وجزء يشتمل، على وجه الترتيب، الشمم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة، وترتب في أهل المدن الأفعال<sup>(١)</sup> التي بها يحفظ عليهم ما رتب ويمكن فيهم. ثم يحصى أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها، ويحصى الأفعال التي يفعلها كل واحد منها، وأي سُنن وملكات يلتزم كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم التي تكون تحت رعايتها، وهذه في كتاب «بوليطي» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، وهو أيضاً في كتاب «السياسة» لأفلاطون وفي كتب أفلاطون غيره<sup>(٢)</sup>. وبين أن تلك الأفعال والسير والملكات هي كلها كالأمراض للمدن الفاضلة.

لما الأفعال التي تخص المهن الملكية منها وسيرتها: فأمراض للمهن الملكية الفاضلة. وأما السير والملكات التي تخص مدنها فهي كالأمراض للمدن الفاضلة<sup>(٣)</sup>.

ثم يحصى كم الأسباب والمجتهات التي من قبلها لا يؤمن أن تستحيل الرياضات الفاضلة وسُنن المدن الفاضلة إلى السُنن والملكات الجاهلية. ويحصى معها أصناف الأفعال التي بها تضيق للمدن والرياضات الفاضلة لتلا نضد وتستحيل إلى غير الفاضلة. ويحصى أيضاً وجوه التشاير والحيل والأشياء التي سيلها أن تستعمل إذا استحال إلى الجاهلية، حتى ترد إلى ما كتبت عليه.

ومستعملة استعمالاً مشتركاً. وبين أن تلك ليست تثنى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسُنن والشمم والملكات والأخلاق في المدن والأمم؛ ويجهت في أن تخصصها عليهم حتى لا تزول؛ وأن تلك الرياسة لا تتألى إلا بمهنة وملكة تكون عنها أفعال التمكن فيهم وأفعال حفظ ما يمكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسميها.

والسياسة هي فعل هذه المهنة. وإن الرياسة ضربان:

١- رياسة تمكن الأفعال والسُنن والملكات الإربية التي شأنها أن يتألى بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المتفاد هذه الرياسة هي للمدن والأمم الفاضلة.

٢- ورياسة تمكن في المدن الأفعال والشمم التي تتألى بها ما هي مظنونة أنها سعادات، من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتقسم هذه الرياسة أقساماً كثيرة، ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمّه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتزم هذه الرياسة: فإن كانت تلتزم اليسار، سُميت رياسة الحقيقة، وإن كانت الكرامة، سُميت رياسة الكرامة؛ وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتزم بقوتين: أحدهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيد بها الإنسان بطول مزاوله الأعمال المدنية، ومزاوله الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن التجريبية<sup>(١)</sup>، والحكمة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب: فإن الطبيب إما يصير معالجا كالمعالج بقوتين: أحدهما القوة على الكليات والقوانين التي استغناها من كتب الطب، والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاوله لأعمال الطب في المرضى، والحكمة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدن بدن في حاله حاله. كذلك المهنة الملكية إما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارض عارض وحال حاله في وقت وقت وبهذه القوة وهذه التجربة.

والفلسفة المدنية تعطي- فيها تخصص عنه من الأفعال

(١) في المخرج: والاعمال. وهو خطأ لا يستقيم معه القول

(٢) في المخرج: وهو خطأ لا يستقيم معه القول.

(٣) يبدو في النص المخرج من تعريف وتكرار ونقل من موضع إلى آخر.

يرى كلاهما أن غاية السياسة المدنية هي السعي إلى توفير الكمال الأخلاقي لأبناء المدينة بمونة القوانين والتربية ، وأن عل الدولة أن تعمل عل تمكين الفضائل الأخلاقية في نفوس المواطنين . ذلك أن الغاية من المدينة ( = الدولة ) هي السعادة ، تماماً مثلها هي غاية الفرد .

٢ - أنه يحل موضوع علم السياسة ( العلم المدني ) هو نفسه ذلك الذي وضعه أرسطو . فإن أرسطو في المقالة الرابعة ( الفصل الأول ص ١٢٨٨ ب ٢١ - ١٢٨٩ أ ٢٥ ) . يقرآن علم السياسة يجب عليه أن يدور : ( أ ) المدينة المثل ؛ ( ب ) المدن التي يمكن أن تكون أفضل ما يمكن تحقيقه في ظروف معينة ، ( ج ) والمدن الجاهلة أي الشريرة بطبيعتها .

## ١

### الحاجة إلى الاجتماع الإنساني

وما يدعو الناس إلى الاجتماع في مجتمع هو احتياجهم بعضهم إلى بعض . وذلك أنه « كل واحد من الناس مفطور عل أنه يحتاج ، في قوامه في أن يبلغ أفضل كماله ، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال - الذي لأجله بُجِّلَت الفطرة الطبيعية - إلا بالاجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع ، مما يكون به جملة الجماعة لكل واحد ، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في العمورة من الأرض ، فحللت منها الاجتماعات الإنسانية .

فمنها الكلمة ، ومنها غير الكلمة . والكلمة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى : اجتماعات الجماعات كلها في العمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من للعمورة ؛ والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

وغير الكلمة : اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل . وأصغرهما : المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ؛ إلا أن القرية للمدينة عل أنها خلاصة المدينة ؛ والمحلة للمدينة عل أنها جزءها . والسكة جزء المحلة ؛ والمنزل جزء السكة ؛ والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل

ثم يبين بكم شيء تلتمس للمنة الملكية الفاضلة ، وأن منها العلوم النظرية والعملية ، وأن تنضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاوله الأفعال في المدن والأمم ، وهي القدرة عل جودة استنباط الشرائط التي تقتلر بها الأفعال والسير والملكات ، بحسب جمع جمع ، أو مدينة مدينة ، أو أمة أمة ، وبحسب حال حال ، وعروض عروض .

ويعين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان عل شرائط واحدة بأعيانها ، حتى يكون الثاني الذي يتللف التقدم ، عل الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم ، وأن يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال . ويعرف كيف ينبغي أن يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع .

ويعين أي الشرائط والأحوال الطبيعية ينبغي أن تتمدد في أولاد الملوك وفي غيرهم ، حتى يؤهل بها من توجد فيه للملك بعد الذي هو اليوم ملك . ويعين كيف ينبغي أن ينشأ من وُجِّدَت فيه تلك الشرائط الطبيعية ، وبهذا ينبغي أن يؤدَّب حتى تحصل له للمنة الملكية ويصير ملكاً تالفاً .

ويعين مع ذلك أن الذين رياستهم جعليلة لا ينبغي أن يكونوا ملوكاً أصلاً ، وأنهم لا يحتاجون في شيء من أحوالهم وأعمالهم وتدابيرهم إلى الفلسفة : لا النظرية ، ولا العملية . بل يمكن كل واحد منهم أن يصير إلى غرضه ، في المدينة والأمة التي تحت رياسته ، بالقوة التجريبية التي تحصل له بمزاوله جنس الأفعال التي ينال بها مقصوده ، ويصل إلى غرضه من المحيرات ، متى انتفتق له قوة قريحة جبلية جيدة لاستنباط ما يحتاج إليه في الأفعال التي ينال بها الخير الذي هو مقصوده : من لذة أو كرامة أو غير ذلك ، ويضاف إلى ذلك جودة الإنشاء بمن تقدم من الملوك الذين كان مقصدهم مقصده<sup>(١)</sup> .

ومن هذا النص الطويل تبين ما يلي :

١ - أن الفراي يخلط بين الأخلاق والسياسة ، ولا يميز البحث في أحد العلمين عن البحث في العلم الآخر ، ولا موضوعات كلا العلمين ، ولا الغاية منها . وهذه النظرة هي نفس نظرة أفلاطون وأرسطو ، إذ

(١) الفرائي : وأصله العلوم من ١٠٢-١٠٧ ، ٢٤٠ ، فقرة ستة ١٩٤٩ . وقد صححت ما رأيت وجوب تصحيحه في نص هذه الفقرة .



المعمورة»<sup>(١)</sup>.

والفارابي يأخذ بما أخذ به اليونانيون عامة وأكاده أرسطو ( « السياسة » ص ١٢٧٧ لسه ) من أن المدينة هي أفضل هذه المجتمعات ، رغم أن هذا إن انطبق على بلاد اليونان فإنه لم يكن ينطبق على العالم الإسلامي الذي كان يعيش فيه ولا على الشرق بعملة ، حيث لم توجد الدولة - المدينة ، بل الدولة - الأمة أو الدولة الملّقة . يقول الفارابي إن « الخير الأفضل والكمال الأقصى إما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالجماع هو أنقص منها . وإما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشورى إما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن نجعل المدينة للتعامل على بلوغ بعض الغايات التي هي شروء ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعامل على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي للمدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاملون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل » ( الكتاب نفسه ص ١١٨ ) .

لكنه مع ذلك يتجاوز تطلق المدينة فيبحث عن الأمة ويقول : « والأمة التي تتعامل مدنيا كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة » ثم يتجاوز الأمة الواحدة إلى الجماعة الإنسانية العالمية كلها فيقول مباشرة : « وكذلك المعمورة الفاضلة إما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعامل على بلوغ السعادة » ( الكتاب نفسه ص ١١٨ ) .

وهكذا تجاوز الفارابي نظرية أرسطو المحدودة بالمدينة اليونانية ، بل تجاوز النظرية القومية المحدودة بالأمة ، واستشرى يصيرها إلى الإنسانية كلها بوصفها مجتمعة واحداً تتعاون همه على بلوغ السعادة .

والفارابي في هذه النظرية إلى العالمية والدولة - العالم بما يكون قد تأثر بآراء الرواقين ونحن نعلم أن الفلسفة الرواقية تنظر إلى الكون كله على أنه وحدة واحدة يسودها العقل ؛ وما الاحتضاد الرواقي في العالم - الدولة أو الدولة - العالم إلا المظهر السياسي لهذه النظرية الفلسفية في الكون . وعند الرواقية « أن الكون بأسره جوهر واحد ، طبيعة واحدة » . والكون كله مجتمع كوني واحد ، ودولة واحدة . ويقول فلوطرخس عن زينون الرواقي ( ٢٣٥ - ٢٦٣ ق . م ) إن زينون كان يقر أنه

« ينبغي علينا ألا نعيش في مدن وأقاليم ( أو أوسم ) ، يتميز بعضها عن بعض بقواعد خاصة للمدلة ، بل يجب أن نعتبر كل الناس أبناء أمة واحدة وإبناء مدينة واحدة ، ويجب أن تكون هناك حياة واحدة ونظام *κοινωνία* واحد كأنهم جميعاً قطيع واحد يرضى في مرضى مشترك *πονος* »<sup>(٢)</sup> . وقد عمل زينون وخلفاؤه الرواقيون على تحطيم فكرة « المدينة » وصلحوا دجلة لفكرة أن العالم يجب أن يكون دولة واحدة .

ولكن من المؤسف أن الفارابي لم يتوسع في فكرة الدولة العالم هذه ولم يشر إليها إلا في ذين السطرين اللذين أوردناهما عن « نراء أهل المدينة الفاضلة » .

### ٣

#### المدينة الفاضلة

وتحدثت الفارابي عن المدينة الفاضلة ، لا عن المدينة المثلى أو اليوتوبيا *utopia*

وعنده أن « للمدينة الفاضلة تشبه البدن السالم الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أخرى قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - وهذه في المرتبة الثانية - . وأعضاء أخرى تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن ينتهي إلى أعضاء تقدم ولا تترس أصلاً . وكذلك المدينة : أجزؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الميشتات . وفيها إنسان هو رئيس ، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أرباب المراتب الأولى . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا ترتب أجزاء المدينة ، إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يجمعون ولا يجمعون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلين .

(١) Photarch: de administr. ١.6 وكذا *κοινωνία* تتلوا النظام، والكون، وكله

تدل على الفئرة، كما تدل على الفئرة.

(٢) الفارابي : « نراء أهل المدينة الفاضلة » ص ١١٧ - ١١٨ .

يكون لديه استعداد ظري للرياسة؛ وأن تتكون لديه الملكية الإبداعية لتولي أعمال الرياسة .

ويرى القلابي أن رئيس المدينة الفاضلة « ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يتقدم بها أصلاً ، ولا يمكن فيها أن ترسها صناعة أخرى أصلاً ، بل تكون صناعته صناعةً : نحو غرضها تؤمّ الصناعات كلها ، ولهاها يقصد بجميع أعمال المدينة الفاضلة . ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرثه إنساناً أصلاً ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصل عقلاً ومعقولاً بالفعل »<sup>(١)</sup>. وهنا يخرج القلابي عن وصف الرئيس الإنسان ، إلى وصف الرئيس الذي هو فوق الإنسان ، أو يكون إنساناً يوحى إليه الله بتوسط العقل الفعال ، « ويكون بما يفرض منه إلى عقله المتفعل حكماً فيلسوفاً ومتفكلاً على التمام ، وبما يفرض منه إلى قوته التخيلية نبياً متدرأ بما سيكون وغيراً بما هو الآتي من الجزئيات .... وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال ... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس »<sup>(٢)</sup>.

وبهذه الصفات يصف القلابي رئيساً مثالياً للمدينة الفاضلة ، بل للأمة الفاضلة ، بل للمعمورة من الأرض كلها .

#### حصول رئيس المدينة الفاضلة

وهذه حال لا تكون « إلا أن اجتمعت فيه بالطبع اثنا عشرة خصلة قد فُطر عليها .

أحدها: أن يكون تاماً الأعضاء ، قوامها مؤاتية أعضاها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ، ومنه هم « عضو »<sup>(٣)</sup> من أعضائه بعمله يكون له أثر عليه بسهولة<sup>(٤)</sup>.

>» ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها « هي » قوى طبيعية . وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إبداعية . عل أن أجزاء المدينة مفلطرون بالطبع بفطر متفائلة يصلح لها إنسان بشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الإبداعية التي تحصل لها ، وهي الصناعات ومشاكلها . والفكر التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نطقها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إبداعية<sup>(٥)</sup>.

وتشبه المدينة بالبدن نجد نظيراً له عند أرسطو ، حين يشبه أجزاء المدينة بأجزاء الحيوان<sup>(٦)</sup> ، بيد أن القلابي توسع في المقارنة والتشبيه أكثر مما فعل أرسطو .

#### ٤

#### رئيس المدينة (رئيس الدولة)

ورئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله أفضل ما يشاركه فيه غيره من أعضاء المدينة ، شأنه شأن العضو الرئيس في البدن - وهو القلب - إذ هو بالطبع أكمل الأعضاء ، وأتمها .

ورئيس المدينة هو « السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإبداعية التي لأجزائها وفي أن ترتب مراتبها ، وإن اختلف منها جزء كان هو المرشد له بما يزيل عنه اختلاله »<sup>(٧)</sup>.

كذلك يقول القلابي عن رئيس المدينة إن نسبه إلى سائر أجزاء المدينة كنسبة السبب الأول ( = الله ) إلى سائر الموجودات . ولهذا ينبغي على أجزاء المدينة الفاضلة أن تحتفي بأنفسها جلو مقصد رئيسها الأول .

ومضي إلى بيان صفات رئيس المدينة الفاضلة فيقول: إن « رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالنظر والطبع معيداً لها ، والثاني : بالهبة والملكية الإبداعية<sup>(٨)</sup> . يعني أنه ينبغي أن يتوافر فيه شرطان : أن

(١) القلابي : نداء أهل المدينة الفاضلة ص ١١٨ - ١١٩ . بيروت ١٩٧٣ .

(٢) أرسطو : دالبسيطة ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٣) القلابي : نداء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٦ .

(٤) ... ملكاً ينبغي تصحيح النص البردي للمطبعة .

حسب الأمر في نفسه .

<٣> ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولا يراه ولا يسمعه ولا يدركه ، وفي الجملة : لا يكاد ينسد .

<٤> ثم أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل .

<٥> ثم أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة .

<٦> ثم أن يكون عبقاً للتعليم والاستفادة ، متقلداً له ، سهل القبول ، لا يؤذيه تب التعلم ، ولا يؤذيه الكد الذي يتأله منه .

<٧> ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مفيضاً للذات الكائنة عن هذه .

<٨> ثم أن يكون عبقاً للصديق وأهله ، مفيضاً للكلب وأهله .

<٩> ثم أن يكون كبير النفس ، عبقاً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .

<١٠> ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراف الدنيا هيئةً عنده .

<١١> ثم أن يكون بالطبع عبقاً للعقل وأهله ، ومفيضاً للجور والظلم وأهلها ، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه ؛ ويؤتي من حل به الجور مؤثماً لكل ما يراه حسناً ومجيداً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جوحاً ولا لجوراً إذا دُعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبح .

<١٢> ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقدماً غير خائف ولا ضعيف النفس<sup>(١)</sup> .

ويكرر الفارابي ذكر هذه الحصائل في كتابه «تحصيل السعادة»<sup>(٢)</sup> ، ويذكر أن هذه هي الشروط التي ذكرها

أفلاطون في كتاب «السياسة» . والواقع أن الفارابي ينقلها هنا عن كتاب «السياسة» لأفلاطون (م ص ١٨٤) . حين يتحدث سقراط عن الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم وما ينبغي أن يتوافر فيه من صفات ، وهي في نظر سقراط - أفلاطون :

١ - أن يكون حريصاً على تلوق كل العلوم ومهتماً بالدراسة ، وشديداً للاستطلاع ؛

٢ - أن يتعلم في كل شيء بالجواهر والمالية ؛

٣ - أن يكون عبقاً للصديق ، ولا يفر أبداً بالكلب ؛

٤ - أن يكون معتدل المزاج ، غير شره مطلقاً ، وغير متعطش للثروات ؛

٥ - أن لا يطلب إلا للذة النفس وحدها ، معزراً لذات البدن ؛

٦ - أن يكون كبير النفس ، مترفعاً عن الصغار ؛

٧ - أن يكون شجاعاً لا يخاف الموت ؛

٨ - أن يكون جيد الحفظ لما يتعلمه ، ذا ذاكرة قوية .

٩ - أن يسول عليه فهم ما يتعلمه ؛

١٠ - أن يكون طيبه ذا خلق وأمانة وائتزان ؛

١١ - أن يكون عبقاً للعدالة ؛

١٢ - أن يكون ذا فطنة ، أي حكمة عملية .

وواضح تماماً من بيان صفات الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون كما عرضها في كتاب «السياسة» أن الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة» وآراء أهل المدينة الفاضلة إنما نقل ما ذكره أفلاطون دون أن يضيف إليه شيئاً ذا بال ، كما اعترف هو نفسه في كتاب «تحصيل السعادة» .

ويعترف الفارابي بأن من العصر اجتماع هذه الحصائل التي عشرة في إنسان واحد ، وإنما يوجد في «الواحد بعد الواحد» ، والأقل من الناس» (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٩ س ٤) . ولذا يرى أن يكتب في الرئيس الذي من المرتبة الثالث بالشرائط التالية الست :

وأحدها : أن يكون حكيماً .

والثاني : أن يكون علماً حافظاً للشرائع والشأن والسير

(١) الفارابي : وآراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٢) الفارابي : وتحصيل السعادة ص ٤٤ - ٤٥ : جداولها ، ١٢٥٥ هـ .

جميع ما تنال به السعادة. أن تكون المهنة الملكية التي فيها هي الفلسفة على الإطلاق، وأن الفلاسفة يكونون أعظم أجزائها، ثم يليهم سائر أهل المراتبة<sup>(١)</sup>.

ومن هذا كله يتبين أن الفقاري في نظرياته السياسية إنما اعتمد على أفلاطون. ولهذا نراه يلخص عبادة «النواميس» لأفلاطون تلخيصاً واقعياً في رسالته التي بعنوان «تلخيص نواميس أفلاطون» والتي قمنا بنشرها (في كتاب: أفلاطون في الإسلام، ص ٣٤-٨٣، طهران، سنة ١٩٧٤).

## II

### مضادات المدينة الفاضلة

ويضاد المدينة الفاضلة:

١- المدينة الجميلة (أو الجمالية)

٢- المدينة الفاسدة

٣- المدينة المتبذلة

٤- المدينة الضالّة.

١- أما المدينة الجميلة فهي التي لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت بيلهم. وإن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يمتثلوها. ولما عرفوا من الخيرات بعض ما يظن في الظاهر أنها خيريات مثل سلامة الأبدان والثراء والاستمتاع باللذات، وأن يكون للمرء غنى وهواه، وأن يكون مكرماً معظماً. فتلك هي السعادة في نظر أبناء هذه المدينة، والسعادة العظمى الكلمة هي اجتماع هذه كلها. وأصداها هي آفات الأبدان والفقر وعدم التمتع باللذات، وأن لا يكون غنى وهواه وأن لا يكون مكرماً.

وهذه المدينة الجميلة على أنواع منها:

٢- المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصاد على الضروري عما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والسكن والتكبر، والتعاون على استقامتها.

يبد والمدينة البذلة هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسر والثروة، ولا يتفهموا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغلبة في الحياة.

التي دبرها الأولون للمدينة، عتقياً بفصله كلها حلو تلك بتمتعها.

والثالث: أن تكون له جودة استنباط فيها لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيها يستنبط من ذلك عتقياً حلو الأئمة الأولين.

والرابع: أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لا سيئه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث، عما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحرراً فيها يستنبطه من ذلك صلاح للمدينة.

والخامس: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بهم من احتلى فيه حلومهم.

والسادس: أن يكون له جودة تأت بيده في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن تكون معه الصناعة الحرية الحاملة والرئيسة<sup>(٢)</sup>.

الصفة الأولى أهم هذه الصفات، حتى إنه إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائع، ولكن وجد اثنان: أحدهما حكيم، والثاني فيه الشرائع الباقية، كناهما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه (أي: الشرائع) في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، والشرط الثاني في واحد، والشرط الثالث في واحد، والشرط الرابع في واحد، والشرط الخامس في واحد والشرط السادس في واحد، وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل فمضى انتفى في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائع، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تنصف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تملك<sup>(٣)</sup>.

إذن الحكمة هي الشرط الذي لا غنى عنه لوجود رئيس في المدينة الفاضلة. وهذا أيضاً متأثر بما ذهب إليه أفلاطون في كتاب «السياسة». ويتأكد هذا من ناحية أخرى بما قاله الفقاري في تلخيصه لمحاور «السياسة» فقال إن أفلاطون يرى أن المدينة الفاضلة «يلزم من فيها لأن كان مزعماً أن يوجد فيها

(١) الفقاري: «دراة أهل المدينة الفاضلة» ص ١٣٩-١٣٠.

طهران، سنة ١٩٧٤.

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٠.

وربما كان هذا الوصف أقرب ما يكون تطبيقاً على ما يسمى وحكومة الأغنياء.

٢- والصعوبة الثانية في عبارة: «للمدينة والجماعة». ولكن الوصف الوارد في «السياسة المدنية» (ص ٩٩) يوضح المعنى المقصود منها، إذ ورد فيه: «فإنَّ المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق على نفسه يعمل ما يشاء وأهلها متساوون، وتكون شُهرتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شأؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهم كثيرة وشهوات كثيرة والتنازع بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثرة. فتجتمع في هذه المدينة تلك التي كانت متفرقة في تلك المدن كلها المحسوس منها والشريف وتكون الرغبات باقي شيء اتفق من سائر تلك الأشياء التي ذكرناها. ويكون جمهورها الذين ليست لهم ما للرؤساء سلطان على أولئك الذين يقال فيهم إمام رؤسائهم، ويكون من يرأسهم إما يرأسهم بإرادة المرومين، ويكون رؤسائهم على هوى المرومين. وإنما استعصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مروض»<sup>(١)</sup>.

وربما كان هذا الوصف أقرب إلى تصوير النظام الديقراطي لأنه يؤكد الحرية والمساواة وكون الرؤساء على هوى المرومين، وهذه خصائص النظام الديقراطي، وسائر الصفات هي صفات الديمقراطية كما شاعها أفلاطون في أثينا كانت هذه الديمقراطية كما قال عنها ثوكديديس (الكتاب الثاني ٢: ٦٥) «تقوم على إسلام إدارة شؤون المدينة إلى أمراء الدماء». ويقول أفلاطون في كتاب «السياسة» (ص ٥٥٧ وما يليها) إن الديمقراطية تنشأ حين يكسب الفقراء ويقترون أو يتفوقون خصوصتهم، ويحطون باقي الناس حقوقاً متساوية وفرصاً متكافئة لتولي المناصب، ويكون البقيين فيها عادة بالقرعة وفي الديمقراطية حرية في القول كبيرة موفرة، وكل فرد له الحرية في أن يفعل ما يشاء... ويرتب حياته كما يحلو له... وتختلف الأخلاق إلى أقصى درجة... وتتوزع الأخلاق، مثل تنوع الألوان في ثوب مزركش، يحسبها تبدو جليلة... وهي

جـ- ومدينة الحجة والسقوط، وهي التي قصد أهلها التمتع بالبلدة: من المأكول والشرب والكسوح، وبالجملة: اللذة من المحسوس والتخيل وليناث الغزل واللعب بكل وجه، ومن كل نحو.

١- ومدينة الكرامة، وهي التي قصد أهلها أن يتماثلوا على أن يصيروا مكرّمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، محجلين معظمين بالقول والفعل، ذوي فتحة وجه، إنما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه.

هـ- ومدينة التغلب، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنين أن يهزمهم غيرهم، ويكون كذهم اللغة التي تبالغ في تألم من الغلبة فقط.

و- والمدينة الجماعية هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً»<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا النص صعبتان لغويتان هما:

١- «المدينة البِدْالَة» ماذا يقصد بها؟ لقد وردت في طبعتي كتاب «السياسة المدنية»<sup>(٣)</sup> بصيغة: التَفَالَة (بالذال وقبلها نون) وهو تحريف صارخ إذ وصفها بعد ذلك لا يسمح بذلك. ولعل الصواب أن تكون: مدينة البِدْالَة، أي مدينة التجارة. ويؤيد ذلك وصفها بأن هدف أهلها هو التعلون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا شيء سوى محبة اليسار فقط والشغف عليها، وأن لا يتفق منها إلا في الضروري عما به قوام الأبدان: وذلك إنما من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتفق في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيلاً في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير ثم فيما يكسبهم اليسار، وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار يتال من جميع الجهات التي منها يمكن أن يتال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد والصنوعية، ثم للمعاملات الإراضية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك»<sup>(٤)</sup>.

(١) الفرائي: ذكره لعل المدينة المتفائلة ص ١٣٢، ١٣٣.

(٢) ص ٨٨ من ١٠١٤، بيروت سنة ١٩٧٤.

(٣) الفرائي: «كتاب السياسة القديمة» ص ٨٤-٨٩، بيروت، سنة ١٩٧٤.

(٤) الكتاب عنه ص ٩٩.

أولى بالرياسة من أحد؛ فمضى سلّمت الرئاسة فيها إلى أحد فلما أن يكون أهلها متولّين بذلك عليه، وإما أن يكونوا قد اتخذوا منه أمراً أو عوضاً آخر<sup>(١)</sup>.

وفصل القارلي هذه الأنواع فصلاً أوسع وأوضح في كتاب «السياسة المدنية» فليرجع إليه القارئ لمزيد من التفصيل. عل أنه في هذا الباب كله لا يكاد يخرج عما أورده أفلاطون في المقالة الثالثة من «السياسة» (ص ٥٤٣-٥٩٢).

#### خاتمة

يفضل القارلي توطلدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي، واتخذت طبيعتها التي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والأفلاطونية من ناحية، والفلسفة الأرسطية والمثالية من ناحية أخرى، في نظرة في العالم عل حظ كبير من الأصالة في التركيب.

وإذا كان القارلي لم يخلف تلامذة مباشرين، لأنه عاش وحيداً، فإن الفلاسفة التاليين، وعلى رأسهم ابن سينا، سيعتمدون عليه ليس فقط في فهم الفلسفة اليونانية، بل وأيضاً في وضع كثير من الآراء والنظريات.

#### المجلد

##### Valentin Weigel

صوفي وفيلسوف ألماني. ولد في Naundorf (بالقرب من Gnosshain) في سكسونيا في سنة ١٥٣٣، وتوفي في Zschopau (في لوتسبرج) في ١٠ يونيو سنة ١٥٨٨.

عاش في وحشة واعتزال. ودرس الصوفية، واثمأز من المجدالات اللاهوتية، ومن تزايد الطابع الشكلي والسياسي في الملعب الرسمي للبروتستانتية اللوترية، وولى في ذلك خيالة لروح لوتر.

وخوفاً من الرقابة التي فرضها البروتستانت، لم ينشر شيئاً من كتبه. ومن هنا نال الخلاف حول صحة نسبة بعضها إليه. ومن أبرز مؤلفاته، وقد نشرت بعد وفاته:

١ - «الحياة الدائمة»، هله سنة ١٦٠٩

(١) القارلي: «السياسة المدنية» ص ١٠١.

تحتوي على كل فط يمكن، بسبب ما عيّنه من حريات... وليس في الديمقراطية لإرغام على ممارسة السلطة إذا كنت قادراً عليها، أو عل الموضوع للسلطة إذا كنت لاتريد الموضوع لها؛ وتستطيع أن تمتنع من المشاركة في الحرب، إذا نشبت الحرب، كما أن في استطاعتك أن تثير حرباً خاصة في وقت السلام إذا كنت لا تحب السلام؛ وإذا وجد قانون يمنعك من تولي منصب سياسي أو قضائي، ففي وسعك مع ذلك أن تتولى أيها شئت إن مر بك.

وواضح كل الوضح أن ها هنا تشابهاً تاماً بين المدينة الجماعية، والديمقراطية كما وصفها أفلاطون ولهذا يجب أن نقرأ: الجماعة (بفتح الجيم)<sup>(١)</sup>، نسبة إلى الجماعة *βῆμος* (الشعب، الجماعة).

وتابع ذكر باقي مفاهيم المدينة الفاضلة:

٢- المدينة الفاسقة: وتتفق في الآراء على الآراء الفاضلة، أما في الأفعال فتسلط سلوك أهل المدن الجاهلة.

٣- المدينة المثالية: وهي التي كانت آرزوها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك<sup>(٢)</sup>.

٤- المدينة الضالة: هي التي نصبت لها مبادئ غير حقيقية، ونصبت لها سعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحويكت لها سعادة أخرى غيرها، ورسمت لها أفعال وآراء لا تتال بشيء منها السعادة<sup>(٣)</sup>. «ويكون قد استعمل في ذلك التويميات والمخادعات والفرور»<sup>(٤)</sup>.

وملوك المدن المضادة للمدينة الفاضلة مضادون للملوك هذه الأخيرة، ورياستهم مضادة للرياست الفاضلة.

وهكل رئاسة جماعية إما أن يكون القصد منها التمكن من الضروري، وإما اليسار، وإما التمتع باللفات، وإما الكرامة والذكر والمديح، وإما الثقل، وإما الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسة تشتري شراءً بالمال وخاصة الرئاسة التي تكون في المدينة الجماعية: فإنه ليس أحد هناك

(١) من المثل أن يقرأ يوسف كرم وكذلك... د. نجار نشر «السياسة المدنية» بكسر الجيم عل أنها نسبة إلى الفلاح الجسي!

(٢) القارلي: «أراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٣.

(٣) راجع القارلي: «السياسة المدنية» ص ١٠٤. بيروت سنة ١٩٦٤.

(٤) القارلي: «أراء أهل المدينة الفاضلة» ص ١٢٣. بيروت ١٩٦٤.

## قيل

## Erle Weil

مفكر فرنسي من أصل ألماني.

ولد في سنة ١٩٠٤، وتوفي في سنة ١٩٧٧ في نيس.

تعلم في الجامعات الألمانية، وكان تلميذاً لإرنست كاسير. ثم اضطر إلى مغادرة ألمانيا مع مجيء النازية إلى الحكم، وانتقل إلى فرنسا وتجنس بالجنسية الفرنسية. وأخذ أسيراً في سنة ١٩٤٠ عقب استيلاء الألمان على فرنسا، ثم أفرج عنه بعد الحرب. وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس برسالتين: الكبرى بعنوان: «منطق الفلسفة» (عند الناشر ثران، سنة ١٩٥٠)، والصغرى بعنوان: «هيجل والدولة» (ثران، سنة ١٩٥٠). وصار أستاذاً في جامعة ليل العليا ثم في جامعة نيس Nice.

كان من أنصار الليبرالية، ولهذا قام بتحليل الماركسية وبيان مناصها ومآزقها، وبين ذلك في كتابه «الفلسفة السياسية» (ثران، سنة ١٩٥٦).

ومن كتبه الأخرى نذكر:

«مقالات وعناصر» Essais et Conférences (عند الناشر Plon في جزئين، سنة ١٩٧٠، سنة ١٩٧١).

«مشاكل كتيبة» (ثران، سنة ١٩٦٣) Problèmes.  
Kantians.

## فنجشتين

## Ludwig Wittgenstein

منطقي ومن فلاسفة اللغة.

ولد في فيينا في ٢٦ أبريل سنة ١٨٨٩، وتوفي في كمبرج في ٢٩ أبريل سنة ١٩٥١.

درس الهندسة في برلين ومانشستر. وعني بدراسة الرياضيات والأسس للمنطق التي تقوم عليها، فالتحق بجامعة كمبرج حيث درس المنطق الرياضي على يد برتراند رسل في سنة ١٩١٢. فكان لتعاليم رسل تأثير بارز في تفكيره وفي الأفكار التي سجلها فنجشتين في بحث له بعنوان:

- ٢- «رسالة في الحياة السعيدة»، حله سنة ١٦٠٩
- ٣- «رسالة جيلة في الصلاة»، حله سنة ١٦١٢
- ٤- «في مكان العالم»، حله سنة ١٦١٣
- ٥- «معلومة في المسيحية»، حله سنة ١٦١٤
- ٦- «حوار حول المسيحية الصحيحة»، مبرج سنة ١٦٢٢

٧- «أعرف نفسك» Newenstadt سنة ١٦١٥

يندرج فنجيل في سلسلة كبار الصوفية الألمان من السيد كهوت حتى يعقوب ييمه الذي كان فيا ييلو من تلاميذه.

وملحمه في التصوف روحاني عايش. وعنده أن الله وحده لا يمكن وصفها، وهي غير محدودة، ولا محددة. والخلق هو كشف الله عن نفسه. وكل خلق هو أكثر من مجرد صورة لله، إن ملحمته الإلهية. ولا موجود خارج الله، بل كل موجود موجود في الله. وسفور الله في كل المخلوقات يربط بينها برابطة ضرورية لا انفصام لها. وليس فقط كل الناس، بل وكل الموجودات سواء؛ وإنما يأتي التفوت مما هو فزيائي. وبالتالي مما هو ظاهري. ولا كانت ملحمه كل شيء إلهية، فلا يوجد كائن هو شرير في جوهره. والإنسان هو من جهة: سلمي تجاه الله من حيث أنه يفتي فيه، ومن جهة أخرى: الجاهل من حيث هو يشارك في الطبيعة الفسالة لله.

والإنسان مختصر شريف جامع لكل الكون، وفي هذا نجد ما يذكرنا بكلام عبي الدين بن عربي إن الإنسان عالم صغير. ولما كان يحتوي على كل الحقيقة الواقعية في مراحل ذاته، فهو ليس في حاجة إلى البحث عنها في خارج ذاته.

وفصل المعرفة هو انطواء على الذات، والواقع الخارجي هو مجرد نسبة وتلفع إلى المعرفة.

## مراجع

- H. Maier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Gütersloh, 1926.
- W. Zeller: Die Schriften V. Weigels, eine literarkritische Untersuchung, Berlin, 1940.
- A. Koyré: Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand. Paris, 1955.

ونيوبيورك سنة ١٩٥٨، ثم 16-1914 Notebooks في نيويورك سنة ١٩٦١، ثم: «محاضرات ومحادثات في علم الجمال وعلم النفس والإيمان الديني في بيلوكلي» - أكسفورد سنة ١٩٦٦، و«رسائل من لودفيج فون هومجنشتاين»، أكسفورد سنة ١٩٦٧.

ويمكن تمييز مرحلتين واضحتين في تطور فكره:

أ) مرحلة «الرسالة المنطقية الفلسفية».

وب) مرحلة تدريسه في كمبرج، وتتجلى خصوصاً في كتابه الثاني الرئيسي: «مباحث منطقية».

في المرحلة الأولى عمل في أثر مور ورسل على تعمق التحليل اللغوي والتصورات المنطقية الفلسفية، عند كل من ج. إي. مور ورسل. وجمع فيها بين التجريبية والعقلية.

وفي المرحلة الثانية اتجه إلى النظر إلى الفلسفة على أنها تحليل لغوي يتحرر من الأساطير المحاصرة التي لجأت إليها الوضعية الجدلثة. وأسهم بذلك في تكوين وتوجيه المدارس التحليلية الانجليزية الناشئة في جامعتي كمبرج وأكسفورد.

أ) مرحلة الرسالة المنطقية الفلسفية:

صاغ هومجنشتاين أفكاره الأساسية في «الرسالة...» في سبع قضايا أساسية يتربحها قضايا أخرى ميزها بأرقام عشرية. وهذه الأفكار الأساسية تدور حول موضوعين: (الأول): تحليل طبيعة اللغة وقهرتها على التمثيل الرمزي والبحث عن الطابع الخاص للغة المنطقية والرياضية. واللغة التي يبحث فيها هومجنشتاين هي اللغة المثالية الكاملة التي يبنّي عليها بغض النظر عن نحو اللغات الخاصة الجزئية للكلم به أن تمكس في تركيبها التركيب المنطقي للحقيقة الواقعية. وهذه اللغة تكون ذات معنى من حيث هي صورة للعالم: فالعلامات البسيطة (الأسماء) في القضايا تناظر أشكال الموضوعات (الأشياء) في للوقواق الواقعي. وتبعاً لذلك فإن معنى القضية هو القدرة على وصف الوقواق للممكنة. ومعنى هذا أنه توجد وقواق بسيطة (وقواق- ذرات) تناظرها قضايا بسيطة جداً (أولية أو ذرية)، ولو لم توجد وقواق- ذرات، لتوقف معنى القضية دالاً على حقيقة قضية أخرى، ولن يكون هناك صورة للعالم. ويقصد من «الوقواق- الذرات»: للمعطيات المباشرة، أي وقواق الإحساس بوصفها عناصر وأحادية لا هي ذاتية ولا هي موضوعية. وعلى أساس القضايا الذرية يقوم كل بناء اللغة. أما القضايا غير الأولية (الجزئية) الناشئة عن ربط

وبحث منطقي فلسفي، (بالألمانية) Logisch-Philosophische Abhandlung (نشر في «محرّيات فلسفة الطبيعة» Ann. d. Naturphilosophie في سنة ١٩٢١ ص ١٨٥-٢٦٢). وقد أعاد نشر هذا البحث بعد ذلك بعلم، في سنة ١٩٢٢، في لندن مع مقدمة ليرترند رسل وترجمة انجليزية بعنوان Tractatus logico-philosophicus (وله طبعة ثانية منقحة، ظهرت في سنة ١٩٣٣).

ثم عاد إلى وطنه، النمسا، حيث قام بالتدريس في المدارس الأولية. وعاد بعد ذلك في سنة ١٩٢٩ إلى كمبرج، حيث حصل على منحة بحث research fellowship. وفي سنة ١٩٣٩ خلف ج. إي. مور Moore أستاذاً للفلسفة في جامعة كمبرج. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية عمل مساعداً صحياً في مستشفى بلندن. وفي سنة ١٩٤٧ ترك التدريس نهائياً.

ولم ينشر في حياته، إلى جانب «الرسالة المنطقية الفلسفية» سوى بحث آخر صغير بعنوان: «تعليقات على الشكل المنطقي» (في «أعمال الجمعية الأرسطية»، ملحق المجلد التاسع، سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢-١٧١). لكنه ترك بعد وفاته عدداً كبيراً من المؤلفات المخطوطة، منها:

- ١- «تعليقات على المنطق»، كتبه سنة ١٩١٣
- ٢- «محاضرة عن الأخلاق»، كتبها سنة ١٩٢٩ أو سنة ١٩٣٠.
- ٣- «الكتاب الأزرق»، كتبه سنة ١٩٣٣، سنة ١٩٣٤
- ٤- «الكتاب الأصفر»، كتبه سنة ١٩٣٤، سنة ١٩٤٥
- ٥- «أساس الرياضيات»، كتبه سنة ١٩٣٩

وبعد وفاته قام G.E.M. Anscombe و R. Rhees و G.H.V. Righty بنشر كتابه الثاني الرئيسي وهو:

٦- «مباحث فلسفية» Philosophische Untersuchungen (أو أكسفورد سنة ١٩٥٣) مع ترجمة إلى الانجليزية.

ثم كتب

٧- «ملاحظات عن أساس الرياضيات» Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (أكسفورد ونيويورك سنة ١٩٥٤).

وبعد ذلك نشر رقياً ٣، ٤ في مجلد واحد، في أكسفورد



الفلسفة ومركزة ضد اعتلال عقلنا بسبب من لفتناه (ص ٤٧). ويحاول فجنشتين في «المباحث الفلسفية» أن يبالغ «الأمراض اللغوية».

وقد رفض فجنشتين ذلك أن يقد من أعضاء «دائرة فينا» التي انشأها مورتس اشك وكان من أكبر رجالها رولف كرنپ R. Carnap.

### مراجع

- N. Malcolm: L. Wittgenstein. London, 1958.
- D. Pole: The later philosophy of L. Wittgenstein. A Short introduction. London, 1958.
- E. Stenius: Wittgenstein's «Tractatus». a critical exposition of the main lines of thought. Oxford- Ithaca, N.Y., 1960
- A. Maslow: A study of Wittgenstein's «Tractatus». Berkely, 1961.
- J.P. Griffin: Wittgenstein's logical atomism. Oxford-New York, 1964.
- F. Barone: art. Wittgenstein, in *Enciclopedia filosofica*, Vol. 6.

### فرك (أدولف)

Adolphe Franck

عالم بالفلسفة ذو نزعة روحية.

ولد في Liancourt (Meurthe) بشرقى فرنسا في ٩ أكتوبر سنة ١٨٠٩، وتوفى في باريس في ١١ أبريل سنة ١٨٩٢. وكان أستاذاً في الكوليج دي فرانس، وعضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية.

وقد اشتهر بكتاب «قاموس العلوم الفلسفية»- Dictionnaire des sciences Philosophiques (ظهر أولاً في ٦ أجزاء، باريس سنة ١٨٤٤ - سنة ١٨٥٢؛ وطبع طبعة ثانية في مجلد واحد في باريس سنة ١٨٧٥؛ وطبعة ثالثة في مجلد واحد سنة ١٨٨٥) وفي حرر عدة مواد؛ وعلى الرغم من يقفه فلا يزال مرجعاً يمتد به لما فيه من معلومات وفيرة، وقد كتب فيه مؤلف مواد الفلسفة الإسلامية واليهودية.

القضايا الذرية بواسطة الثوابت المنطقية («واو»، «أو»، «إذا... حينئذ»، إلخ) فهي دوالٌ لحقيقة هذه القضايا، لأن قيمتها حقيقة تتوقف على قيم حقيقة هذه. وجماع القضايا الذرية والجزيئية ذوات المعنى التجريبي يؤلف العلم، وخارجها لا عمل لغويًا من غط آخر.

والثاني) هو البحث في طبيعة تقريرات للطقى الصوري والرياضيات. فينتهي إلى القول بأن مثل هذه التقريرات ليست سوى قضايا زائفة pseudo-propositions خالية من المعنى *sinnlos*: إنها مجرد تحويلات لعلامات لغوية، صحتها لا تتوقف على تحقيق تجريبي، بل على الشكل الباطن الجوهري للعلامات. والقوانين والاستدلالات المنطقية هي مجموعات من تحصيل الحاصل *tautologies* وقضايا الفلسفة التقليدية (التي لا تنسب إلى العلم ولا إلى المنطق) هي أيضاً قضايا زائفة ليست فقط خالية من المعنى *sinnlos* بل وأيضاً غير معقولة *unsinnig*. والفلسفة ليست مذهباً doctrine، بل نشاط *activité* يقوم في بيان التناظر بين الوقائع والصور القبلية، وهو تناظر يمكن بيانه، لكنه لا يمكن التعبير عنه. ومن هنا ختمت الرسالة... بهذه العبارة: «وهي لا يمكن الكلام عنه بعدد ينهي السكوت» (القضية السابقة). وإلى ميدان ما لا يمكن التعبير عنه تنسب القيمة أيضاً. والنشاط الوحيد الجائز للفيلسوف هو توضيح الأفكار للعتمة أو الغامضة.

ب) إن لغتنا تشبه مدينة عتيقة هي مشتبك من الأزقة والميادين، ومن المنازل المبنية في عصور مختلفة، وتغطيها ضوايح جديدة أكثر انتظاماً وتشابهاً في الشكل. وكل قطاع من القطاعات اللغوية له طريقة خاصة في الدلالة على المعنى، يمكن فهمها بواسطة بناء نموذج لغوي (أو لعبة لغوية *sprachspiel*) ابتداءً بإيضاح استعمال الألفاظ. ومعنى اللعبة اللغوية هو غط استعمالها. ولا ينبغي رد أشكال اللغة إلى جنس واحد، بل يجب تحليل الأنساب التي تربط بينها وتجمل منها أسرة.

ويستج عن هذا نتائج مهمة في نظرم بالنسبة إلى التفلسف. يقول: «إن غلطتنا هي أن نبحث عن تفسير هناك حيث ينبغي أن نرى الوقائع بوصفها ظواهر أصلية، أعني حيث ينبغي أن نقول: إنه تلمب هذه اللعبة اللغوية. والأمر ليس أمر تفسير لعبة لغوية بواسطة نماذجنا للباشرة، بل إيضاح لعبة لغوية» (مباحث فلسفية ص ١٦٧). وبهذا تصبح

ولد في ١٨٥٦/٥/٦ في فرايبيرج Freiberg (في إقليم مورافيا، وكان آنذاك ضمن الامبراطورية النمساوية، وصار بعد الحرب العالمية الأولى جزءاً من تشيكوسلوفاكيا) من أسرة يهودية، انتقلت إلى فيينا وهو في الثالثة من عمره. وفي سنة ١٨٧٣ التحق فرويد بجامعة فيينا حيث درس الطب، وتخصص في طب الأعصاب، وقام في ميدها بأبحاث جيدة معملية، نشرها سنة ١٨٨٥ وسنة ١٨٨٦. وكجزء من تدريبه سافر إلى فرنسا، حيث اتصل بعدد من الأطباء الفرنسيين المتخصصين في الأمراض النفسية وعلى رأسهم شاركو (Charcot) وبيير جانيه (Pierre Janet) وكانوا في علاجهم للأمراض العقلية يستعملون التتويم للمغناطيسي. فاعتمد فرويد هذه الطريقة وأجرى تجارب مستتباً بالتتويم للمغناطيسي، أولاً في فرنسا، وبعد ذلك في النمسا. فاكتشف حينئذ أن من الممكن في أحوال كثيرة جعل المريض، تحت التتويم المغناطيسي، يتذكر حوادث ومشاعر يبدو أنها كانت سبباً في إحداث أعراض مرضية عصبية أو نفسية. فاستنتج من هذا أن استعادة مثل هذه الذكريات وما صاحبها من تجارب انفعالية تفيد في علاج المريض، لأنه وجد أن أعراض المرض كانت تختفي غالباً متى ما كان التذكر ممكناً.

وبالتعاون مع بروير Breuer سعى فرويد لتكميل هذه الطريقة لكنه تبين لها أن التتويم للمغناطيسي لا يفيد إلا في مساعدة المريض على التذكر واستعادة التجارب التي أدت إلى المرض. وعزى من التجارب تبين لبروير أن من الممكن الاستعاضة عن التتويم للمغناطيسي بما سماه أحد مرضاه: «العلاج بالمحادثة»، وذلك بأن يتحدث مع المريض في موضوعات انفعالية دون الاستعانة بالتتويم للمغناطيسي، لكن بروير ما لبث أن انصرف عن هذه الطريقة في العلاج، لما وجدته في المناقشات مع المرضى حول تفاصيل شخصية وجسدية من أمور عجيبة وغير واضحة. أما فرويد فقد وجد في تصريحات مرضاه وما يصحبها من ردود فعل انفعالية وسيلة يمكن استخدامها في العلاج. وهذه للملاحظة أدت به إلى فكرة التحويل Transference وهي من الأدوات الأساسية في التحليل النفسي.

اتصل بروير عن فرويد، لكن هذا الأخير استمر وحده في هذا الطريق، وجمع بين التتويم للمغناطيسي وبين العلاج بالمحادثة. لكنه تبين له بعد ذلك أن التتويم غير فعال في بعض الأحوال، لأن بعض المرضى لا يمكن تنويعهم، ولأن

ومن مؤلفاته أيضاً: «القبالة أو فلسفة الميراثين المدنية» (باريس سنة ١٨٤٣؛ ط ٢ سنة ١٨٨٩)؛ «الفلسفة والدين» (باريس، سنة ١٨٦٧).

### فرك (سيمون)

#### Simone Frank

مفكر روسي، ولد في موسكو في ١٦ يناير سنة ١٨٧٧، وتوفى في لندن في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٥٠. درس الاقتصاد والقانون في موسكو. ثم انتقل إلى برلين حيث بدأ يهتم بالفلسفة. وفي سنة ١٩٠٧ بدأ في تدريس الفلسفة في مجلة بطرسبرج، وشغل كرسي الفلسفة في جامعة سانتوف في سنة ١٩١٧.

وفي من روسيا في سنة ١٩٢٢، فارتحل إلى برلين، وقام بالتدريس في جامعته حتى سنة ١٩٣٧، حيث انتقل إلى باريس. وبعد الحرب العالمية الثانية عاش في لندن.

وفلسفته ميتافيزيقا متأثرة بهيرل والظاهريات. ومن أهم مؤلفاته:

- ١- الفلسفة والحياة، بطرسبرج سنة ١٩١٠
- ٢- موضوع المعرفة، بطرسبرج، سنة ١٩١٥ (ترجمة فرنسية بعنوان: «المعرفة والوجود»، باريس سنة ١٩٣٧).
- ٣- «مناهج العلوم الاجتماعية»، برلين سنة ١٩٢١
- ٤- المعرفة والحياة، باريس سنة ١٩٢٣
- ٥- النظرة الروسية، برلين سنة ١٩٢٦
- ٦- الله معنا، لندن سنة ١٩٤٦
- ٧- «النور في الظلمة: بحث في الأخلاق المسيحية والفلسفة الاجتماعية»، باريس سنة ١٩٤٩.

#### مراجع

- N.O. Lomsky: Histoire de la philosophie russe, pp. 276-306. Paris, 1934.

### فرويد

#### Sigmund Freud

مؤسس التحليل النفسي.

إلى حدوث عدم التكيف النفسي فيه . وباستمرار العملية، عملية ترك الخواطر الحرة تفصح عن نفسها دون رقيب، ويقام المحلل بتفسيره للمدة المتصلة عن ذلك، يكتشف المريض والمحلل أن ثم علاقة بين التجارب الماضية وبين الأحوال الراهنة غير السوية التي يعانيها المريض .

مبادئ الحيلة النفسية كما يراها فرويد:

الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب فرويد هي أن الغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان هو تحصيل أكبر لذة وجعل الألم أقل ما يمكن . فذلك لأنه رأى أن السلوك يتجه نحو السعادة بمعنى تحصيل أكبر لذة، أو ابتعاد الحاجات الحسية .

والطفل يسعى إلى تحصيل اللذة بغض النظر عن نتائجها . وفي هذه النقطة يسترشد سلوكه «ببدأ اللذة» . وكلما كبر تعلم كيف يضبط سلوكه بما يواجهه من حقائق . فيحقق أكبر لذة مع أقل ضرر ناجم عنها . وهذا الاتجاه يسمى «ببدأ الواقع» وهو ثمرة تضج قدرته على ضبط نفسه . وعملية الضبط، والتخيل، والتكيف مع الواقع هي «الأنا» Ego .

وكلما تقدم الطفل في السن وصار مرافقاً تتغير قيمه الأخلاقية، فينشأ ما يسميه فرويد بـ «الأنا الفوقي» الذي هو ثمرة محاكاة الطفل لسلوك أبيه .

وكل سلوك ذو غرض، وغرضه هو تحصيل أكبر لذة وتقليل الألم الضروري إلى أقل درجة . وفي العادة يوجد أكثر من دافع لتوجيه أي فعل، ومن الدوافع ما هو حاضراً ومنها ما هو ناشئ من تجارب ماضية . وتنشأ التنازعات حين يقع أحد هذه الدوافع في تناقض وتعارض مع باقي الدوافع . وفي عملية التضج البيولوجي تحدث عدة صعوبات . والتطور يتضمن المتور على بعض وسائل للتكيف مع هذه الصعوبات . ولما كانت مشاكل التطور ذات أصل بيولوجي، فينبغي مواجهتها وحلها بواسطة كل طفل على حدة .

والدوافع، وتجارب الحياة، والموقف الحالي، والقيم الأخلاقية، وضروب بلد الطاقة، والتحريمات كلها تتفاعل معاً لتكوين الشخصية .

ومط هذا التفاعل يتقرر في الطفولة على أنه ناتج التضج الفيزيائي (الطبيعي) والاجتماعي .

من يتوهمون ويعانون كثيراً في الأعراض التي ظهرت عليهم أولاً نتيجة للإجهاد التنموي قد تظهر عليهم ضياء بعد أعراض أخرى . ومن هنا انصرف فرويد إلى طريقة «العلاج بالمحادثة» أكثر فأكثر، وقلل اعتماده على التوهم حتى لم يعد يفيد إلا في جعل المريض يسترخي ويطلق العنان لعقله . لكنه كان من الضروري القيام بنوع من الرقابة على انطلاق المريض في سرد المعاني المترابطة . ووجد فرويد أن تحليل أحلام المريض هو وسيلة نافعة في إحداث هذه الرقابة .

وخلال هذا كله كان فرويد يولي أهمية خاصة لما يرد في هذه المحادثات العلاجية من تصريحات للمرضى عن مشاكلهم الجنسية بخاصة، مما جعله يرجع إلى الغريزة الجنسية الأصل في كثير من إن لم يكن في كل- الأمراض العصبية والنفسية . وهو الاتجاه الذي أنكره عليه زميله يوسف بروير فانتفصل عنه .

وقدر أن يرى فرويد أن اهتمام عالم النفس وعالم الأمراض النفسية يجب أن ينصب على طبيعة تجارب الشخص في الحياة، وكيف حدثت كل واحدة من هذه التجارب، وكيف تفاعلت مع تجاربه السابقة . وافترض أن التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين أساس الشخصية، وإن ما يحدث للإنسان بعد سن المراهقة لا يؤثر إلا قليلاً في مخطط الشخصية الذي تكون قبل ذلك . ولئن كان اهتمام فرويد قد اتجه في المقام الأول إلى ذوي الأمراض العقلية، فإنه اعتقد أن من الممكن تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرضى لتشمل أيضاً كل أنواع السلوك الإنساني .

والمنهج الذي استخدمه هو كما قلنا ترك خواطر المريض تتألق عليه في حرية، مع قيام المحلل النفسي بملاحظة المرضى وتفسير خواطرهم . فكان يطلب من المرضى أن يصرح له أو للمحلل النفسي بكل ما يحول بخاطرهم، بغض النظر عما عسى أن يكون فيها من تقافة أو عنه أو عدم مقبولية أو تخلفاً لقواعد الأخلاق والمعاملات، وذلك على أساس أن جرى التفكير هو سلسلة من الخواطر المترابطة التي فيها ترتبط كل خاطرة بما يسبقها . والإنسان، في الأحوال العادية، يكتُم الأفكار السيئة إما بسبب للتخوف أو القيم الأخلاقية المرعية أو التهليل والأدب السائدة . ويريد فرويد بترك الخواطر تتألق دون حسيب ولا رقيب، أن يصل إلى ما كنم في غور اللاشعور من خواطر وأفكار ودرجات . وتتسلل الترابطات يؤدي إلى المشاعر والأفكار والدوافع التي تسببت في مشاكل نفسية عند المريض، ثم من وراء ذلك إلى التجارب الأصلية التي أدت

## الشعور:

يتميز فرويد بين ثلاث مناطق داخل الشخصية: المنطقة الأولى يسميها «المرو» *Id* و«المرو» *Ego* والتلقائيات من دوافع بيولوجية متعددة تكون كلها في أحوالها الأولية غير المتكيفة اجتماعياً. ويمكن أن يسمى ذلك الجانب الحيواني في الإنسان. والمنطقة الثانية يسميها فرويد باسم «الأنا». والأنا هو الجزء من الشخصية الذي ينشد الشر على الخارج واقعية لدوافع «المرو»، وفي نفس الوقت يؤمن الشخص من الوقوع في نزاع مع محطه ويخضع للتجارب الأكيدة. و«الأنا» *Ego* هو مصدر ضبط النفس، والوسيلة للإبقاء على الاتصال مع المحيط. وهو حاكم يصدر قرارات. أما للمنطقة الثالثة، وتسمى «الأنا الضوفاقي» *Super Ego* فهي تشمل القيم الأخلاقية التي يتلقى بها الشخص، أمي ضميره.

ولكل منطقة من هذه المناطق الثلاث علاقة محددة مع الوعي (الشعور). ومهمة الأنا في التوفيق بين مطالب «المرو» *Id* و«الأنا الضوفاقي» *Super Ego* وبين الواقع مهمة واعية (شعورية) لا محالة، كما هو الشأن أيضاً في تعامله مع العالم الخارجي وكذلك بعض القيم الشخصية واعية، وإن كان فرويد يعتقد أن «الأنا الضوفاقي» كثيراً ما يؤثر في الشخص دون أن يكون واعياً بهذا التأثير. والسبب في هذا أن كثيراً من القيم الاجتماعية قد تعلمها الطفل قبل أن يستطيع فهمها وتمثلها.

والمرو، بدوافعه الوحشية، لا شعوري. وهذه اللادة اللاشعورية تسعى للتعبير عن نفسها على نحو غير مباشر. فمثلاً الأحلام وهفوات اللسان هي تجليات مقننة لخصومات لا شعورية أغلقت من «الأنا» وصارت علنية. وفي حالة الأحلام، فإن التخلف غير المباشر من المواد الانفعالية تصرف مواد كان من شأنها لو بقيت حية أن تحدث اضطراباً في النوم وفي نشاطات أخرى.

وللى جانب الشعور واللاشعور هناك ظاهرة يسميها فرويد باسم «ما قبل الشعور» *preconscious*، وهو اللادة التي يستطيع الشخص أن يتذكرها بحسب إرادته، لكنها لم تكن في وعيه وانتباهه طوال الوقت. وهذه اللادة لا تبرز من أجل مراقبة الجهاز العضوي، بل بالأحرى من أجل التمكين له من العمل على نحو أكثر فاعلية. ذلك لأن وعي الإنسان بكل قصد وكل ذاكرة باستمرار قد يتدخل في نشاط الإنسان وعيهم؛ لكنه لا بد من أن تكون هذه المعلومات مسورة للجهاز العضو حين

## يحتاج إليها.

وهكذا كان فرويد يرى أن العقل يتأثر بدوافع حيوانية أولية، ويراقب من قبل قيم أخلاقية، ويتكيف وفقاً لمتطلبات الواقع.

## التفكير والمعرفة والذاكرة:

وفي بداية الأمر، الطفل لا يفكر، بل يرد الفعل بانفداع وينشد للذات مباشرة. وسلوكه هذا يتفق مع مبدأ اللذة الذي ذكرناه من قبل. وبعد عام أو عامين، يتعلم الطفل أن عليه أن ينظر في نتائج ما يفعله حتى يتجنب ما قد يحدث من ألم ينتج عن مباشرة اللذة، وهذا هو مبدأ الواقع. واعتبار النتائج على هذا النحو هو التفكير. والتفكير امتثال رمزي للموضوعات والأحداث والمشاعر. وكثير من هذه الرموز قد تعلمها الطفل من أبويه أو بيته، وبعضها هي مفهومات لا شعورية تكون جزءاً من وراثته التكوينية. والأحلام غنية بهذه الرموز؛ ولما كانت تتحدد أساساً بغوى لا شعورية، فإنها تكشف عن نوازع ونزاعات مستورة.

## السلوك والشخصية:

ونمو الشخصية يمر بعدة مراحل. وكل مرحلة منها تتضمن التفاعل بين البنية النفسية القائمة، والجوانب البيولوجية (خصوصاً الجنسية منها)، والبيئة المحيطة. وبسبب هذا التفاعل، فإنها تسمى مراحل نفسية جنسية *Psycho Sexual*. ويعين النمو بيولوجياً، وكل مرحلة تجلب دوافع جديدة لا بد من التوفيق بينها وبين الآخرين في المجتمع.

والمرحلة الأولى للنمو تقوم في العيولة التي تتميز بتركيز الانتباه على الأعمال الشفوية والأكلة ومن هنا سميت بالمرحلة الشفوية، لأن الشفتين تلعبان فيها دوراً رئيسياً.

ويتلو ذلك فترة تسود فيها العادات المتعلقة بالبراز والبلادة، ويزداد فيها التركيز على أعمال الاست، ولهذا يسميها فرويد باسم «المرحلة الاستية».

ويتلو ذلك المرحلة التي يسميها باسم المرحلة «الاحليلية» *Genital* وتتميز بمحاولة الطفل حل مشاكله الجنسية مع أبويه (نزاعات عقدة أوديب). وفي أثناء هذه المرحلة يؤدي خوف الطفل من الانتقام (بالخصي) بسبب تنافسه مع من في مثل جنسه من أبويه إلى أن يشعر الطفل بالتمسك *Identify* مع هذا الوالد (أو الوالدة)، بحسب

سنة ١٩٣٩ بعد أن جاوز الثالثة والثمانين.

### نشرة مؤلفاته

النشرة المتعلقة لكل مؤلفات فرويد قام بها جيمس استراتشي James Strachey بالتعاون مع بنت فرويد، أنا فرويد Anna Freud، في ٢٤ مجلدًا، ونشرت في ترجمة انجليزية في لندن، من ١٩٥٣ إلى ١٩٦٤، عند الناشر Hogarth.

ونشرت مؤلفاته الأساسية، في ترجمة انجليزية أيضاً،

بصنوا

- The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. by A.A. Brill. New York, Random House, 1938.

ونذكر من أهم كتبه التي ظهرت على حدة:

- Introductory Lectures to Psychoanalysis. New York, 1906.
- Beyond the Pleasure Principle. London 1922.
- Group Psychology and the Analysis of the Ego, London, 1922.
- The Ego and the Id. London, 1927.
- Civilization and its Discontents. New York, 1930.
- New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1933.
- The Problem of Anxiety. New York, 1936.

### مراجع

- Ann F. Neel: Theories of Psychology, pp. 181- 210. London, 1969.
- Clara Thompson: Psychoanalysis: Evolution and Development. New York, 1950.
- Philp Rieff: Freud: The Mind of the Moralist. New York, 1959.
- E. Jones: The Life and Work of Sigmund Freud, 3 vols. 1953- 55.
- O. Monnomi: Freud. Paris, 1968.
- M. Robert: La Révolution Psychanalytique, 2 Vols. Paris, 1964.

الأحوال)، بما في ذلك قيمه (أو قيمها) الأخلاقية. وهذا ينظر وأنا فوقاني، Superego، ويدخل الطفل في مرحلة كُثُون فيها تكبت كل دوافعه الجنسية حتى بداية عهد المراهقة.

فإن مضت المراهقة بدون مشاكل، يقترب الشخص من المرحلة التناسلية genital stage، وإن كان من النادر تحقيق شخصية تناسلية كاملة لأن الأليل من الأشخاص هم القادرون على أن يمروا بالمراسل السابقة دون أذى.

وإذا وقع الطفل في مشاكل خطيرة خلال أية مرحلة من هذه المراحل، فإن المهارات الاجتماعية التي يكون قد تعلمها فقيرة أو مدمومة بناتاً. وقد يحدث أن يتوقف عن النمو ويثبت على حال معينة، وربما يتعثر ويرجع خلال المراحل الأخرى ويرتد إلى الحلف، وربما يعود إلى مهارات أتقنها من قبل على نحو أفضل حين كان واقفاً تحت ضغط. والوقوف في حال معلوم تنسج عن نوع خلاص من التكيف للعرضي (الباتولوجي)، مثل المبلولة dependency في ثبوتات شفهية أو جنسية كاذبة، أو دون جواتية، ونشاطات شيطانية في ثبوتات fixations احليلية.

والمصابات neuroses والأمراض النفسية psychoses هي ارتدادات في أوقات الضغط إلى مراحل سابقة في النمو أمكن حلها على نحو أفضل. والضغط المؤذي إلى الارتداد ينشأ عن نزاعات بين الأشخاص حول قهر دوافع عميقة. إن الدافع لما يمكن مثيراً فإنه اندفع خلفاً إلى اللاشعور، وعبر عن نفسه، بطريق غير مباشر فقط، بواسطة سلوك وسط compromise يمكن من شكل مقنع من أشكال الإرضاء، وفي الوقت نفسه يرضي التهربات الأخلاقية والاجتماعية.

وكل مرحلة من مراحل النمو تحمل معها مهارات يمكن أن تستعمل وسائل حماية defenses مثل التخيلات في المرحلة الشفهية، والاسقاطات في المرحلة الاستمعية، وإكوان الكبت وردود الفعل في المرحلة الإحليلية.

والطريق الذي سلكه فرويد سلكه فرويد وحده. فيجد أن فاروق بروير، انفصل عنه ألفرد أدلر في سنة ١٩١١، ثم قلله لم اشتكل Wilhelm Stekel في سنة ١٩١٢، ثم كارل يونج في سنة ١٩١٤، ثم أوتو رانك Otto Rank في سنة ١٩٢٤.

ولما احتل النازي النمسا في مارس سنة ١٩٣٨ ارتحل فرويد إلى لندن، حيث توفي في السنة التالية في ٢٣ سبتمبر

## مراجع

- J.D.B. Walker: A Study of Frege. Oxford, 1965.  
- Ch. Thiel: Sinn und Bedeutung in der Logik Frege's Meisen-Heim Glan, 1965.  
- I. Angelelli: Studies on G. Frege. Dordrecht, 1967.

## فريسي

## Jakob Friedrich Fries

فيلسوف ألماني من أنصار تقليدية كنت ضد مثالية فشته  
وشلنجر وهيجل.

ولد في بلرب (إقليم سكسونيا في ألمانيا) في ١٧٧٢/٨/٢٣، وتعلم في الأكاديمية المورافية في نيسكي، مما جعله يتأثر بترعة التقوى التي نادى بها الإخوة المورافيون، وعني خصوصاً بالرياضيات، والعلوم الطبيعية، كما درس فلسفة كنت بحسب تفسير رينولد لها. وفي سنة ١٧٩٥ سافر إلى لينينج حيث درس على يدي أرنت بلنر Plattner. وتابع، منذ سنة ١٧٩٧ دراساته للرياضيات والفيزياء في ينا، حيث حضر أيضاً محاضرات فشته، وقد قال عن نفسه: «كنت أستمع إلى محاضرات فشته، وأكتب مذكرات، ثم أهرع إلى البيت وأكتب ريجوداً عليها». وهذه الردود قد أدرجت في كتاباته التي هاجم فيها مثالية فشته وشلنجر وهيجل.

ويعد إتمام دراسته في ينا، صار صريحاً لأولاد في سويسره؛ ثم عاد إلى ينا في سنة ١٨٠١ حيث عين مدرساً في جامعتها، وحصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس برسالة عن الحيات العقلية. واستطارت شهرته لما أصدر في سنة ١٨٠٣ (في لينينج) رسالة هجومية بعنوان: «رينولد وفشته وشلنجر». وانتقل إلى هيدلبرج أستاذاً للفلسفة والرياضيات في سنة ١٨٠٥؛ وفي نفس السنة أصدر كتابه «العلم والإيمان والتبوء» (ينا سنة ١٨٠٥) وهو عرض سهل للمذهب في الواقع. وفي العامين التاليين ١٨٠٦ - ١٨٠٧ أصدر مؤلفه الرئيسي بعنوان: «نقد جديد للعقل» في ثلاثة أجزاء، وفيه حاول تصحيح نقد كنت للعقلين النظري والعملية، وعرض فيه برنامجاً للاستيطان الفكري.

ثم عاد في سنة ١٨١٦ أستاذاً للفلسفة النظرية في

## فريجه

## Gottlob Frege

رياضي ومنطقي ألماني. ولد في قسمار Wismar في ٨ نوفمبر سنة ١٨٤٨، وتوفي في بادكلينين Bad Kleinen (في إقليم مكلنبورج) في ٢٦ يوليو سنة ١٩٢٥ وكان أستاذاً مساعداً في ينا منذ سنة ١٨٩٦. ويعد من كبار مؤسسي المنطق الرياضي. وقد أسهم في منطقة الرياضيات، ابتداءً بوضع نظرية في الاستدلال الخالي من كل عنصر عياني. ولهذا سعى إلى استنباط المعاني (المفهوميات) الرياضية من المعاني المنطقية واستمدادها من المنطق العام.

ذلك أنه وجد أن من الضروري إحكام التعريفات في الرياضيات، وهذا لا يتم إلا بتخليصها من الاشتراك اللفظي المقترن باللغة العادية. ولهذا عني بالمنطق الصوري وسعى إلى إيجاد كتابة خاصة تحيّنا لشبهات اللغة العادية. لكن الرموز التي وضعها كانت من التعقيد بحيث اطرح فيها بعدد، وحل محلها تلك التي اقترحها بيانو ورسل وهوايتيد.

وفي كتابه «أسس الحساب» حاول أن يبين أن الحساب يمكن أن يُعد فرعاً من المنطق وأنه ليس في حاجة إلى التجربة كما زعم بيل، ولا إلى الحيات كما ذهب إلى ذلك أمترويل كنت.

## مؤلفاته

- Begriffsschrift, Halle, 1879; neue Aufl., Begriffsschrift und andere Aufsätze, Hildesheim, 1964.  
- Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau, 1884 (2. Aufl. 1934; neue Aufl. Hildesheim, 1961.

«أسس الحساب: بحث منطقي رياضي في تصور العدد»  
- Grandgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet, 2 vols, Jena, 1893-1903 (neue Aufl. 1 vol., Hildesheim 1962  
«القوانين الأساسية للحساب، مستنبطة بالكتابة التصويرية»  
- Kleine Schriften, hrg. von I. Angelelli, Darmstadt, 1967.

يشتمل على مجموع مقالاته في المنطق والرياضة.

التعالي للمعرفة إلى بحث نفسياتي، إلى عملية استبطان ذاتي نفسياتي. ذلك أنه وجد عدم اتفاق منطقي ودوراً فاسداً في محاولة كنت تحقيق المقولات وإثبات مبادئه الذهني بإحالتها إلى «إمكان التجربة». إذ لو كانت هذه مبادئ حقاً، فلا حاجة بها إلى برهان، ولأي برهان يسأل لن يكون كافياً. ويرى فريس أن كنت وقع فريسة دعوى قديمة للعقلية، هي أن كل شيء يمكن أن يبرهن عليه وكل الحقائق يمكن أن ترد إلى مبدأ واحد، هو عند كنت: فكرة التجربة للمكنة.

ويلبغ المبادئ الميتافيزيقية لا بد من عملية استبطان ذاتي، لأن هذه المبادئ تكمن «دغامة ومستترة» في أعماق العقل البشري. وشبه هذا الاستبطان الذاتي في الميتافيزيقا بالتجريب في الفيزياء. ولهذا يرى فريس أن كنت أساء فهم وظيفة الفلسفة التقليدية والأحكام الخاصة بها، لأنه يئس الحقائق التي تسعى الفلسفة التقليدية إلى الكشف عنها هي غير تجريبية وهي ضرورية، فإن التردد نفسه تجريبي وقابل للخطأ.

ويميز فريس ثلاثة أنواع من البرهان:

- ١ - البرهان، أورد معرفة مباشرة إلى عيان (محض لو تجريبي).
- ٢ - الدليل، أورد معرفة مباشرة إلى معرفة أخرى مباشرة.
- ٣ - الاستبطان، أو القيام بتحليل ارتدادي يرجع بمعرفة معينة إلى أصلها في المعرفة الميتافيزيقية المباشرة.

وفي نظريته في الطبيعة هاجم تنازلات كنت للنزعة الغائية، وقال بوجود آلية محضة في أحداث الطبيعة، بل وفي أمور الحياة والعلوم البيولوجية.

وفي دراساته النفسية مضى إلى البحث في الظواهر النفسية المرضية. وأكد الفترقة بين ما هو موروث وما هو مكتسب في أحوال النفس. وقرر وجود أساس فيسيولوجي للأمراض العقلية والنفسية.

ومن تلاميذه المباشرين ينبغي أن نذكر E.F. Apelt (١٨١٢ - ١٨٥٩) الذي دافع عن تفسير فريس النفسي لفلسفة كنت. وقد أصدر في سنة ١٨٤٧ مجلة دورية بعنوان: «أبحاث مدرسة فريس» استمرت علمين وكانت تهدف إلى نشر أبحاث في الفلسفة ذات نزعة علمية وتقنية. ثم قامت حركة إحياء للمذهب فريس قبيل الحرب العالمية الأولى وبعدها مباشرة، قام بها ليونرد نلسون في جيتجن (← نلسون).

جامعة يينا. ونشر في سنة ١٨١٨ (في هيلبرج) كتابه: «الأخلاق»، وفيه أكد الحرية الفردية والمسؤولية السياسية بوصفها نتيجتين ضروريين للمذهب كنت في احترام الشخصية الإنسانية. وفي رسائله ومحاضراته في الاجتماعات الطلابية كان يدعو إلى قيام حكومة دستورية نيابية، وهاجم النزعة المحافظة التي كانت تمتصها الجماعات الطلابية السرية، كما كان ينادي بتوحيد ألمانيا. وبلغ هذا النشاط أوجه في احتفال فارتنبورج Wartburg الذي أقيم في ١٨ أكتوبر سنة ١٨١٧، وكان مظاهرة سياسية قام بها الطلاب الأحرار، وأحرقوا فيها الكتب «الرجمية» - فجر عليه هذا التصرف غضب الحكومتين النمساوية والبروسية، ودفع هيجل إلى السفر منه ووصفه بأنه «زعيم جماعات السطحية والتضالعة»، وهاجم هيجل أيضاً الخطبة التي ألقاها فريس في ذلك الاحتفال فقال عنه أنه «زبدية التفكير الضحل». ولما انتصرت المعارضة المحافظة، وتسلطت على الملك كارل وأوجست، بدأت حركة قمع للأحرار، وكان فريس من ضحاياها، فأوقف عن عمله أستاذاً في جامعة يينا.

لكنه أميد إلى منصبه هذا في سنة ١٨٢٤ وعاد أستاذاً للعلوم في سنة ١٨٢٤ والفلسفة في سنة ١٨٢٥ واستمر في منصبه حتى وفاته في يينا في ١٨٤٧/١٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية: «فلسفة الطبيعة الرياضية» (هيلبرج سنة ١٨٢٢)، «مذهب الميتافيزيقا» (هيلبرج سنة ١٨٢٤) «ومن مدرسي في الأنثروبولوجيا النفسية» (في مجلدين سنة ١٨٢٠، سنة ١٨٢١ في يينا)، و«تاريخ الفلسفة» (في جزئين، هله، سنة ١٨٣٧ - سنة ١٨٤٠).

#### فلسفته

ميز فريس بين ثلاثة مواقف من الواقع هي: المعرفة، الإيمان، التنوير. nhdung. إننا نعرف الأشياء كمنظهر تبدو للحساسية الإنسانية والفهم الإنساني. لكننا نؤمن بواقعية عالم من الفاعلين الأخلاعيين الحقيقيين الخاضعين لقوانين أخلاقية سمرلية. لكن ذهننا يلوك هذا العالم سلباً بوصفه تجديداً للعالم التجريبي، من خلال أفكار العقل. وعن طريق التنوير (أو الاستشعار) وهو شعور نزيه محض قريب من الشعور بالجميل والسلمي نتحقق أن عالم المظاهر والعالم الواقعي الحقيقي ليسا عالمين منفصلين، بل هما عالم واحد، وأن الأول تجلٍ للثاني - إنه إسقاط مثالي للامتثالي في المثالي.

لكنه بعد أن سار هكذا في إثر كنت حوّل نقد كنت

وقد كان يحمله حباً عتيقاً للتفكير النظري وفي نفس الوقت يحمله شوهة عتيقة للعمل في مسرح العالم. فلو قارنا فشته بالفكرين النظريين أمثال ديكولت واسينوزا وليتس فإننا نجد فشته يمتاز بأنه كان مدفوعاً إلى جانب الدوافع النظرية بدوافع عملية حتى كان بطبعه أميل إلى العمل والنشاط العملي ولو قارناه بليتس نجد أن حماسة كانت بالغة إلى حد لا يمكن تطبيق مبادئه على الواقع العملي، ذلك لأن مثاليته المتحمسة باعدت بينه وبين المهارة العملية المؤدية إلى النجاح في الحياة، فليتس كان من الذكاء العملي المتلائم مع الظروف بحيث استطاع أن يتألق مكانة ممتازة من الناحية السياسية إلى جانب مكانته الفلسفية. أما فشته فكان من التعلق بأفكاره المثل العليا في السياسة والعمل بحيث لم يستطع أن يلائم بين السياسة والعمل ولذا لم يظفر بالمكانة التي كان يستحقها.

قال فشته عن نفسه: «لاني لست من ذلك النوع من العلماء المحترفين. إني لا أستطيع الاختصار على التفكير فحسب بل أريد العمل». وهو حين تلقى مله كتب لم يتلقه كتلميذ يتلقاه من أستاذه معدداً من قبل، عليه أن يكيف نفسه وفقاً له، بل تلقاه فتي امتلأ إيماناً بأن رسالة وأن لديه القدرة على تحقيق هذه الرسالة.

#### حياته

ولد فشته Johann Gottlieb Fichte في ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ في قرية Ramenau من مقاطعة Oberlausitz. وكان أبوه وجده نساباً للصوف كما كانت أمه ابنة تاجر في الصوف. وأقصى طفولته كما يمضيها أي طفل ألماني في قرية تعلم القراءة والكتابة وساعد أباه في العمل في نول الصوف، وفي رعي بعض الحيوانات. ولكن نبوغ الطفل المبكر لفت الأنظار إليه وأطلق شهرته في القرية فالتفت إليه قسيس القرية واجتمع بتوفير التعليم له. وابتداء من هذه اللحظة بدأ فشته يستعد لتعليم عال فدرس في مدرسة «سايسن» ثم في مدرسة «شوليفورت» عام ١٧٧٤. وفي هذه القرية كان يمينا حياة منزلة لأن معهد الشوليفورت كان أقرب ما يكون إلى المدارس الدينية. وأحسن فشته بسوء المعاملة من زملائه ولم يستطع البقاء. ففكر في الحرب للتخلص من قيود هذه المدرسة الرهبانية. فهرب منها متجهاً إلى هيمبورج؛ ولكنه في الطريق فكر فيها فعمل. فعاد من جديد بعد أن بدأ الحرب، وأفضى لمدير المدرسة بالدوافع التي دفعت إلى الحرب. وسرعان ما انتظم في المدرسة وبدأت الحياة فيها تتلائم نفسه.

#### مؤلفاته

- System der Metaphysik, 1824.
- Philosophische Rechts Lehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, 1803; Neudruck, 1914.
- System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, 1804.
- Wissen, Glauben und Ahndung, 1805; Neudruck, 1905.
- Neue oder anthropologische kritik der vernunft, 3 Bde, 1807
- System der Logik, 1811; Neudruck, 1914.
- Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 Bde, 1820/21.
- Mathematische Naturphilosophie, 1822.
- Geschichte der Philosophie, 2 Bde, 1837- 40.
- Politik oder Philosophische Staatslehre, 1848.

#### مراجع

- T. Eisehans: Fries und Kant, 2 Bde, 1906.
- L. Nelson: J.F. Fries und seine jüngsten Kritiker, 1906.
- A. Kastil: Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, 1912.
- G. Weiss: Fries' Lehre von der Ahndung, 1912.
- R. Otto: Die Kantisch- Friesische Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 2 Aufl. 1921.
- M. Hasselbatt: J.F. Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit, 1922.

#### فشته

#### Johann Gottlieb Fichte

فيلسوف مثالي ألماني

يمتاز فشته من كت وسائر الفلاسفة المحشئين بأنه جمع بين النزعة النظرية الفكرية وبين النشاط العملي في الحياة.



من سبتمبر سنة ١٧٨٨ بدأ حياة التنقل والرحلات. فرحل إلى «زيورخ» في ١ سبتمبر سنة ١٧٨٨ ليكون مدرساً في أحد البيوت ثم ما لبث أن صاغت مشقات في هذه الوظيفة، فتركها واضطر إلى تغييرها. ولكنه استطاع في هذه الفترة القصيرة أن يعقد بعض الصلوات التي حوزت عا لقيه من المتحاب في عمله التعليمي هذا. ومن بين هؤلاء الذين اتصل بهم لاهوتي ألماني هو أنخيلس *Achelis*، كان هو الآخر معلماً خصوصاً في زيورخ، ثم شاعر سويسري هو *Eacher* وأغاد فشته من هذه الصلوات قليلة بالغة. غير أن أهم شخصية عرفها في زيورخ هي لاقتنر *Lavater* المفكر اللاهوتي السويسري الشهير صديق جيته ومن أكبر الأعلام في ذلك العصر. فبدأت في هذه الجواهر الروحية تتكون شخصية فشته، ولكنه غادر زيورخ في مارس سنة ١٧٩٠ وانتقل منها إلى ليتسك حيث أقام بها علماً. عاد فشته إلى ليتسك في ربيع سنة ١٧٩٠ ورأسه مله بالأفكار والموضوعات المتصلة بمسيره. وهذه السنة، سنة ١٧٩٠، كانت حاسمة في تطوره الروحي: فقد بدأ يشعر بتقص في تكوينه الفكري، وبدأ يشعر في الوقت نفسه بقوة الروحية وبالإلتزام الحقيقي لتفكيره، وبدأ يفحص عن نفسه ويوجد أن اتجاهه الحقيقي إلى الفلسفة. وبعد أن كانت علوم البلاغة تستحوذ على نفسه، خصوصاً وقد عرف منذ الصغر بملكة في الخطابة خارقة، سرعان ما أدرك خلو الخطابة من مضمون فلسفي ملؤها.

ما هي الفلسفة التي بدأ يتأثر بها؟ إنها الفلسفة الكنتية التي بدأت تسيطر على نفس فشته في النصف الثاني من عام سنة ١٧٩٠. كتب إلى صديق له في زيورخ يقول: «ولقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي، ووجدت الطريق الحقيقي الذي ينبغي علي أن أسلكه. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كنت، إنها فلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال وتكبح جنوح الخيال عندي. إنها تعطي الأهمية للمقل وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الأرضية؛ لقد اتخذت أخلاقاً نبيلة بدلاً من أن أتملق بعلوم خارجة عن نفسي، فأصبحت أعني أولاً بذاتي، وهذا هو الذي أسطاني الراحة، راحة لم أشعر بمثلها من قبل؛ لقد انتفضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام، وسأكرس هذه الفلسفة (فلسفة كنت) بضع سنوات مقبلة من عمري على الأقل. وكل ما سأكتبه، لعدة سنوات، سيكون متعلقاً بهذه الفلسفة. إنها فلسفة صعبة فوق كل تصور، ونحتاج إلى من يسرها».

وكانت سنة ست عشرة سنة حينما بدأ السنج يكتب مقالاته ضد جيشه الرامي في عبورج ففقت هذه الأبحاث بين يدي فشته وهو في مدرسة شوليفورثا، فكان لها تأثير بالغ في التطور الروحي لفشته. ثم بدأ يتم بالتحقيقات التي كانت تدور والمساجلات التي كانت تنور بين كبار المفكرين في ذلك العصر. ثم تراسى إلى سمعه شيء من أنجيل فلسفة كنت فبدأ يتم بها. وفي خريف سنة ١٧٨٠م انتهى فشته من دراسة الثانية وبدأ دراسته الجامعية في جامعة يينا *Jena* ابتداء دراسة اللاهوت. ولا تدري الكثير عا تم خلال السنوات التالية الثماني، وكل ما نعلمه أنه درس اللاهوت على يدي *Oriensbach* كما درس الفيلولوجيا على يد شولس *Schultz*، واستمع إلى محاضرات عن أسخيلوس الشاعر المسرحي المشهور. ثم انتقل إلى جامعة ليتسك وتابع دراسته هناك وتأثر خصوصاً بالمحاضرات التي ألقاها في اللاهوت *Pezold* وإن كانت هذه المحاضرات ذات نزعة جبرية واضحة. وبذلك ابتدأت دراسته الفلسفية الصحيحة، وقد قال له أحد القسيس الذين أفضى إليهم فشته بآرائه إنه على الطريق بأن يصبح إيسينوزيا. فعلمه أن يدوس ميتافيزيقا *Wolff* وكفار مضاد للسم الذي دخل فيه من النزعة الإيسينوزية. وهذا بدأ الاهتمام بملهب لكف وتراسته بعناية.

والذي دعا ذلك القسيس أن يظن في فشته نوازع إيسينوزية هو أن فشته كان يتزع نزعة جبرية إذ كان ينكر في ذلك الوقت حرية الإرادة. والواقع أن رسائل فشته في تلك الفترة تدل على أنه كان يؤمن بنوع من الجبرية، وأن هذا الملهب يستهويه؛ ولكن هذه الجبرية لا تدل على أنه كان إيسينوزياً. وفضلاً عن ذلك فإن بضاعة الفلسفية، في ذلك العهد، كانت من الضالة بحيث لا يمكن أن نعلم ذا نزعة واضحة في أية ناحية. أما من الناحية الخارجية فقد أحس في هذه الفترة بمرارة الفقر مرارة بالغة، وقد كان بلا عون وسند عروما من كل الموارء المالية التي يهيء لأمثاله العيشة السهلة، فلم يكن يستطيع شراء الكتب؛ ولهذا كانت تقصص المراجع والقدرة على إكمال دراسته في الموضوعات التي تهمة.

#### مرحلة التنقل

ولقد بدأ حياته العملية بأن كان مدرساً خصوصاً سنة ١٧٨٤ في أماكن كثيرة من إقليم «سكس». ولا تدري بالضقة المواضع التي قام بها بهذه هذه اللمة الثقيلة ولكنه ابتداء

سنة ١٧٩١ إلى مغادرة وارسو. وكان هدف من هذه الرحلة حينما غادر وارسو أن يزور كونيجسبرج و Königsberg، ليعرف شخصياً ذلك الرجل الذي بدى له بتغيير حياته تغييراً شاملاً. فوصل إلى كونيجسبرج في أول يوليو، وزار كنت في ٤ يوليو. وكان كنت في ذلك الحين في لوج شهرته وفي آخريات عمره، يقد إليه الناس من جميع أنحاء العالم ولكنه مع ذلك استقبل هذا الشاب المغمور دون مراسم، مما أثر في نفسه بعض التأثير. وحضر محاضرات كنت، فحضر بخيبة أمل لأنه وجد محاضراته مدعلة إلى النعاس.

ولكن فثه استطاع بفضل هذه المقابلة أن يعرف الطريق، الذي يجب أن يبدأ بالسلوك فيه. لقد دله كنت على مذهبه الأخلاقي وعلى أهمية العقل العملي بالنسبة إلى الحقائق الدينية، لأنه عن طريق هذا العقل العملي يمكن إثبات العقائد الدينية، فكان لهذا أثر في توجيه فثه في هذا الاتجاه خصوصاً ويجب أن لا ننسى أن تكوينه حتى الآن كان تكويناً دينياً.

ولقد كان على فثه أن يطبق نتائج الفلسفة النقدية على علم اللاهوت وعلى الوحي الديني وكانت فكرة الوحي لم تشغل بال كنت حتى ذلك الحين ولم يكن مذهب كنت في الدين قد ظهر، وإن كان مشغولاً في ذلك الوقت بهذه المسألة، وكان العالم ينتظر رأييه في الدين بصبر نافذ. فوجد فثه في هذا الموضوع ما يوجه اهتمامه إلى هذه الناحية، إذ كان يستطيع فيها أن يبين أنه استطاع أن يفهم روح فلسفة كنت، وأن يسلك سبيله قداماً على الدرب الذي انخرطت فيه بفلسفته النقدية. فاستقر حزمه على أن يقيم موقفاً في كونيجسبرج. وفي خلال أربعة أسابيع استطاع أن يكتب بحثاً عن وفقد الوحي، أرسله إلى كنت في ١٥ أغسطس سنة ١٧٩١. وقرأه كنت ونظر إلى هذا البحث على أساس أنه كتب بروح الفلسفة الكنتية. ولكنه رأى فيه طريقة في الكتابة أدهشته. فاهتم بهذا البحث اهتماماً بالغا ودعا إلى أن يحضر مجلسه الخاص. وكتب فثه في يومياته عن هذه الفترة يقول: «والآن، والآن فقط تعرفت في كنت القسما التي تجعل من كنت ذلك الفيلسوف العظيم». وبدأ يتعرف أصدقاء كنت، وقامت شهرته بينهم. خصوصاً وقد تعرف إلى أول شلوح لنقد كنت وهو Borowski ولكن ضيق ذات يده اضطره إلى أن يترك كونيجسبرج.

وبدا التنقل من جليد فانتزل إلى «دركوف» حيث استأنف حياة التدريس الخافت. غادر «كونيجسبرج» في ٢٦

ويوجد فثه برسائله في ذلك العهد هذا المعنى مراراً، ويبين التأثير العميق الذي أحدثته فلسفة كنت في نفسه. إنه جامع الخيال، فما أسوجه إلى هذه الفلسفة القادرة الكافية التي هي فلسفة كنت! ولم تكن دراسة فثه للمذهب كنت مجرد تحول في حياته، بل كانت في نفس الوقت اعتناقاً للمذهب الفلسفي. فقد تغيرت تصوراتها تفكيراً جذرياً، ومشكلة الحرية قد وجدت الحل وأصبح يؤمن إيماناً جازماً بإمكان الحرية بعد أن كان ينكرها في العهد الأول تحت تأثير النزعة الجبرية التي استولت على نفسه. وفي رسائله إلى أصدقائه في ذلك العهد ومنهم «أنجلس» يبرر عن الثورة الحاسمة التي انتابت أفكاره وتصوراتها، وعن تخلصه من النزعة الجبرية. قال:

«لقد أتيت من زيورخ إلى ليشنك برأس حافل بالمشروعات. وكلها أخفقت وتطاولت مثل قضايات الصابون، لم يبق في رأسي شيء. وألقيت بنفسي في الفلسفة وكان ذلك لي فلسفي الكنتية. وهنا وجدت الدواء لمصدر العلة عندي، وشعرت بلذة بالغة. وما أعمق الأثر الذي أحدثته هذه الفلسفة وخصوصاً الجانب الأخلاقي منها، وهو جانب يظل مع ذلك غير مفهوم دون دراسة نقد العقل المجرد».

والثورة التي أحدثتها في كياني وفي طريقي في التفكير، كل هذا أمر يتجاوز كل تمثيل. وكتب إلى Weinshelm يقول: «لاني أحش في عالم جديد منذ أن قرأت نقد العقل العملي. إن الأمور التي كانت تبدو لي غير قابلة للإتكار قد أصبحت الآن منكرة، والأمور التي كنت أؤمن بها قد بدت لي أنها كانت بنير دليل، بينما اتفصحت لي للعاني الكبرى مثل: معنى الحرية المطلقة، والواجب... إلخ.

وكل هذا قد أشاع البهجة في نفسي، وما أروع ما في هذا المذهب من احتفال بمعنى الإنسانية! وما أعظم قوة هذا للمذهب! وكانت أولى ثمار هذه النهاية بفلسفة كنت أن بدأ في وضع شرح لكتاب «نقد العقل» كيه في شتاء سنة ١٧٩٠ / سنة ١٧٩١ وكان عليه أن يظهر في أبريل عام سنة ١٧٩١ عما سيلفت الانتباه إليه ككتاب في الأمور الفلسفية قبل أن يعود إلى زيورخ، ولكن لم يتيسر نشره في ذلك الموعد، واضطر من أجل هذا إلى أن يؤجل عودته إلى زيورخ لمدة طويلة. واضطر إلى اتخاذ مهنة مدرس خصوصي مرة أخرى في مدينة «وارسو»، ولكنه لم يستمر في هذه الوظيفة لمدة طويلة. فبعد أن غادر ليشنك ووصل إلى وارسو في مايو اضطر في ٢٥ يونيو

النتائج الدعوية. وأخذ فشته مكان الصدارة بين الكتاب. وكان بطبعه الحماسي الخطابي ذا ميل إلى التفكير السياسي، فبدأ يكتب مقالات من أجل تصحيح أحكام الجمهور المتعلقة بالثورة الفرنسية. وطلب أمراء أوروبا بالسماح بحرية الفكر بعد أن ضغطوا على هذه الحرية فحرموا الناس من التفكير الحر. وأصدر كتيبن في هذا الموضوع ظهرا فظلين من اسمه وسيكون لهما فنيا بعد أثرهما في تفكير فشته السياسي. وفي نفس الوقت كانت تنضج أفكاره الفلسفية. وكان مشغولا بنظرته في العلم؛ تلك النظرية التي رأى أنها الصورة الوحيدة التي يمكن أن تستخرج من الفلسفة التقليدية. وفي شتاء سنة ١٧٩٣م لقي أول محاضراته في زيورخ عن هذا الموضوع أي «نظرية العلم كما ينبغي أن تستنتج من فلسفة كنت التقليدية» ألقاها أمام جمهور كبير كان من بينهم الكاتب الكبير Lavater. وقد كتب إليه في إبريل سنة ١٧٩٤م رسالة يمدح فيها هذه المحاضرة؛ ويصف فشته بأنه ألع مفكر عرفه حتى الآن. وبهذا انتهت إقامته في سويسرا، وانتهى ما يمكن أن يسمى عهد التنقل في حياته.

#### مرحلة الأستانية

وبدأت المرحلة الثالثة والأخيرة وهي مرحلة الأستانية. ذلك أنه حينما دعى رينولد Reinhold إلى شغل كرسي الأستانية في جامعة كيول لاعتد خلا كرسي الأستانية في Jena واتجهت الأنظار إلى فشته لشغل هذا المنصب على أساس أن سلفه كان كتيبا فينيشي منح هذا الكرسي لكتبي آخر. فالتحق بالشرح Hufeland تعيين فشته لكرسي الفلسفة في جامعة ويناء وأهتم بهذا الاقتراح الشاعر العظيم «جيت» وحل جيته أمير فايمار على إسداد هذا الكرسي إلى وفاته.

ومن هنا بدأ التدريس في الجامعة ابتداء من شهر مايو سنة ١٧٩٤ وفي هذا المنصب بدأ يلقي محاضراته مهتيا كل الاهتمام بفلسفة كنت. ولكنه استطاع أن يطهها طابعه الخاص، فكانت دورسه الأولى عن فكرة نظرية العلم، ودورسه الثانية عن أساس نظرية العلم الشاملة. وفي نفس الوقت كان يلقي محاضرات متنوعة في الأخلاق وفي نظرية العلم. وظهر عن طريق هذه المحاضرات مكانة علمية رفيعة في جميع الأوساط العلمية في ذلك الوقت. وفي تلك الفترة بدأ يكتب مؤلفاته الأولى التي وضع بها الأساس لنظرية العلم. فلؤلقات التي كتبها في سنة ١٧٩٤ كانت الأساس في نظرية العلم لما السنوات ما بين ١٧٩٦-١٧٩٨ فقد أقام فيها نظرية

سبتمبر سنة ١٧٩١ متجها إلى كركوف ومن هنا بدأ يكتب أولى مؤلفاته ذات الشهرة؛ فكتب كتابا بعنوان «عاقلة نقد كل وحي» وظهر هذا الكتاب في إبريل سنة ١٧٩٢م. ومن المصادفة المسيحية أن اسم اللؤلؤ لم يظهر على صفحة العنوان! لكن هذا الكتاب آثار هاجبا شديدا في جميع الأوساط في Jena: وكان الناس كما قلنا يتظنون ظهور كتاب كنت عن الدين. فبدأ لهم. والمؤلف يصرح بذلك. أن هذا الكتاب عاقلة نقد كل وحي وقد كتب بروح كنت. فدخل إلى الناس. وقد ظهر هذا الكتاب دون اسم اللؤلؤ. أن مؤلف هذا الكتاب لا يمكن إلا أن يكون كنت نفسه. وكل الذين كتبوا عنه في ذلك الحين أكدوا هذا بكل ثقة وجدوا الكتاب قميحا بالغا تحت وهم أن الكتاب لكنت. ولكن كنت اضطر إلى أن يصدر تصريحاً رسمياً يعلن فيه أنه ليس مؤلف هذا الكتاب، وظهر تصريحه في ٣ يوليو سنة ١٧٩٣ وأعلن في هذا البيان أيضاً أن مؤلف هذا الكتاب هو فشته.

وبهذا اشتهر فشته. ولكن يمكن القول، تبرا لإمكان وقوع الخطأ، هو أن هذا الكتاب ألف فعلا بروح كنت. وقد كان لهذا الكتاب أثر بالغ، وأحدث دويًا في مختلف الأوساط فلم تحس سنة واحدة حتى طبع مرة أخرى وبدأ الجمهور يؤيده. وللمهم أن فشته بدأ يشعر بمكانته، وبأن صفحة جديدة من حياته قد بدأت، وبأن قواه الفكرية في المستوى العالي الذي يضارع مستوى كنت.

ثم رحل فشته من كركوف وعاد إلى سويسرا فوصل إليها سنة ١٧٩٣. وفي صيف تلك السنة، وفي الشتاء التالي تجمعت في نفسه كثير من المشروعات العلمية. وفي نفس الوقت اشتعلت نفسه حماسة لما كان يضيغ به العالم في ذلك الحين من لائل العليا السياسية التي أطلقتها الثورة الفرنسية. وفي تلك السنة، سنة ١٧٩٣م، كان النضال على أشده بين الثائمين بالثورة الفرنسية. وفي نفس الوقت كانت بروسيا مشغولة بالمراسيم الدينية التي أثارت ضجة سياسية، وانتشر مد الثورة الفرنسية في ألمانيا وبدأ الشباب يتحمس لها. وفي هذه الفترة اشتعلت حماسة هيجل وصديقه الشاعر هيلدرن. لكن على إثر حركة الأرباب التي أطاحت بروس الكثرين، وحل رأسهم زعماء الثورة الفرنسية أنفسهم إذ قتل بعضهم بعضاً، بدأ اللد يتحسر في سائر أنحاء العالم لما راوا الأفكار السياسية قد تحولت إلى مجزرة دموية. فاطلع الكتاب المتحمسون يميلون النظر في هذه الثورة التي أمت إلى هذه

القانون والأخلاق على أساس نظرية العلم التي وضعها من قبل. فبين للناس من هذه المؤلفات الأولى أن فشته هو خير خلف لكت. وسرعان ما أثر له بالفضل كثير من كبار العقول في ذلك العصر. وفريهولده أصبح من أتباع نظرية العلم عند فشته. وشلتج بدأ طريقه الفلسفي نصيراً لنظرية العلم عند فشته. وقام فريدرش اشليجل FR.Schlegel بمجد مؤلفات فشته بوصفها من أعظم إنتاج القرن الثامن عشر؛ وعلمنا نظيراً للثورة الفرنسية في أهميتها. وبدأت المجالات في Jean تحمل نفسها متبراً للدعوة لفلسفة فشته. وأصبح شغل الناس الشاغل في ذلك العهد في في السنوات الست الأخيرة من القرن الثامن عشر، نظرية العلم عند فشته. لكن هذه الشهرة نفسها كانت السبب لجلب خصومات لا تنتهي، كما هو طبيعي.

فلمني مذهب فشته الكثير من المعارضات، وولد العديد من المداوات الشخصية وغير الشخصية. ومن هنا قلت المشاكل والمنازعات بينه وبين سائر الكتب والمفكرين. وكان كفواً ما جيماً، لأن مزاجه المتأمل كان وروحاً بالدخول في المساجلات والسير فيها حتى النهاية: ولم يكن يبدأ بالهجوم ولكن إذا هوجم فهو اللبث عليها يسعى للفضاء على الخصم فضله مبرهاً. وقد بدأت هذه المساجلات في صورة خفيفة مع كاتب يدعى إيرهارد شمد Schmed ولكنها كانت مساجلة تافهة إذ أن خصمه كان ضئيل القيمة، وما لبثت الخصومات الأشد والأهم أن بدأت.

لقد سبق أن اتهم فشته بنوع من الإلحاد، ولكن هذه التهمة ما لبثت أن تبدلت. أما هذه المرة سنة ١٧٩٤ فقد تدخلت السلطات فعلاً ووجه الاتهام إليه بأنه يعمل على تقويض دعائم الشعائر الدينية واضطراً، لما صدر الحكم ضده، لتجديد هذه التهمة إلى الخضوع كما قال للسلطة. فمرت هذه المعاصرة، ولكن كان لها تأثير كبير في نفسه فيما بعد. ثم ثارت المشكلة الكبرى للمسمة باسم مشكلة الإلحاد بعد ذلك بقليل وذلك في سنة ١٧٩٨. وبدأت النشرات الحالية من التوقيع تترى ضد فشته وصدر الحكم بإدانته. وعمل الرغم من استئناف هذا الحكم، فإنه لم يقلح في تبرئة نفسه على الرغم من تدخل كثير من الشخصيات الكبيرة المعاصرة لصالحه. فاضطر إلى مغادرة فينا Jean. وذهب بعد ذلك إلى برلين في ٣ يوليو سنة ١٧٩٩ ثم كانت الحرب بين بروسيا ونابليون، وبدأت الحركات الوطنية في بروسيا من أجل طرد نابليون من

ألمانيا. ولعب فشته في هذه الحركة الوطنية دوراً خطيراً. فقد أحس بدوره في هذه الحركة ضد الغاصب الغازي، وهو نابليون. وبدأ يوجه خطباً إلى الأمة الألمانية، خطباً تصبح فيها بعد من المؤلفات المشهورة جداً لفشته. واستمر في هذا الكفاح حتى انتصرت لألمانيا سنة ١٨١٣. ثم توفي فشته في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤.

### مؤلفاته

بحسب الترتيب التاريخي لظهورها:

١- محاولة نقد كل حي. ظهر في كونيغسبرج،

١٧٩١

٢- مطالبة أمراء أوروبا بإقرار حرية الفكر، سنة ١٧٩٣

٣- تصحيح آراء الناس في الثورة الفرنسية، سنة ١٧٩٥

٤- نقد لكتاب واتسدياموس. وهذا الكتاب في غاية الأهمية لأنه الأساس لمذهب العلم عند فشته، سنة ١٧٩٤

٥- فكرة مذهب العلم أو الفلسفة، سنة ١٧٩٤

٦- أساس مذهب العلم، سنة ١٧٩٤

٧- أساس خصائص مذهب العلم، سنة ١٧٩٥

٨- المدخل الأول إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧

٩- المدخل الثاني إلى مذهب العلم، سنة ١٧٩٧؛ وقد وجهه إلى القراء الذين لديهم مذهب فلسفي من قبل؛

١٠- محاولة لعرض جديد لمذهب العلم، سنة ١٧٩٧

١١- أساس الحق الطبيعي وفقاً لبداية مذهب العلم،

سنة ١٧٩٦

١٢- مذهب الأخلاق وفقاً لبداية مذهب العلم، سنة

١٧٩٨

١٣- في كرامة الإنسان، سنة ١٧٩٤

١٤- محاضرات في مصير العالم (يكسر اللام)، سنة

١٧٩٤

١٥- حول الأسس لاحتقاننا في حكم الله للعالم، سنة

١٧٩٨

Jena وتؤلف النواة التي بُنت فيها بعد فكونت ملهه العلم،  
وتنتهي في سنة ١٧٩٩.

الثالثة: من سنة ١٧٩٩م حتى وفاته في سنة ١٨١٤:  
وفيها يتغير ملهه العلم تغيراً ظاهراً، وتقع هذه المرحلة في  
الده التي قضاه في جامعات يولنجن وكونجسبرج ثم برلين.  
وواضح من هذا كله أن جهره فلسفة فثه هو ملهه العلم.  
ولهذا سنكرس له الجزء الرئيسي من الحديث عن فلسفته.

### ملهه العلم عند فثه

قال فثه في مقدمة المدخل الأول لمهه العلم في سنة  
١٧٩٧:

«إن مؤلف ملهه العلم بعد معرفة سريعة بما كتب  
في الفلسفة بعد ظهور كتب كت التفسير انتفع اقتناعاً تاماً  
بأن المهف الذي استحدثه هذا الرجل العظيم (كت)  
لإحداث ثورة في أفكار العصر فيها يتصل بالفلسفة وكل  
العلوم قد أخفق إخفاقاً تاماً، وأنه لا واحد من خلفائه  
المحدثين قد فهم شيئاً مما قصده كت. ولكن مؤلف ملهه  
العلم يعتقد أنه عرفه، ولهذا مز أن يكرس حياته لعرض  
الاكتشاف الذي قام به هذا الفكر كت وسيله كل ما في  
وسمه في هذا السيله». ويقول في موضع آخر:

«ولقد قلت مراراً وأكرر أن ملهه ليس شيئاً آخر غير  
ملهه كت أي أن ملهه يمر عن نفس وجهة النظر، وإن  
كان في سيره مستقلاً تمام الاستقلال عن عرض كت لمهه.  
ولم أقل هذا لأستبر وراه شخصية كبيرة أو لكي أجد ملهه  
سبباً خارجه وإنما أقول هذا لإقراراً للحق واتصالاً للحقيقة».

ومن هذا يتبين أن فثه كان يؤمن ويقرر صراحة أن  
ملهه هو ملهه كت، ولكن كما فهمه هو، وفهمه له هو  
الفهم الحقيقي الذي يتفق مع المهف الأصلي الذي استحدثه  
كت من فلسفته. وإذا كان قد تواضع وقال إن ملهه عرض  
جديد فقط لمهه كت، فإنه أراد أن يقول في نفس الوقت  
إن هذا العرض هو وسيله الصحيح لمهه كت. أي أنه هو  
الذي فهم للمعزى الوحيد الذي تصده كت من وراه  
الفلسفة. وكنت لم يعرض إلا خطوطها الأولية أما فثه فهو  
الذي سيعرضها عرضاً تاماً. ولكن هل هذا صحيح؟ أي هل  
ملهه فثه هو مجرد عرض واضح صريح لحقيقة ملهه  
كت؟

١٦- في مصير الإنسان، سنة ١٨٠٠؛

١٧- تقرير واضح وضوح الشمس إلى الجمهور حول  
حقيقة الفلسفة الجديدة، سنة ١٨٠١؛

١٨- ملامح العصر الحاضر، سنة ١٨٠٦؛

١٩- التنبية على الحياة السعيدة؛ وهي محاضرات ألقاه  
في برلين سنة ١٨٠٦.

٢٠- خطاب موجّه إلى الأمة الألمانية، سنة ١٨٠٨.

ثم محاضرات عديدة تتعلق بملهه العلم نذكر منها:

٢١- عرض للمهه العلم، سنة ١٨٠١؛

٢٢- ملهه العلم: محاضرات ألفت عام سنة  
١٨٠٤.

٢٣- تقرير عن فكرة ملهه العلم، سنة ١٨٠٦.

٢٤- ملهه العلم بشكل إجمالي، سنة ١٨١٠.

٢٥- وقائع الشعور، محاضرات ألفت في برلين في شتاء  
سنة ١٨١٠ سنة ١٨١١.

٢٦- ملهه العلم، محاضرات ألفت سنة ١٨١٢.

٢٧- ملهه العلم، محاضرات ألفت سنة ١٨١٣.

### مراحل تطور فثه الروحية:

تطور فثه الفلسفي يستغرق السنوات الثلاث  
والعشرين الأخيرة في حياته منذ ابتداء دراسته لفلسفة كت  
حتى محاضراته الأخيرة في ملهه العلم أي من سنة ١٧٩٠  
حتى سنة ١٨١٣ ومن هذه الفترة أمضى قرابة تسع سنوات  
بمحاضر في الجامعات، في ينا Jena من ربيع سنة ١٧٩٤ حتى  
ربيع سنة ١٧٩٩، وأمضى صيف سنة ١٨٠٥ في جامعة  
«ليونجن»؛ وفي شتاء سنة ١٨٠٦ إلى سنة ١٨٠٧ في  
كونجسبرج. وأمضى السنوات الباقية حتى وفاته في جامعة  
برلين، منذ إنشاء هذه الجامعة حتى وفاته. ونستطيع أن نميز في  
حياته ثلاث مراحل وفقاً لحياة الخارجة:

الأولى: تبدأ بدراسة فلسفة كت، وتستمر حتى دعوته  
أستاذاً في جامعة Jena من سنة ١٧٩٠، سنة ١٧٩٤.

الثانية: تبدأ من سنة ١٧٩٤ وقد أمضاه في جامعة

العملية، بين الطبيعة المحسوسة، والحرية الزمنية<sup>(١)</sup> فإن هذا الفصل مرده إلى تصور عقلنا لا إلى حقيقة هذه المبادئ نفسها. لهذا قرر كنت في قرارة نفسه أن العقل واحد وليس ثنائياً والذي حله على أن ينظر إلى العقل على أنه عقلان هو أن عقلنا فاسر لا يستطيع أن يدرك الوحدة القائمة بين العقل النظري والعقل العملي. وكنت في نقد الحكم بقر وحدة الحرية والطبيعة ويحدث عن الحرية التي تنشأ الطبيعة وتحقق نفسها عن طريق هذا الإنشاء. ومبدأ الغاية ليس مبدأ لتصين الأشياء بل هو مبدأ للحكم لتصين أي هو مجرد وجهة نظر للحكم على الأشياء. ولكن وجهة النظر هذه تتفق مع ميل العقل بالطبيعة إلى أن يجعل نفسه في هوية مع المطلق. وهكذا نجد أنه ليس ثم تعارض جذري بين روح مذهب كنت وفلسفة فشته ولقد قال فشته: «إن المثالية التقليدية التي هي الأساس في مذهب كنت ومذهب يمكن أن تتخذ أحد منهجين: أ) إما منهج كنت القائم على الارتداد التحليلي، ب) أو منهج فشته القائم على البناء التركيبي. وهكذا نجد أنه ليس ثمة تعارض أساسي بين منهجي كليهما.

وإذا كان بعض المؤرخين قد أدخلوا على مذهب فشته أنه خالي وديالكتيكي وعابث وأنه مجرد تلاعب بالتصورات يفترض مقدماً ما يريد تفسيره، فإن فشته يرد على هذا بقوله: إن الاتفاق بين الفلسفة أو المثالية وبين التجربة والقول بأن الإستنباط القبلي الخالص يقدم نتائج هي معطيات تحققها فيما بعد الملاحظة العملية. نقول: إن هذا الاتفاق الذي ظللنا سنخر منه البعض ليس أمراً متافياً لا يجري عليه الواقع، حتى لو اتخذنا الطريق الآخر، أي طريق التحليل، للارتداد منه إلى التركيب.

والسبب في عدم إدراك الناس لهذه الحقيقة، أي إمكان الاستنباط من المبدأ للوصول إلى تقرير الحقيقة الواقعية، هو جهلهم بحقيقة الفلسفة. ذلك لأن الفلسفة ليست علماً يدخل في ميدان الإدراك العام، ولا هي علم مثل الرياضيات يمكن كل إنسان أن يتقن منها، وإنما الفلسفة طريقة للنظر أخرى، لو أدركنا الأشياء من خلالها لتبين لنا هذا الارتباط بين ما يفرض إليه الاستنباط القبلي ابتداء من

يجل إلينا بلغي الرئي أنه لا شيء أبعد من مذهب كنت من مذهب فشته. مما جعل كنت نفسه يصرح بأن مذهب فشته ليس من مذهب ولا من روح مذهب في شيء، لأننا لو نظرنا نظرة خارجية إلى مذهب فشته لوجدناه تحدياً لروح كنت التقليدية. إن مذهب فشته عولوة جريئة لإعادة تلك الميتافيزيقا التي سعى كنت طوال حياته إلى هدمها. فكيف نقول إذن إن فشته يمثل روح مذهب كنت؟ إن الخلاف بين كليهما من كل النواحي. فحين حيث نقطة الابتداء نجد فشته يؤكد وجود مبدأ واحد مطلق هو الأساس للمادة المرفقة وشكلها. ومن حيث سير المذهب نجد أن مذهب فشته يعتمد على الاستنباط القبلي. ومن حيث الغاية التي يضي إليها نجد فشته ينتهي إلى العودة إلى هذا المبدأ الواحد المطلق. إن منهج فشته يقوم على أساس وديالكتيكي، يدعي أنه يستطيع أن يبني العالم كله استنباطاً من مبدأ واحد مطلق. وعمل العكس من هذا نجد نقد كنت.

إن كنت يبدأ لا من مبدأ بل من معطيات واقعية للشعور ولأن كانت هذه المعطيات ليست تجريبية عرضية، فإنها معطيات ضرورية كلية تؤلف لذلك العالم لكل أنواع الشعور. ثم يترفع كنت من هذه المعطيات عن طريق التحليل إلى مبادئه تفسيرها. وتبعاً لذلك وما دام قد بدأ من المعطيات الكثيرة فإنه لا يستطيع أن يعرف مقدماً عدد وطبيعة هذه المبادئ: فربما كانت كثيرة وربما لم تكن مطلقاً. ولا يستطيع نقد كنت أن يؤكد قليلاً هل هذه المبادئ عملية مستقلة أو يمكن ردها إلى الواحد؟ وهل هي نسبية أو يمكن الوصول إلى مبدأ مطلق؟ بل إن كنت ينتهي من تحليل هذه المعطيات الضرورية للشعور إلى القول باستحالة الصعود إلى مبدأ واحد مطلق للأشياء، وينتهي إلى القول بضرورة التوقف عند عدد متكرر من المبادئ لا يمكن ردها إلى أبسط منها. وهكذا نجد أن ثقافة الابتداء والسير والانتهاج تختلف في كل من مذهب فشته وكنت.

لكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جوهرياً كما يبدو لأول وهلة ذلك أنه إذا صح أنه لا يوجد لمذهب كنت نقطة انتهاء واحدة، وأن الكنتية تبدو أنها تنتهي إلى ثنائية لا يمكن ردها إلى الوحدة، فإن هذه الثنائية نفسها في نظر كنت ليست إلا علامة من علامات نقص عقلنا؛ ولكن عقلنا في جوهريه ينبذ هذا الفصل بين وجهة النظر النظرية ووجهة النظر

(١) أي لفظة بالتي. في لغة نومادو.

المواقف التي اتخذها خلفاء كنت أنفسهم . إن هذا الموقف يتخذ نقطة إنشائه من كنت ويعد سلفاً له عند رينولد . وقد انتهى رينولد إلى الاتفاق مع فثته في المرحلة الثانية من مراحل تطوره . كما نجد في موقف « أنسدالموس » موقف التشكك المعارض للمذهب كنت وفي موقف سالون ميمون التعبير للتشكك للفلسفة التقليدية . فكان ثمة موقفان : موقف رينولد من ناحية وهو الذي نأى برينولد إلى فلسفة في الباحثين أو العناصر *Elementarphilosophie* ومن ناحية أخرى نجد موقف ميمون وأنسدالموس التشكك في قيمة الفلسفة التقليدية .

ولقد كان دور رينولد أن يحدد الواجب على كل شارح لكتب أن يقوم به على نحو إيجابي ، بينما كان موقف أنسدالموس وميمون أن يبين الموقف السلبي الذي يمكن أن يتخذ بأزاء نقد كنت . ومن هنا كان من الممكن أن تعلم الإنسان من السيلاموس وميمون ما هو الاتجاه الذي ينبغي على الفلسفة التقليدية أن تتخله . ولهذا أمكن فثته أن يحدد موقفه سلباً عن طريق أنسدالموس وميمون وإيجابياً عن طريق رينولد . وكان لا بد ، تبعاً لهذا ، من تنفيذ موقف أنسدالموس من أجل إمكان الاستمرار في الفلسفة التقليدية . وبعد هذا يمكن وضع الفلسفة التقليدية على أساس سليم . وهذا ما فعله فثته سلباً بالهجوم على أنسدالموس ، وإيجابياً بوضع مذهب العلم :

العلم كمذهب: نظر كنت إلى الفلسفة على أساس أن واجبها هو الوصول إلى كل عكس الأجزاء لا يقبل أي ثغرات ، ولا أية زعزعة . ومن أجل بيان مهمة الفلسفة كتب رسالة عنوانها : « حول فكرة مذهب العلم أو الفلسفة » فإذا كان على الفلسفة أن تصبح حلياً يقينياً لا يقبل الجدل والملازمة فينبغي عليها أن تعمل كل الكران للتلفظ والمعارض بين المذاهب الفلسفية . أما التعارض بين المذاهب « الدوجماطيقية » فقد حلتها الفلسفة التقليدية ؛ ولكن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب « الدوجماطيقية » فإنه لم يحل حتى الآن فلا بد من البحث عن مذهب يستطيع أن يحل التعارض بين المذهب التوكيدي « الدوجماطيقية » وبين المذهب النقدي . ولم يتم أحد هذه المهمة بعد . هكذا يقول فثته : فالأعمال التي تمت حتى الآن عرضية مؤقتة . وكنت المبكري ، ورينولد للنظم ، وميمون « الفائق » هم الأسلاف للمهمن على هذا الطريق . فلتسائل أولاً : كيف

مبدأ وما يشاهد في واقع التجربة . ومذهب العلم يريد به فثته أن يؤلف العناصر الضرورية للتجربة دون أن يحسب حساباً لحجوى التجربة نفسها . إنه يسعى إلى الكشف عن المبدأ الذي هو الأساس في التجربة . فإذا ما كشف عن هذا المبدأ استطاع ابتداءً منه أن يبين عتوى التجربة ، وأن يستنبط كله بطريقة قبلية . ومنهج فثته يقتضي وجود مذهب كلي كامل مقفل في داخل العقل ، ابتداءً منه يستطيع أن يستنتج كل العناصر المكونة للعالم ، ويدون هذا للمذهب القائم في العقل أن تصبح المعرفة الفلسفية الحقيقية كلية ، بل تصبح المعرفة في نسبة إلى غير نهاية ، ولن تبلغ اليقين أبداً . كذلك سنتهي بدون هذا للمذهب الواحد القائم - سنتهي إلى مذاهب متعددة متعلق بعضها على بعض ، وتؤدي إلى معلوف جزئية لن تكون تلك المعرفة الكلية التي فيها التضمير الكلي للكون ، أعني الفلسفة ، لأن الفلسفة هي التضمير الكلي للكون . وفكرة معقولة الأشياء لا تفصل عن فكرة وحدة الأشياء . فرد الاختلاف والكثرة إلى الوحدة المطلقة هو الذي يجعل الأشياء معقولة . ولا بد أن نبين اعتماد الأشياء وتوقعها بعضها على بعض حتى تكون معقولة فالمعقولة لا يمكن أن تنتج إلا نتيجة لتوقع الأشياء بعضها على بعض ، أي بوحدها وترابطها وتسلسلها .

#### بداية مذهب فثته

موقف فثته من أ - رينولد : ب - وأنسدالموس : ج - وميمون

لقد اهتم فثته بمعالجة موضوعات ثلاثة هي التي تكون سير مذهبه الفلسفي . أما الموضوعان الأولان فهما : الإيمان الوضعي في الدين ، والحق الوضعي في الدولة . والموضوع الثالث هو المعرفة الوضعية أو التجريبية . وهذا الموضوع الثالث هو الأساس في الفلسفة التقليدية ، ويقصد به تفسير وتأسيس العلم : أي كيف نفسر إمكان العلم وكيف نقيمه على أساس حقيقي ، لأن الفلسفة التقليدية هي امتحان لقوى العقل ، من أجل معرفة طاقة العقل على الإدراك ومدى الصحة واليقين في تقديرات العقل . ولهذا كان المذهب الأساسي للمذهب كنت ومذهب خلفائه تأسيس المعرفة الكلية ابتداءً من مبدأ واحد أحد .

والموقف الذي اتخذته فثته في هذا الموضوع لم يكن هو وحده صاحبه في ذلك العهد . بل أدت إليه كما رأينا من قبل

الأول : المبدأ الأساسي ، وهو الذي يتوقف عليه سائر المبادئ ، ومن يقبله يستمد يقين سائر المبادئ ، ويفضله تحكم سائر المبادئ .

الثاني : مذهب العلم أي ارتباط المبادئ بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً عكسياً يقينياً يستمد ارتباطه وإحكامه ويقينه من يقين المبدأ الأساسي . ويمكن التعبير إذن عن هذين السؤالين الأساسيين بعبارة أخرى مثل : كيف يمكن قيام المحتوى والشكل للعلم ؟ وحل هذا السؤال علم هو الآخر ، إنه العلم الذي يبين إمكان العلم ، وعبارة أخرى ، إنه العلم بالعلم بوجه عام ، وفي كلمة واحدة : إنه مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام ، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علماً وانسحاباً . ومهمة مذهب العلم تأسيس المعرفة وفقاً للمحتوى وللشكل ، أي تأسيس كل العلوم المحذوفة التي يؤلف كل منها كلاً متوقفاً على مبدأ أساسي . فلا واحد من هذه العلوم الجزئية قادر على أن يبرر مبدئه الأساسي ولا أساساً للمعنى ، بل كلاًهما يتسبب إلى الشروط السالبة والتي تحتها يقوم كل منها بحل مهمته ، أي أن لكل علم مذهباً ، ولكن هذا للمذهب يتوقف على المبادئ السابقة . وهذه المبادئ السابقة تتوقف على مبدأ واحد أساسي هو الذي تستمد منه مظاهر العلوم الجزئية يقينها وتقييمها . ومذهب العلم وظيفته تحديد هذه المبادئ السابقة التي تقتضيها هذه العلوم الجزئية . فمذهب العلم عليه أن يبرهن على الشروط التي تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل ومن حيث المحتوى دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه ، وعبارة أرسطية : إن العلوم تستمد مبادئها من علوم أسبق منها ، والبحث في مبادئ هذه العلوم الجزئية لا يتم في داخل هذه العلوم الجزئية ، بل يتسبب إلى علوم أسبق منها . ولكن أرسطو لا يتحدث عن مبادئ العلوم بل عن موضوعاتها ، وعن كون هذه الموضوعات مبرهنة عليها في علوم أسبق منها . ولكن مذهب العلم علم هو الآخر ، ولهذا يحتاج أيضاً إلى محتوى وإلى شكل ، وإلى أن يكون له مبدأ أساسي وارتباط تنظيمي منهجي . ولكن هذا المبدأ الأساسي والشكل والمحتوى للمذهب العلم لا يستمد من الغير كما في سائر العلوم ؛ بل يجب أن يستمد من نفسه . وهذا هو الفارق بين مذهب العلم بوصفه علماً ، وبين سائر العلوم . فكيف يصل مذهب العلم

يمكن أن تكون الفلسفة علماً ؟ إن العلم أمر واحد ؛ العلم كلى . ولا يمكن أن يكون العلم محكاً يغير هذا الترابط بين القضايا التي تؤلف كلاً يقينياً ثابت اليقين . وإذا لم يكن أحد هذه المبادئ أو القضايا يقينياً ، فإن الكلي يصبح هو الآخر غير يقيني وبالتالي لن يكون ثمة ارتباط عكس بين مبادئ العلم ؛ وبالتالي لن يكون ثمة علم . ففكرة العلم تقتضي إذن أن يكون لكل المبادئ ارتباط عكس ، ويكون لها جميعاً نفس اليقين ؛ لأنه لو حدث عدم اتفاق بين يقين أحد المبادئ ويقين مبدأ آخر ، فإن ارتباط هذه المبادئ لن يكون كلاً ، أي لن يكون علماً .

إن طابع العلم هو اليقين الشامل للتعمق في كل أجزائه . وتبعا لهذا يقتضي العلم الارتباط للمحكم الواحد بين جميع المبادئ والقضايا . وما دام الأمر كذلك فيقن المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادئ ؛ فإن كانت قضية يقينية فإن سائر القضايا تكون يقينية ، ولن تكون يقينية إلا بهذا الارتباط للمحكم بين جميع الأجزاء . وهذا المبدأ الذي يتوقف عليه يقين الباقي ينبغي إذن أن يكون واحداً ، لأنه لو كانت هذه المبادئ كثيرة فلن يقيني إذن طابع الارتباط الضروري أو طابع الكلية المحككة قائماً . ولولم يكن هذا المبدأ يقينياً لما أصبح شيء بهلقة يقينياً . وينبغي أن يكون هذا المبدأ الأول يقينياً قبل ارتباطه بالباقي ؛ لأن الباقي يستمد يقينه من هذا المبدأ الأول . فإن لم يكن يقينياً فلم اليقين لسرت في باقي المبادئ شائكة عدم اليقين . وهذا المبدأ الذي قلنا إن منه يستمد يقين سائر المبادئ والذي قلنا إنه يجب أن يكون يقيناً يسمى بالمبدأ الأساسي Grundgesetz . وبدون وحدة المبدأ الأساسي الأساسي لن يكون ثمة علم ؛ وبدون وحدة المبدأ الأساسي الثابت اليقين فلن يكون هناك يقين في سائر المبادئ وبالتالي لن يكون ثمة علم ؛ لهذا ينبغي الإجابة عن السؤالين الآتيين ابتغاء تأسيس العلم بوجه عام .

أولاً : كيف يقوم يقين المبدأ الأساسي ؟

ثانياً : كيف يتقبل يقين المبدأ الأساسي إلى سائر المبادئ ؟

حقاً إن المبدأ الأساسي الذي يتوقف عليه سائر المبادئ هو « المحتوى » الداخلي للعلم ، والتسلسل الضروري لسائر المبادئ هو الارتباط أو للنمط أو الشكل الخاص بالمبادئ . وعلى هذا فنحن نلجأ فلسفة فشته أمام امرين رئيسين :



إلى مبدئه الأساسي: وإلى منتهجه ؟ وأين يقوم مبدؤه الأساسي ونظامه ؟؟

إن مذهب العلم - كما قلنا - لا يمكن أن يبرهن على مبدئه الأساسي بالاستناد إلى مبدأ آخر وإلا لم يكن مبدأً أساسياً ، لأن المبدأ الأساسي هو الذي لا يستمد قيمته من غيره بل من نفسه ، وكذلك لا يستمد مذهب العلم من علم أعلى منه ، وإلا لم يكن مذهباً في العلم . والنتيجة للتطبيقية لهاتين القضيتين هي : أن المبدأ الأساسي في مذهب العلم لا يقبل البرهنة ضرورة ، ولكنه مع ذلك يقضي كل اليقين ، ولا يمكن أن يستمد يقينه من مبدأ آخر بل يستمد يقينه من نفسه ، ويقينه ليس يقيناً غير مباشر ، أو بوسائل ، بل يقينه مباشر ، وبغير وسائط ، فكيف يتيسر هذا ؟ إن كل مبدأ يتحدد بواسطة محتواه [ للموضوع والمحمول ] وشكله أي الإرتباط أو الرابطة . فإذا كان المبدأ يتعين أن يكون يقينياً بنفسه ، فلا يمكن أن يتحدد محتواه أو شكله بواسطة مبدأ آخر ، بل ينبغي أن يكون يقينياً بنفسه . وهو المبدأ الأول المطلق وهو المبدأ الأساسي لمذهب العلم . ولو وجب أن يوجد مبدأه أخرى أساسية غير هذا المبدأ الأساسي ، فإن هذه المبدأه لن تكون أساسية بمعنى مطلق بل بمعنى نسبي . وكونها أساسية بمعنى نسبي أي أنها جزئياً تتحدد بالمبدأ الأساسي وجزئياً تستمد يقينها من نفسها .

والمبدأه الأساسية النسبية هي تلك المبدأه التي يتحدد فيها إما المحتوى وإما الشكل عن طريق المبدأ الأساسي ، وهذه المبدأه الأساسية النسبية لو كانت ممكنة لا يمكن أن تكون غير مباينين . أحدهما يتعلق بالشكل والآخر يتعلق بالمضمون . ولهذا فإن مذهب العلم لا يمكن أن يكون له غير مبدأه ثلاثة رئيسية :

(أ) مبدأ أساسي مطلق .

(ب و ج) مبدآن نسبيان أولان أساسيان .

والمبدأ الأول الأساسي المطلق لا يمكن إلا أن يكون واحداً فحسب .

تعيين المبدأ الأساسي ووحده :

وعلى هذا المبدأ الأساسي الأول المطلق يتوقف سائر المبدأه ، ويتحدد تيمناً له بالمبدآن النسبيان التاليين له . وهذان كما قلنا يتحدد أحدهما عن طريق المحتوى ، والآخر

عن طريق الشكل فحسب . أما سائر المبدأه بخلاف هذين المبدأين فتتحدد بالأول : إن من حيث الشكل ومن حيث المحتوى لهذا فإن توالي سائر المبدأه ونظام الكل يتوقف بأكمله على المبدأ الأساسي الأول المطلق وهذا النظام هو الشكل التنظيمي الذي يتحل به مذهب العلم ، ويستمد لا من الخارج بل من نفسه . إن مذهب العلم يستمد من نفسه محتواه وشكله ، وهو بالتالي يتأسس بنفسه في نفسه ولا يتأسس لدى أي علم آخر ، بل سائر العلوم تتأسس في مذهب العلم . صحيح أن لكل منها مبدأها الخاص ، ولكن هذه المبدأه الخاصة هي مبدأه لمذهب العلم أي أنها متضمنة في المبدأ الأساسي الأول ومؤسسة فيه . فهذا المبدأ الأساسي الأول ينبغي إذن أن يحمل محتوى كل العلوم في داخله ، وإذن فمحتواه هو المحتوى بمعنى الكلمة أو هو المحتوى المطلق للعلم بوجه عام .

واضح من هذا أنه ما دامت العلوم الأخرى تستمد مبدأها من مذهب العلم فهي متضمنة في مذهب العلم . وعلى هذا فإن مذهب العلم هو المحتوي حقاً وفعلاً ، بكل ما لهذه الكلمة من معنى . وإذا لم يوجد مبدأ له هذه الصفة فإنه لن يوجد مذهب في العلم ، وبالتالي لن يوجد أساس ولا مذهب للعلم الإنساني . وبالجمله فإنه بدون هذا المبدأ الأساسي لا تقوم للعلم أية قائمة ، لأننا إذا افترضنا عدم إمكان وجود مثل هذا المبدأ في العلم فنحن بين إحدى خصلتين :

(أ) إما أنه لا يوجد مبدأ مطلق أول واحد له يقين مباشر وعليه تتوقف سائر المبدأه - وبالتالي سيكون العلم سلسلة لا تنتهي ؛

(ب) لو توجد مبدأه أساسية ، لا واحدة بل كثيرة لا ارتباط بينها ، أي توجد مبدأه أساسية متنزلة ، وفي هذه الحالة يتسلسل العلم في سلاسل عديدة لا نهاية لها ، متفصلة عن بعضها كل الانفصال . وإذا كانت السلسلة غير متناهية ، فأنها لا تكمل أبداً ، وتصبح بغير أساس ، وبالتالي تصبح غير يقينية ، لأن من الممكن في توالي السلسلة أن يوجد مبدأ يقضي على يقين كل المبدأه السابقة .

لقد تبين لأنصار كـت أن «نقد» يؤدي إلى كثير من سوء الفهم نظراً لأصالة فكرته وجدة اصطلاحاته ، عل الرغم من حرص كـت البالغ على تحديد ألفاظه . فقد فهم

توكيد هذين الشكلين يتوقف على توكيد هذه الضرورة من قبل أما الاتجاه إلى التمييز بين العيان والتصور فلا يحل المسألة في شيء. فمن يفكر في ٣،٥ يفكر في الوقت نفسه في ٨ ولا حاجة به إلى عيان خاص.

كذلك نجد كنت، في الحساسية المتعالية من «نقد العقل المحض» يقرر أن للكان والزمان شكلان للعيانات الخالصة الحسية، مستنداً إلى قلبية هذه العيانات قلبية تستند بدورها إلى ضرورتها وكيانها. فهنا أيضاً دور. إن نقد العقل يقول إن ضرورة المكان ناشئة عن كون الإدراك التجريبي لشيء خارج عنا يفترض إمكان امتثال المكان. لكن طالما كانت فكرة الامتثال والشكل الخاص بالامتثال البسيط غير محددين وطالما لم نبرهن على أن المكان يجب أن يكون شكل امتثال الحس الخارجي فيما يتصل بامتثال الموضوعات الخارجية عنا، فإن خصوم الفلسفة التقليدية يقولون إنه لما كان امتثال المكان ضرورياً لامتثال الأشياء الخارجية، فإن إمكان امتثال المكان في العقل يتحدد بهذه الأشياء نفسها التي تقع خارجاً عنا. وبعبارة أخرى. ضرورة المكان ناشئة عن الأشياء، لا عن العقل.

ولا سبيل إلى حل هذه الصعوبات التي يحفل بها مذهب كنت إلا بالكشف عن مبدأ أساسي من شأنه أن يحدد بقية المذهب. ومذهب كنت التلغفي يفترض اكتشاف هذا المبدأ لأنه مهد له بالنقد.

لهذا جاء رينولد فكشف عن هذه النقائص في مذهب كنت وبين ضرورة إيجاد مبدأ أساسي لا بد أن يكون ذا قيمة كلية، وأن يكون بينا بنفسه، ولا يفسر إلا بنفسه، أعني مبدأ واحداً أحداً، يصلح لكل علم، وعليه تقوم «فلسفة العناصر» *Elementarphilosophie* التي رأى فيها رينولد الفلسفة المنشوقة. هذا المبدأ ضروري، وضرورته مستمدة من نفسه، ولذا يعبر عن واقعة *Faktum* بدرعها الناس جميعاً من مجرد التأمل. وهذا إما يتحقق في الشعور. ومبدأ فلسفة العناصر إذن هو الشعور *Conscience, Bewusstsein*. والشعور مرتبط ارتباطاً لا يتفصم بالامتثال. ولهذا يمكن صياغة هذا المبدأ الأول والأساسي هكذا: «الامتثال هو في الشعور متميز من الممثل والشيء الممثل، وفي نفس الوقت على علاقة بها». وهذه القضية يقول رينولد إنها قضية صادقة صدقاً كلياً لا يمكن أي شك أن يشكك فيها. ومن يشكك فيها يفقد الشعور ذلك أن الشعور بالذات لا يتم إلا

للمتأينفين يقيون من عبارة كنت: «للكان والزمان شكلان» أن المكان والزمان امتثالان. ومن قوله: «الأشياء خارجنا لا نعرفها إلا كظواهر» أن الأشياء في ذاتها هي ظواهر لأننا لا نملك أن نعرف غير الظواهر. كذلك فهموا من قول كنت إن «الحقائق الأساسية في الأخلاق والدين لا تقبل البرهان» فهموا من هذا أن هذه الحقائق ليس لها مبدأ صحيح صحة كلية<sup>(١)</sup>. والأفكار الجديدة التي أتى بها كنت قد أنقضت هي الأخرى إلى علم إنراك صحيح للمعلوما، لأن كنت لم يوضحها الإيضاح الكافي الحامس.

تتميز بين الأحكام التركيبية القلبية والأحكام التركيبية الجديدة، وكذلك فرقته بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية كل هذا لا يبرره كنت تبريراً يقتضيه غير التكتين. إنه يقول إن الربط بين الموضوع والمحمول في الحكم التركيبي لا يقوم على المطلق، بل على شكل قلبية فينا هي التي تحل التجربة ممكنة، وأن وجود هذه الشكول يبرهن ويفسر أن التجربة هي امتثال لإدراكات مرتبطة ارتباطاً ضرورياً. ولكن هذا القول لا يقتضيه غير أولئك الذين تصوروا التجربة على هذا النحو، مع أننا نجد كثيراً من الفلاسفة يرون أن التجربة ليست إلا مجموع الإدراكات الحسية المتغيرة ولا تقدم لنا غير امتثالات لما هو متغير وما هو نسي. أما الكلية والضرورية اللتان يميزهما كنت إلى موضوعات التجربة فلا يمكن الكشف عنها إلا ببرهان تقوم به القوة لفكرة التي تصور الأشياء كما هي في ذاتها. ومعنى هذا أن التجريبيين التقليديين - لوك ومدرسته - لا يمكن أن يقتضوا بدعوى كنت هذه من التجربة. صحيح أن كنت يلجأ إلى الرياضيات يستمد من أحكامها تأييداً لتبريره للأحكام التركيبية القلبية، لكن هذا اللجوء أيضاً يمكن الاعتراض عليه بأن الرياضيات نفسها ليست من الضرورية والكلية كما يزعم كنت وقد أثبتت قد الرياضيات في أواخر القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن أنه ليس ثم ضرورية ولا كلية في الأحكام الرياضية. بل هناك تحصيل حاصل مستمر، وأن القضايا الرياضية إن هي إلا فروض مبررة وبعينيات تعريفات مقننة. ومعلوم أن التعريف من وضع العقل. ولا يستمد في هذه الحالة صدقه من الأشياء نفسها. والخلاصة إذن أنه لا يمكن الاستدلال على ضرورة الحكم التركيبي من شكل الحساسية ولا من شكل البنح لأن

### العقل .

الشعور إذن هو الذي يقدم لنا الوسيلة لتحليله المبدأ الأساسي .

ومن هنا بدأ فشته فلسفته كلها . فقد أثر فيه رينولد تأثيراً بالغاً ، حتى إن مذهب العلم عند فشته نجد بذوره في « فلسفة العناصر » لرينولد . لقد أخذ فشته عن رينولد فكرة الاستبطان التركيبي ابتداء من مبدأ أول ، ووحدة الفلسفة كلها وحدة تامة ثابتة ، ونظرية الميول التي هي تؤلف نظرية العقل العملي والعلاقة بين الليل والامتنال منظوراً إليها عل أنها علاقة الواقع بالمكن . كذلك أخذ عنه نظرية العيان العقلي التي تسمح بأعلى مراتب الشعور بالذات ، والقول بفاعلية متاملة معانية هي المصدر لكل الأشكال ابتداء من العيان حتى الأفكار .

عرف فشته أفكار رينولد حوالي سنة ١٧٩١ أو سنة ١٧٩٢ ، ولتعمقت أواصر الصلة بينهما في سنة ١٧٩٣ . وفي نوفمبر من هذه السنة الأخيرة كتب إلى رينولد مبدئاً إعجابه بأفكاره ، وفي السنة التالية كتب إليه ملحقاً كتابه « أساس المعرفة الفلسفية » خصوصاً مبادئه الأولى ، قائلاً إنه كتب أشياء مشابهة تماماً قبل أن يقرأ كتابه هذا ويستمر تأثير رينولد في تزايد ، خصوصاً في محاولة فشته وضع نظام فلسفي كامل استبطاناً من مبدأ أول .

ما هذا المبدأ الأول الذي اكتشفه فشته ؟ إن المبدأ الأول عنده هو الأنا اللطاف ، أو بلفظ آخر طلالا استعمله فشته : *l'essence* الذي هو الصفة المنعوية من « الأنا » ويمكن أن نستخدم له اللفظ : « الأناية » الذي استعمله عي الدين ابن عربي بمعنى مقارب ، إذ ورد في رسالته عن الاصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات الملكية : « الأناية : قولي أنا أنا » . ولكن فشته يفهم هذا الاصطلاح بمعنى ديناميكي ، أي يفهمه بأنه فعل العقل . ذلك أن فشته قد استوحى فكرة مبدئه الأول من القانون الأخلاقي . لقد رأى أن الالتزام الأخلاقي هو القضية الأساسية التي يمكن بها إثبات الوجود ، حتى ليجوز لنا أن نستعمل عبارة مشهورة بالصورة التالية للتعبير عن موقف فشته : « إن علي واجباً ، فلنا إذن موجود » . ولحق أن نقطة انطلاق فشته ليست من نظرية المعرفة ، بل من نظرية الأخلاق .

الأنا يضع نفسه ، لكنه لا يضع نفسه فحسب ، بل

بالامتنال الذي تميز من الذات للمنتقلة من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يشعر المرء بامتثاله إلا بواسطة ما يمتثله . ولا سبيل إلى إنكار الذات التي تمتثل ، والموضوع للممتثل . وأشد الناس إغفالاً في النزعة الذاتية مضطرون إلى التمييز في امتثالهم بين الأنا الذي يمتثل ، وبين الشيء الذي يمتثله هذا الأنا ، حتى لو كان هذا الشيء مجرد شيء متصور ، لأننا لا نقصد بالشيء الممتثل أنه شيء يوجد خارج الذات ، بل كل ما نقصده هو أن عملية الامتنال تقتضي ذاتاً تمتثل وشيئاً يمتثل ، سواء كان هذا الشيء خارج الذات أو داخلها . والتمييز بين الذات والموضوع الممتثل يتم في داخل الشعور نفسه . ويمكن تعريف كليهما بقولنا إن الذات هي ما يمتثل ، والموضوع هو ما يمتثل ؛ وكلاهما متميز من عملية الامتنال نفسها . وفلسفة العناصر ينبغي عليها أن تبدأ من الامتنال بصرف النظر عن الذات والموضوع ؛ ومن الامتنال تستبطن معانية ملكة المعرفة . إن الامتنال كما قلنا ينبغي أن يتضمن عنصرين : أحدهما هو مادة الامتنال وينظر الموضوع ؛ والثاني هو شكل الامتنال ينظر الذات أو يتلقى بها . لكن ينبغي ألا نخلط بين المادة وبين الموضوع ، فالموضوع الذي يتعلق به الامتنال يظل هو هو بغیر تغير ؛ بينما المادة تتغير . إن الموضوع خرجنا ، أما المادة فهي داخلنا . ولكن مادة الامتنال ليست الامتنال نفسه ؛ بل تصبح امتثالاً بتطبيق الشكل عليها . فمثلاً بالنسبة إلى هذه الفاعلة : مادة الامتنال هي للمعطيات الحسية اللونية والضوئية والسمعية واللمسية والشمعية الخ التي ترد إلى حواسي من الأشياء الموجودة فيها ؛ ولكن هذه المعطيات خليط غامض غير مرتب ، فيأتي الشكل ويرتبه في المكان والزمان ويربط بين أجزائه ربطاً عالياً . وهذا يتم الامتنال . ولهذا فإن لكل امتثال مادة وشكلاً : وإن كانت هذه المادة لا يتأثرها شيء حقيقي ، لأنها مجرد خليط من الإحساسات . وحتى الامتنالات نفسها ليست صوراً للأشياء ؛ لأن الأشياء في ذاتها لا يمكن امتثالها ، بل امتثالها هي مجرد صور لكيفية إدراكها للأشياء . لكن لماذا أُلحِث إذن عن أشياء في ذاتها ؟ السبب في هذا أن الذات لا يمكن أن تقدم غير شكل ، ولا تستطيع أن تقدم مادة ، بل لا بد من أن تكون للمادة معطلة لها . من أين تمطي لها ؟ من الأشياء في ذاتها . وحتى في امتثال الذات لذاتها ثم مادة معطلة ، فلو لم تعط مادة لكانت للذات قدرة على الخلق ، وإذا كان الشكل معطى هو الآخر فإن الذات صاحبة الامتنال تصبح لا شيء ، ولهذا ينبغي الإقرار بوجود عنصرين في الامتنال : أحدهما معطى ؛ والثاني يمدته

التجربة : سواء الداخلية والخارجية . فعل الفلسفة إذن - بتعبير آخر - أن تقدم لنا الأساس لكل تجربة .

السؤال الأساسي إذن في الفلسفة في نظر فشته هو : ما هو الأساس في كل تجربة ؟ إن الفلسفة لا تسلك غير سبيل التجريد ، أي أنها ينبغي عليها - بحرية الفكر - أن تعزل ما هو متحد في التجربة ، أعني ما إليه تنسب معرفتنا ، والعقل ، أي ما يقوم بالمعرفة . والفيلسوف يرتفع فوق التجربة بأن يعزل أحد هذين العنصرين المرتبطين الواحد عن الآخر بواسطة التجريد ، وبهذا يقوم الفيلسوف بمهمته . فإن جرد العقل من التجربة جعل منه مبدأ أول هو العقل في ذاته ، وبهذا يقرر للشالية ، وإن جرد الشيء من التجربة جعل منه مبدأ أول هو الشيء . في ذاته وبهذا ينتهي إلى الزعة التوكيدية . فثلاثية والتوكيدية هما للذهيان الممكنان ، ولا بد من التعارض بينهما لأن المبدأ الذي يبدأ منه كل منهما مضاد للآخر . وليس في وسع أحدهما أن يقضي على الآخر ، لأن كلا منهما يتمو بالاحكام . والتوكيدية تقول إن كل ما يحدث في الشعور ناشئ عن شيء في ذاته ، حتى قولنا الحرة ، بل وحتى قولنا إننا أحرار . وهي تنكر استقلال الأنا ، وتجعل الأنا من نتاج الأشياء وعرضاً من أعراض العالم . ولهذا تقضي الزعة التوكيدية إلى المادية وإلى الجبرية .

لما المثالية تستطيع تفسير التجربة على نحو آخر ، وفلك بأن ينظر العقل إلى الشيء في ذاته على أنه وهم ونحوه . وتبعا لذلك يكون كل ما يستنبطه التوكيدي من الشيء في ذاته عديم القيمة .

وهنا تصبح المسألة على النحو التالي : هل ينبغي أن نضحي بحقيقة الأنا في سبيل حقيقة الشيء ؟ أو بالعكس نضحي بحقيقة الشيء في سبيل حقيقة الأنا ؟

والسبيل إلى الفصل في هذه القضية لا يمكن أن يكون العقل نفسه ، لأن القرار في ذلك لا يمكن أن يكون غير فعل إرادي يتحدد بالليل والصلحة . والصلحة العليا التي هي شرط لكل مصلحة أخرى هي فيما يتعلق بنا . وهذا بين عند الفيلسوف نفسه . فالصلحة التي تقود كل فكر هي أن لا يفقد أنه في البرهان ، بل يؤكد ويحافظ عليه . والناس صفان : صف لا يرتفعون إلى الشعور الكامل بحريتهم واستقلالهم ، ولا يعرفون أنفسهم إلا بقدر ما تعكسها الأشياء ، ولا يرون

يضع اللا - أنا ، لأن الواجب ليس واجبا في الخلاه ، بل واجب نحو الغير ، والالتزام الخلفي يفترض الغير ، ولهذا فإن الأنا يضع الأنا ويضع في الوقت نفسه اللا - أنا بوصفه عالم التجربة الذي يتضمن ذوات أخرى وفي مجاهه يقوم الأنا بواجباته . وفي هذا يختلف كل الاختلاف عن رينولد لأن البحث عن مبدأ أول عند رينولد ينشأ عن ضرورات إيجاد فلسفة متصالبة ، أي عن اعتبارات متصلة بنظرية المعرفة . فالامتنال هو الذي يزودنا بالمبدأ .

يقول فشته في مستهل « للدخل الأول إلى مذهب العلم » :

« تأمل في نفسك ، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك ، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريدتها . الأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك .

« وادق نظرة في الذات تكشف عن تمييز واضح بين مختلف التهيئات المباشرة للشعور ، والتي يمكن أن نسميها أيضاً امتالات : في بعضها يبدو لنا مستندا كله إلى حريتنا ، ولا نستطيع أن نعتقد أن ثمة شيئا خرجا عنا بناظرها . بل يبدو لنا حيالنا وإرادتنا حرين . وبعضها الآخر نمزوها إلى حقيقة مستقلة عنا ينبغي أن نفروها ، وكأن هذه الحقيقة نموذج لها ، ونعتقد أننا ملزمون بالإقرار بهذه الامتالات ما دامت تتفق مع تلك الحقيقة . ولا نرى أنفسنا في المعرفة أحراراً بالنسبة إلى سمويات هذه الامتالات . ونقول بالبحار : إن بعض امتالاتنا يصحبها شعور بالحرية ، وبعضها الآخر يصحبها شعور بالضرورة .

« ولا عمل - عقلا - للتسؤل عن السبب في كون الامتالات للضرورة على الحرية هي على هذا النحو وليست على نحو آخر ، لأن مجرد القول إنها متوقفة على الحرية ينتهي التسؤل عن السبب ، إنها هكذا لأنني جلدتها كذلك ، ولو جلدتها على نحو آخر لكنت على نحو آخر .

« لكن السؤال الجليلي بأن يسأل هو : ما هو الأساس ( أو السبب ) في نظام الامتالات للصحوبة بالشعور بالضرورة ؟ وما هو السبب في هذا الشعور بالضرورة نفسه ؟ والجواب عن هذا السؤال هو مهمة الفلسفة ، وليست الفلسفة شيئا غير العلم الذي يحل هذه للمشكلة . ونظام الامتالات للصحوبة بالشعور بالضرورة يسمى أيضاً :

جملة، بل بفعل، هو فعل الشعور الذاتي الذي فيه تترك الذات ذاتها إدراكاً متواصل لا يتقطع. ومن هنا كان شعار فلسفة فشته هو ذلك الذي اقتله فلاوس في رواية جيه: «في البدء كان العقل».

ولا بد من التفرقة بين الأنا بوصفه فرداً، وبين الأنا بوصفه شعوراً بالذات. فلما بوصفي فرداً نتحدد من حيث ميلاته وتكوينه الجسماني والعقلي إنما كذلك نتيجة أسباب ليست هي إزاء، لأنها ليست فعاليات الشعور الخاصة، إنما أمور تتعلق بالأنا والعالم الخارجي والظروف المحيطة. أما أنا بوصفي شعوراً بالذات، فلما من فعل نفسي وذاتي. وهذا الفعل يغير أحوالي، ويجعل مني كائناً آخر غير الذي كنته، إنه يجعل اعتمادي إلى حرية وهذا التغيير ليس تشبيراً في الظروف الخارجية، بل تغيير في أعماق عمالت جوهرية، ورجوع إلى الأصل الأصلي في نفسي، إنه مولد جديد لذاتي.

والعقل من شأن الإرادة: العقل قرار وتصميم. وهذا العقل الذي تقوم به الذات هو تصميم من ذاتي، لا يمكن أن يبرهن عليه لي، بل لا بد من أن ينشئ من نفسي. ولهذا يطلب فشته: بالطلب التالي: «ضع ذاتك، ولكن على وحي بها، واربط في أن تكون مستقلاً بذاتك، واجعل نفسك حراً، هذا لك يصبح كل ما هو أنت وكل ما تفكر فيه وكل ما تفعله، كل هذا يصبح في الحقيقة فعلك أنت».

العقل هو مبدأ الحرية وغايتها، وفكرة الحرية هي مبدأ ملهف فشته وغايته. ولهذا كتب إلى رينولد يقول: «إن ملهفي من بداية إلى نهايته ليس إلا تحليلاً لفكرة الحرية، وإن يدخله أي عنصر آخر يمكن أن يتعارض مع الحرية»<sup>(١)</sup>. والحرية عند فشته ليست حالة Zustand، بل حياة حافلة وفعالية متجدة.

ومع الأنا ترتبط سلسلة من الأفعال التي تعد بمثابة شروط للشعور الذاتي وكل الأفعال التي يسطعها مذهب العلم عند فشته تتسبب إلى الشعور بالذات كما تتسبب الشروط للتعالية للمعرفة عند كنت إلى التجربة. وارتباط هذه بالشعور الذاتي ارتباط ضروري، حتى إنك لو رفعتها لرفعت في الوقت نفسه الشعور الذاتي. ولهذا يقرر فشته أن كل فعل يؤدي إلى الشعور بالذات هو فعل ضروري. وبعد أن كان كنت يتساءل: ماذا يتسبب إلى التجربة؟ أت فشته تتساءل: ماذا يتسبب إلى الشعور بالذات؟ تلك هي مسألة المسائل في مذهب العلم.

في أفهامهم غير آثار للعالم الخارجي: وهؤلاء هم التوكيديون بالفطرة. والوصف الثاني مقتنون باستقلال أناهم وكفايتهم، ولا يسمعون لسنده بالعالم الخارجي، بقي باطنهم الغنية والكفاية: وهؤلاء هم المثاليون بالفطرة. الوصف الأول يؤمنون أولاً بالأشياء، وبعد ذلك يؤمنون بأنفسهم والوصف الثاني يؤمنون أولاً بأنفسهم، وبعد ذلك يؤمنون بالأشياء. وما يفتاره المرء من فلسفة يتوقف على ملهية الإنسان. لأن المذهب الفلسفي ليس أداة ميتة يمكن أن نأخذها أو أن ندعها كما نشاء، بل هو أمر يتخذ الإنسان وتمدته نفسه.

ولنبرهنه على عدم كفاية موقف التوكيدي يقال له: إنك لا تستطيع أن تقرر الامتثال بواسطة الشيء في ذاته. إن من شأن العقل أن يدرك ذاته بذاته. فسواء لديه أحدث الأحوال أم عاتاه قبي كنتا الخاتين يشعر بأنه يحدث أو يعاني، أي أن العقل يوجد لذاته، وفيه سلسلة مزدوجة مؤلفة من الوجود والإدراك، من الواقع والمثال. لما الشيء فلا يوجد لذاته، إذ ليس فيه غير سلسلة واحدة هي سلسلة الواقع، سلسلة ما هو موضوع. ومبدأ العلوية الذي يجب به التوكيدي لا يفسر شيئاً. إنه يفسر كيف تستغل القوة من حد إلى حد آخر في سلسلة واقعية، ولكنه لا يستطيع أن يفسر الانتقال من الوجود إلى الامتثال. إن الوجود يمكنه على أحسن تقدير أن يفسر الوجود ولكنه لا يستطيع أن يفسر ما يقابله وهو العقل. ولهذا لم يبق من سبيل للفلسفة غير المثالية.

والمثالية تفسر أحوال الشعور عن طريق فعل العقل. والعقل فعال وليس متفعلاً. لأنه أُولي أصل. إن العقل في جوهره الأصل فعل Tun بل لا ينبغي أن نسميه ذاتاً فعالة! ein tätiges لأن هذا يجعلنا نفترض وجود شيء العقل خاصة. إن العقل فعل خالص.

والشعور بالذات فعل لا يقوم به أحد غير الذات نفسها، بل ينبغي على الذات أن تقوم به هي نفسها، ولا تقوم به مرة لكي يصبح فعلاً واحداً حدث مرة في الماضي، بل هو شعور متجدد باستمراره، على الذات أن تقوم به على الدوام. هذا الفعل هو الذي به يصبح الإنسان بوصفه إنساناً كما هو بذاته: إنه تعبير عن الذات الأصلية المسئلة الحرة وهو الفعل الأصلي الأول، اليقيني إلى أقصى درجة، ومن يقينه تستمد سائر الأمور يقيناً، ولهذا ففته مبدأ الفلسفة. ومن هنا تبدأ الفلسفة حقاً، وكل نقطة ابتداء أخرى تقود إلى مضاعف لا تنتهي. وهكذا يتبين لفشته أن الفلسفة لا تبدأ بفضية أو



يقومان معاً في جوهر الأنا.

إن المبدأ الأول لا يقدر وحده على إيجاد تعيينات الشعور الواقعي، إذ للشعور الواقعي لا يمكن استنباطه بالضرورة من الشعور الخالص، ولهذا فلا بد من القول بفعل آخر يختلف وضع الأنا لنفسه، وهذا الفعل هو وضع الأنا لغيره.

ذلك أن الفعل لا يستطيع أن يفكر في ذاته دون أن تكون ثمة علاقة مع شيء مقول، فلا أنا بدون لا- أنا يكون موضوعاً للتفكير. والسبب في هذا أن الامتثال يقتضي وجود الأنا والللا- أنا معاً. ووظيفة الللا- أنا هي أن يمكننا من تشييد نظام التجربة.

وهذا المبدأ الثاني، وهو الللا- أنا، مطلق هو الآخر، ولا يمكن البرهنة عليه ولا استنباطه. ولهذا يبحث عنه بنفس المسلك الذي يبحثنا به عن المبدأ الأول، أعني التأمل الباطن المباشر الذي يصنع القضية الاتساوي (لاأ- هي ليست-أ). فإذا جردنا من مخترى ما ليس بضروري، فلا يبقى غير وضع المقابل أي صورة المقابلة. فهذه القضية ضرورية لا بسبب مختارها، بل بسبب صورتها؛ ولهذا فإن صورة المقابلة أصيلة مثل صورة الوضع، إنها تشير إلى فعل أصيل للأنا لا يمكن اشتقاقه من غيره. إن فعل المقابلة معناه وضع مقابل للشيء ولا بد أن يكون الشيء موجوداً أو مفروضاً من قبل حتى يمكن وضع مقابله. والمبدأ الذي يعبر عن فعل المقابلة هو المبدأ الأساسي الثاني، ويمكن صياغته هكذا:

الأنا يضع الللا- أنا<sup>(١)</sup>

وقد أدى هذا الللا- أنا إلى كثير من سوء الفهم لفلسفة فشته. لأن هذه العبارة: «والأنا يضع الللا- أنا» تحتمل عدة أنواع من الفهم. إذ يتبادر لأول وهلة أن المقصود فيها بالأنا هو نحن، والللا- أنا هو الأشياء الخارجة عنا أي الطبيعة أو العالم. ومعنى هذا صريح العبارة أن الأنا يخلق العالم أي أن فشته يقول عن الأنا إنه خلق الأشياء. ومن هنا صرخ الناس: إن هذا تعديف وإخلاد. والحكمة على فشته في أزمة الإخلاد المشهورة إنما انصبت على هذا المبدأ الثاني مفهوماً على النحو الذي ذكرته.

وفضلاً عن ذلك قالوا: ما دام الللا- أنا هو الأشياء

الخارجة عنه، أي الأشياء في ذاتها، ليس من التناقض إذن أن نمزج إلى الأنا شيئاً لا يضعه الأنا؟ ليس معنى هذا أن فشته يقول: الأنا يضع شيئاً لا يمكن الأنا أن يضعه أبداً؟ وأن الأنا يتوقف عليه شيء هو بحسب حقيقته مستقل كل الاستقلال عن الأنا؟ ليس هذا خلقاً وحالاً؟<sup>(٢)</sup>

ولكن فشته كما أوضح كونو<sup>(٣)</sup> فشر- لم يقصد هذا المعنى أبداً ولا يمكن أن يقصده. لأن ملهيب العلم قد قضى منذ البداية على فكرة الشيء في ذاته بوصفه جوهرًا متميزاً عن الأنا. ولا يتحملت فشته أبداً عن الشيء في ذاته بهذا الوصف. إن كل ما يتميز من الأنا هو الللا- أنا، كما إن كل ما يتميز من أ هو لا- أ. ولكن لكي يمكن تمييز شيء من أ فلا بد أن يكون لدى فكرة عن أ. فليس ثم لا- أ بدون أ. وبالمثل: موقف لا- أ من أ هو بعينه موقف الللا- أنا من الأنا. فليس ثم لا- أنا بدون أنا. وعمل هذا فإنه إذا لم يوضع الأنا، فلا يمكن وضع الللا- أنا. وإذاً ففلا- أنا مشروط بالأنا. ولكن الأنا يوضع بنفسه فقط. وعمل هذا فإن ما لا يكون ممكنًا إلا بشرط الأنا، لا يمكن أيضاً أن يوضع إلا بواسطة الأنا ولهذا فإن المبدأ القائل: «فغير أنا لا يكون ثم لا- أنا» يساوي المبدأ القائل: «والأنا يضع الللا- أنا».

ويقول كونو فشر إنه لا يحق للمرء أن يفكر في أشياء وموضوعات وامتناعات فيما يتصل بهذا المبدأ الثاني، بمعنى أن ثمة أشياء في ذاتها موجودة خارجنا. ولهذا فينبغي أن نأخذ الأشياء كما يمكن أن تفهم، وعمل هذا النحو فقط، أي على أساس أنها ما يتميز من الأنا. «إننا نفهم من الأشياء: الطبيعة بوصفها موضوعاً، والعالم بوصفه امتثالاً، العالم الموضوعي. وهنا يتساءل المرء: بآية شروط تكون الأشياء بهذا المعنى، وهو الوحيد الذي ينبغي أن تفهم به تكون الأشياء المعنى؟ وبأي شروط توجد الطبيعة، بوصفها موضوعاً، والعالم الموضوعي، عالم الامتنال؟ إن لم توجد موضوعات، لم توجد طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا أي عالم موضوعي. تحت أي شرط تكون الموضوعات مكتة؟ تحت شرط الذات، التي لها وحدها يمكن وجود الموضوع. إذ للموضوع هو ما هو موضوع في مقابل الذات، أي ما يتميز منها. وهكذا نجد أن الموضوع هو الللا- أنا بشرط الأنا. فيكون الأنا لا يوجد لا- أنا وبدون الأنا

فيبني وضع كل شيء في الأنا عما هو موضوع فيه. والمبدأ الثاني للموضوع في الأنا يبنّي في نفس الوقت أن يوضع وأن لا يوضع فيه. وتبعا لذلك لا يعود الأنا هو الأنا وتكون لدينا المتساويان الثالثتان:

الأنا = اللا أنا      اللا أنا = الأنا

إن الأنا واللّا أنا يرفع كلاهما الآخر، ولكنها لا يرفع كلاهما الآخر فعلا، وإلا لأمكن رفع الأنا نهائياً، وهذا يناقض المبدأ الأول القائل أن الأنا يضع الأنا. ذلك لأنه إذا رفع الأنا لانتفى الشرط الذي به وحده يكون اللاّ أنا موجوداً، وإذا رفع اللاّ أنا لانتفى ذلك المبدأ الثاني. فإذا تقرر أنه لا يمكن رفعهما كلية، لم يبق إلا إمكان رفعهما جزئياً، أي أن يجد كلاهما من الآخر، والحد رفع جزئي. ولهذا فإن الصورة الوحيدة للرفع بين الأنا واللّا أنا هي التحديد. ولكن التحديد يفترض إمكان التقسيم حتى يجد جزء دون جزء. فهذه القابلية للتقسيم وحدها يمكن التوحيد بين الأنا واللّا أنا. وعلى هذا فإن الفعل الثالث هو التوحيد بين الأنا واللّا أنا. ولهذا يمكن صياغة المبدأ الثالث هكذا<sup>(١)</sup>:

والأنا يضع في الأنا أنا قابلاً للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة:

فالمبدأ الثلاثة ملهوب العلم هي:

- ١- «الأنا يضع الأنا».
- ٢- «الأنا يضع اللاّ أنا».
- ٣- «الأنا يضع في الأنا لاّ أنا قابلاً للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة».

بناء ملهوب العلم

ويشبه المبدأ الثلاثة يمكن استنباط ملهوب العلم كله، فيها عدداً من مبادئ إن هي إلا استنباطات منها.

فالمبدأ الثالث يقتضي التوحيد بين الأنا واللّا أنا بتحديد متبادل لكليهما للآخر وفي هذا التحديد المتبادل فلان: ١- اللاّ أنا يتحدد بالأنا؛ ٢- الأنا يتحدد باللاّ أنا؛ أو بتعبير آخر: «الأنا يجد اللاّ أنا، واللّا أنا يجد الأنا»؛ وتعبير أكثر

ليس ثم موضوع، ولا طبيعة بوصفها موضوعاً، ولا عالم موضوعي. إن الأنا يضع اللاّ أنا من أجل إمكان وجود الموضوعات، ومن أجل إمكان الأشياء بوصفها موضوعات، أي إمكان وجود عالم موضوع<sup>(٢)</sup>.

المبدأ الثالث

إن الأنا يضع نفسه ويضع مقابله وهو اللاّ أنا. واللّا أنا ليس شيئاً في ذاته، وليس شيئاً خارج الأنا، لأن حدود الأنا حدود مطلق لا يمكن تجاوزها. فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا. ومن هنا أمكن صياغة ذلك في المبدأ التالي:

إن الأنا يضع نفسه، ويضع مقابل نفسه، وكلا الوضحين في داخل الأنا، ومعنى هذا أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمقابلين هما الأنا واللّا أنا. وهذا للمقابلين متقابلان بالسلب والإيجاب، أي بالتناقض. ولهذا يمكن أن نقول أيضاً: إن الأنا يضع نفسه كتناقض. ولكن التناقض يقتضي حلاً له. ولهذا لا بد من حدوث فعل في الأنا به يحل هذا التناقض.

ويمكن تمثيل هذا في مراحل:

١- اللاّ أنا يبنّي الأنا. واللّا أنا موضوع في الأنا، ولهذا فإن الأنا ليس موضوعاً في الأنا بالقدر الذي به اللاّ أنا موضوع فيه.

٢- واللّا أنا لا يمكن أن يوضع إلا بالقدر الذي فيه يجتري هذا الأنا على أنا موضوع يعلّوه. وهكذا فلا بد أن يوضع الأنا في الأنا، بقدر ما اللاّ أنا موضوع فيه.

٣- وهذا التقيضان يستلزمان التحليل من المبدأ الثاني: فهذا المبدأ يناقض نفسه إذن ويقضي على نفسه بنفسه.

٤- ولكنه لا يقضي على نفسه بنفسه إلا بالقدر الذي به المقابل يقضي على الموضوع أي من حيث أنه يحافظ على قيمته ولا يبنّي.

فالمبدأ الثاني يبنّي ولا يبنّي.

هـ- وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الثاني، فهو كذلك أيضاً بالنسبة إلى المبدأ الأول. فإذا كان الأنا هو الأنا،

(١) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 36 (= I, 110). (٢) Kono Fischer: Fichtes Leben, S. 323 Heidelberg, 1914.



## الفلسفة النظرية

-١-

### استنباط المقولات

إن المبادئ الثلاثة الأساسية هي الأفعال الضرورية الأساسية للعقل: الوضع، المقابلة، التوحيد بين المقابلات ويسمى أيضاً التحديد. ويمكن التعبير عنها بالمعاني التالية: موضوع، نقض موضوع، مركب موضوع. وبهذا يتبين أن المنهج هو إيجاد وحل كل التناقض القائمة في الأنا وفي أفعاله الضرورية، والسير فيها هو التقدم من موضوع ونقض موضوع إلى مركب موضوع باستمرار، ومن تناقض جديدة باستمرار إلى ارتباطات جديدة باستمرار.

والمبدأ الثالث هو أول مركب موضوع. وكل ما هو متضمن فيه ويستمد منه من قضايا هو نتائج مستنبطة منه هي بدورها تركيبة. وعلينا إذن أن نجد في المركب الأول تناقض جديدة تريد أن تتحد، وفي اتحادها نجد تناقض جديدة، وهكذا باستمرار، حتى تتحل كل التناقض أو تصل إلى تناقض لا يمكن بعد أن نوحده فيها. ولهذا فثمة يقول عن المبدأ الثالث إنه المركب الأساسي Grundsynthesis

ومنهج ملهب العلم مستمد من ذاته، لأنه عبارة عن كشف وحل التناقض القائمة في الأنا، وهذه التناقض وحلولها هي الأفعال الضرورية للعقل أو للأنا.

وهذه الدعوى كان لها أثر بالغ جداً في خلفاء كنت وخصوصاً هيجل وهربرت. لقد احتل هيجل مبنى هذا المنهج وجمعه منهجه الفلسفي الذي أقام على أساسه كل بناء فلسفته، ذلك لأن هيجل رأى أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وحل كل التناقض الموجودة في التصورات الضرورية للمعرفة، أي المقولات. ورأى هربرت أن مهمة الميتافيزيقا هي كشف وتجنب التناقض الموجودة في تصورات التجربة، وبينما يمثل الأنا موضوعاً مهم<sup>(١)</sup>.

ومن هذه المبادئ يمكن إذن استنباط المقولات. لقد كانت الأفعال الأصلية هي: الوضع، نقض الوضع، تركيب الوضع. والأول هو الأساس لكل الأحكام الوضعية أي المثبتة؛ والثاني هو الأساس لكل الأحكام الناقضة أي النافية؛

تفصيلاً: ١- الأنا يضع اللا- أنا بوصفه محدوداً بالأنا؛ ٢- الأنا يضع نفسه بوصفه محدوداً باللا- أنا.

والقول بأن الأنا يحدد اللا- أنا معناه، أن الأنا يفعل، أي أنه عملي، فالأنا إذن أنا عملي: وهذا يتأسس للمذهب العملي للعلم. والأنا يتحدد باللا- أنا، أي أن شيئاً يقوم في مقابل الأنا، والأنا ذو موضوع، أي أنه يمثل أي أنه نظري؛ والأنا يضع نفسه بوصفه متحدداً باللا- أنا، يضع نفسه كأنه نظري: وهذا يتأسس للمذهب النظري للعلم.

وهكذا وكنتيجة للمبدأ الثالث ينقسم ملهب العلم إلى قسمين: عملي ونظري. لكن ليس معنى هذا أن المذهب ينقسم إلى نصفين متكافئين، بل هما يكوئنان كلا واحداً مترابطاً مطلقاً معكياً.

ونظام ملهب العلم يؤلف دورة تعود فيها البداية إلى النهاية، والنهاية إلى البداية. وتطور الأنا النظري يسبق تطور الأنا العملي. ويقول فثمة عن مبدأ المذهب العملي للعلم إنه احتمالي، لأن حقيقة اللا- أنا حقيقة احتمالية. ولهذا يظل مبدأ المذهب العملي للعلم غير مستفاد منه طالما لم يبرهن على حقيقة اللا- أنا.

وعلى هذا فيمكن تلخيص الموقف هكذا:

١- الأنا يضع اللا- أنا بوصفه محدوداً بالأنا، وهذا مبدأ العلم العملي، وفيه الأنا يدرك اللا- أنا على أنه نتيج عليه.

٢- الأنا يضع نفسه محدوداً باللا- أنا، وهذا مبدأ العلم النظري، حيث الأنا يدرك اللا- أنا على أنه خارج عنه ويحدث فيه فعلاً عالياً.

إن الأنا العملي هو الأساس الحقيقي للشعور، والأنا النظري هو الأساس المثالي للشعور. لكن لما كنا لا نستطيع الارتقاء إلى الشعور بميليتا دون الأنا النظري، فينبغي أن تكون نقطة ابتداء الاستنباط هي الأنا النظري، وستكون نقطة الوصول هي الأنا العملي الذي هو الأساس الحقيقي لكل الاستنباط، بل هو الأساس الحقيقي للأنا النظري نفسه<sup>(٢)</sup>.

والثالث: هو الأساس لكل الأحكام المركبة.

ومن المبدأ الأول يستتبع مبدأ الهوية ( $A=A$ )، ومن الثاني يستتبع مبدأ التبيين، ومن الثالث مبدأ التوحيد الذي هو في وقت واحد ربط وفصل معاً، وبالتالي يحتوي على أساس الربط والفصل، ومن هنا فإن مبدأ التوحيد هو في نفس الوقت مبدأ الأساس أو مبدأ العلية. والمبدأ الأول يعطينا مقولة الواقع، والثاني مقولة السلب، والثالث مقولة التحديد<sup>(١)</sup>.

### مبدأ العلم النظري

يقول فشت: «إن المبدأ القائل بأن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا أنه هو مبدأ مستتبع من المبدأ الأساسي الثالث: فإن صدق ذلك صدق هذا، ولكن الأول صادق، طالما كان من اليقيني عدم ارتفاع وحدة الشعور، وأن الأنا لا يتوقف عن أن يكون أنا. ولهذا ينبغي أن يكون يقينياً على أساس أن وحدة الشعور لا يمكن أن ترفع.

وعليتنا أولاً أن نقوم بتحليله، أي أن نشاهد هل فيه مقابلات، وما هي.

وإن الأنا يضع نفسه على أنه محدد باللا أنا. ولهذا فإن الأنا ينبغي ألا يحدد، بل إن يحدد، واللا أنا ينبغي أن يحدد، أن يضع الواقع الأنا حدوداً ولهذا يطوّر المبدأ الذي قررناه على ما يلي:

«اللا أنا يحدد (فعال) الأنا (متفاعل إذن). الأنا يضع نفسه على أنه محدد، بواسطة الفعلية المطلقة. ولا بد لكل فعلية، كما رأينا حتى الآن على الأقل، أن تصدر عن الأنا. والأنا وضع نفسه، ووضع اللا أنا، ووضع كليهما في الكمية. ولكن كون الأنا يضع نفسه على أنه محدد: معناه أن الأنا يحدد نفسه. ولهذا يطوّر المبدأ الذي قررناه على ما يلي أيضاً:

الأنا يحدد نفسه، (بواسطة الفعلية المطلقة).

ويضف النظر موقفاً من إمكان مناقشة كليهما لنفسه واحتوائه على تناقض داخلي وبالتالي كونه يرفع نفسه بنفسه من الواضح فوراً أن كلا منهما يناقض الآخر، وأن الأنا لا يمكن أن يكون فعالاً إذا كان ينبغي أن يكون متفعلاً، والعكس...

والمبدأان المترجمان في مبدأ واحد يناقض كلاهما الآخر

وبالتالي يرفع كل منها الآخر: والمبدأ الذي فيه يتدرجان يرفع نفسه بنفسه. والأمر كذلك بالنسبة إلى المبدأ الذي قررناه من قبل. ولهذا فإنه يرفع نفسه بنفسه.

ولكنه ينبغي ألا يرفع نفسه بنفسه، إذ كان من الواجب ألا ترفع وحدة الشعور: ولهذا ينبغي علينا أن نسعى لتوحيد المقابلات المذكورة.

فلنأخذ في حل المشكلة.

إنه يؤكد في أحد المبدأين ما ينكر في المبدأ الآخر. وإذا ن فالواقع والسلب يرفع كلاهما الآخر. ولكن ينبغي ألا يرفع كل منهما الآخر بل أن يتحدا، وهذا يتم بفضل التحديد.

فلما ما قيل إن الأنا يحدد نفسه، فلإننا بهذا نغزو إلى الأنا كلية الواقع المطلقة. إن الأنا لا يمكن أن يتحدد إلا على أنه واقع، لأنه وضع على أنه واقع فحسب، ولم يوضع فيه أي سلب. وعلى هذا فإن قولنا إنه ينبغي أن يحدد نفسه ليس معناه: إنه يرفع واقعاً في نفسه. وإلا لكان بذلك يضع نفسه في تناقض مباشرة. بل ينبغي أن يكون معناه: الأنا يحدد الواقع ويوتبه لنفسه إنه يضع كل الواقع على أنه كم مطلق. ويخرج هذا الواقع لا يوجد أي واقع آخر. وهذا الواقع موضوع في الأنا وتبعاً لذلك فإن الأنا يتحدد بقدر ما يتحدد الواقع.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن هذا فعل مطلق للأنا، وكذلك الفعل الذي يضع فيه الأنا نفسه كيا، وينبغي من أجل الاستنتاج أن يوضع هنا واضحاً جلياً.

إن الأنا في مقابل اللا- أنا، وفيه سلب، كيا أن في الأنا واقعاً. فإن وضع في الأنا كلية مطلقة للواقع، فلا بد أن يوضع في اللا- أنا كلية مطلقة للسلب.

وكنتيجة: الكلية المطلقة للواقع في الأنا، والكلية المطلقة للسلب في اللا- أنا ينبغي توحيدهما عن طريق التحديد. وتبعاً لذلك فإن الأنا يحدد نفسه جزئياً، ويتحدد جزئياً- ويميل إلى أخرى: إن المبدأ ينبغي أن يؤخذ بمعنى مزدوج، وكلا المعنيين ينبغي أن يبقى إلى جانب الآخر<sup>(٢)</sup>.

الخلاصة أن مبدأ العلم النظري يقول:

الأنا يضع نفسه محمداً باللا- أنا

(١) الكتاب نفسه من ٤٨ - ٥٥ - ١٠٣ - ١٣٢ - ١٣٣ من الطبعة الأصلية.

## فاعلية اللا - أنا

قلنا إن الأنا هو كل الفاعلية ، كل الواقعية . وإذا كان الأمر كذلك فلا عمل لفاعلية اللا - أنا ولا لواقعيته ، وإلا لم يكن الأنا هو كل الفاعلية ، وكل الواقعية . وإذن فإن اللا - أنا لا حقيقة له غير تلك التي يضمها الأنا فيه ، واللا - أنا لا واقعية له إلا بقدر ما يتأثر الأنا - وبعبارة أخرى لا يمكن أن نمزج إلى اللا - أنا من الواقعية إلا بقدر ما نرفع من الأنا . وواقعية أو فاعلية الأنا ترفع ( جزئياً ) أي تتضامل أو يتضعل الأنا . وعلى هذا فإن اللا أنا له من الواقعية بمقدار ما يتضعل الأنا . ويخرج انفعال الأنا فلا يكون للا - أنا أية واقعية . فننتقل على هذا الانفعال اسم « تأثر الأنا » Affektion des Ich . وهذا ينتهي إلى القضية التالية : « خارج شرط تأثر الأنا لا واقعية للا - أنا »<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فإن انفعال الأنا هو فعل اللا - أنا ، أي أن كل تأثر ينضج له الأنا سببه هو اللا - أنا . وهذا يقضي بنا إلى التركيب جد ويتضمن مقولة العلية .

وعلى هذا فالتركيبات ثلاثة :

التركيب أ : هو التوحيد بين الأنا واللا - أنا بوجه علم .

ب : هو التحديد المتبادل .

ج : هو العلية .

## جوهرية الأنا

كيف يتأتى للأنا إذن أن يتضعل ؟ هنا مشكلة يثيرها تركيب العلية وتقتضي حلاً . إن ما يوضع في الأنا يوضع بواسطة الأنا ، ويفضل فاعليته . فكل تلك التفاعلية الأنا لا يمكن أن تتحدد إلا بواسطة فاعليته . فكيف يتم ذلك ؟ إن فاعلية الأنا مطلقة ، وليس خارجها شيء ، ولهذا ينبغي أن ننظر إلى انفعال الأنا على أنه فاعلية مقلدة أو مرفوعة جزئياً ، أي درجة مخفضة من الفاعلية ، « كم من الفاعلية » Ein quantum Tätigkeit .

وبعبارة أخرى إن انفعال الأنا لا يمكن إلا بتقليل فاعليته أو الحد منها ، وهذا لا يمكن إلا بواسطة فاعلية الأنا نفسه ، أي

وفي هذا التركيب ينتلج ميدان متنازعان ومرتبطان وهما :

١ - الأنا يتحدد باللا - أنا ، أي أنه متضعل .

٢ - الأنا يحدد نفسه ، أي أنه فاعل .

أي أن الأنا فاعل ومتضعل معاً في وقت واحد : ومهمة العلم النظري حل هذا التناقض .

إن الفعل والانفعال تعميذان يعارض كل منهما الآخر . فأحدهما هو السبب السلسلي للآخر . وكلاهما يرفع الآخر فلو رفع كلاهما رفعاً تاماً ، أصبح الأنا غير فاعل ولا متضعل ، أي لن يكون موجوداً أبداً . ولو أن أحدهما رفع الآخر رفعاً تاماً ، فإن الأنا سيكون إما فاعلاً فقط ، أو متضعلاً فقط : وفي الحالة الأولى سيكون الأنا النظري غير ممكن . وفي الحالة الثانية سيكون الأنا بوجه علم غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن يرفع كل منهما الآخر رفعاً جزئياً فحسب . فالأنا فاعل جزئياً ، ومتضعل جزئياً إنه فاعل جزئياً فقط . ولهذا فهو غير فاعل جزئياً فقط . ويعتقد ما يكون الأنا غير فاعل ، يكون اللا - أنا فاعلاً . أي يكون الأنا متضعلاً والأمر بالعكس . إن فاعلية الأنا تتحدد باللا - أنا ، والعكس . وبعبارة أخرى : الأنا واللا - أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل . ويفضل هذا التحديد المتبادل وحده يمكن أن يكون الأنا فاعلاً ومتضعلاً معاً . وهذا فقط يمكن الربط بين هذه المتباينات في الأنا ، أي يمكن قيام الأنا النظري بوجه علم .

وهذا يمكن استنباط مقولة التحديد المتبادل ( التأثير المتبادل ) من الشعور<sup>(٢)</sup>.

ولكن هذه المقولة تعارض مع المبدأ الأول الأساسي في مذهب العلم ، المبدأ القائل بأن الأنا . يضع الأنا ومعنى هذا أن الأنا فعال فقط ، وهو كل الفاعلية بينا مقولة التحديد المتبادل تقول إنه فعال جزئياً . إن المبدأ الأول ينفي عن الأنا كل سلب ، وبالتالي يجعل الأنا كل الواقع ، وبالتالي لا وجود حقيقياً للا - أنا . فهل من الحق أن اللا - أنا ليست له أية واقعية ، أي ليست له أية فاعلية ؟ وإن كان كذلك فكيف يحدد الأنا ؟

(١) راجع كونزوتشر ، الكتب للذكور ، ص ٣٣١ . وراجع فقه . د. أسلمس ... ق ٢٤  
٤ ص ٥٠ - ٥٢ طبعة سنة ١٩٢٦ ( ١٩٢٥ - ١٩٢٦ ) من الطبعة الأصلية .

(٢) فقه : د. أسلمس ... ٤ ج ٥٢ - ٥٤ ( ١١ - ١٣٥ من الطبعة الأصلية )

الفاعلية الشاملة للأنثى ، وتبعاً لهذا فإن انفعال الأنثى في حالة العلية هو فعل للـ - أنا ، وانفعال الأنثى في حالة الجوهرية يتحدد فقط عن طريق فاعلية الأنثى ، فإذا قلنا فقط للجوهرية فعلتنا أن تقول إن الأنثى يتحدد فقط بالجوهرية ، وإن قلنا بالعلية فإن الأنثى يتحدد عن طريق اللـ - أنا .

عل أنه من الواجب أن نقول بكتبتها ، أي بالعلية والجوهرية ، والشعور الذاتي يقتضي التأثير المتبادل بين الأنثى واللـ - أنا ، وهذا هو الأنثى النظري ، وهذا الفعل المتبادل نفسه يقتضي عليه اللـ - أنا ، أي يقتضي جوهرية الأنثى والتناقص القائم بين كليهما عتوي في الأنثى نفسه . وهذا يقتضي منا مهمة حل هذا التناقض ، وهذا الحل يقتضي تركيباً جديداً هو التوحيد التركيبي بين العلية وبين الجوهرية . وهذه المسألة حفلة العقد في مذهب العلم عند فشت : فكلما تقدمت التركيبات ازدادت تاليفات العناصر البسيطة ، والمسألة هنا : كيف يمكن حل التناقض القائم بين جوهرية الأنثى وعليه اللـ - أنا ؟ هذا التناقض قائم بين هذين النوعين من التأثير المتبادل وهو بالتالي يقوم في تصور فكرة التأثير المتبادل نفسه . فالتأثير المتبادل يقول :

بقدر ما هناك من فاعلية في الأنثى يكون ثمة انفعالية في اللـ - أنا ، والعكس بالعكس .

إن الفعل والانفعال في الأنثى واللـ - أنا يتحدد كل منهما الآخر على التبادل بحيث أن كل فعل في جانب هو بنفس المقدار انفعال في الجانب الآخر ، أي أن كل فعل في جانب يناظره انفعال في الجانب الآخر . ومن هنا فإن هذا التأثير المتبادل يسمى باسم تبادل الفعل والانفعال . فالأنثى من حيث دخول الانفعال فيه يضع فاعلية في اللـ - أنا ، والعكس بالعكس . فإن لم يصدق هذا المبدأ فإن الأنثى للفضل ، أي الأنثى النظري ، ومعه الأنثى نفسه يرتفعان .

إن مبدأ التحديد المتبادل مبدأ ضروري إذن ، وينبغي ألا يكون عللاً للنقد والاعتراض .

وإنما الذي ينبغي أن نسأل عنه هو : كيف كان هذا المبدأ ضرورياً ومقبولاً ؟

إن الفاعلية في اللـ - أنا مشروطة بانفعال في الأنثى ، والانفعال في الأنثى مشروط بالفاعلية في اللـ - أنا . ومعنى هذا أن الفاعلية في اللـ - أنا تفرض نفسها مقدماً ، والانفعالية في

## بواسطة تحديد ذاته Selbstbestimmung

وعلى هذا فلدينا في الأنثى فاعلية وانفعال ، فاعلية مطلقة وفاعلية محدودة ، أو - مادام الأنثى - الفاعلية - أنا مطلق وأنا محدود . والأنثى المحدود لا يكون ممكناً إلا كتحديد ذاتي للأنثى المطلق . ولهذا فإن السؤال : لماذا يفعل الأنثى ؟ - يعود إلى السؤال : لماذا يجد الأنثى من فاعليته ؟ لماذا يجد الأنثى نفسه ؟ ومن أين أتى تحديد الأنثى لذاته ؟<sup>(١)</sup>

## مقولات الإضافة

تبين لنا أن الأفعال الضرورية للعقل هي على النحو التالي :

إن الوعي الذاتي يقوم بفعلين متقابلين : فالأنثى تضع الأنثى ، والأنثى تضع مقابل الأنثى أي اللـ - أنا ، وهذا الوعي الذاتي يقتضي التوحيد بين هذين المتقابلين في الأنثى ، وهذا التوحيد يقتضي الفعل المتبادل . والفعل المتبادل بين الأنثى واللـ - أنا يقتضي من أجل مزيد من التحديد اللـ - أنا وجوهرية الأنثى . وبهذا نكون قد استبيننا المقولات التالية :

- ١ - الأنثى الواضح يعطي مقولة الواقع .
- ٢ - الأنثى الواضح للمقابل يعطي مقولة السلب .
- ٣ - التوحيد بين المتقابلين يعطي مقولة التحديد أو ما يسمى باسم الإضافة .

والتحديد الأدنى للإضافة هو الفعل المتبادل ، وأنواع الفعل المتبادل هي العلية والجوهرية . وعلى هذا فإن الفعلين الأولين للعقل أحدهما يضع والثاني يضع مقابلاً والثالث والرابع يركبان ويربطان . ومن هنا يتخلص الموقف فيما يلي :

المركب الأول أ هو التوحيد بين الأنثى واللـ - أنا ، والمركب الثاني ب هو الفعل المتبادل ، والمركب الثالث ج هو عليه اللـ - أنا ، والمركب الرابع ه هو جوهرية الأنثى .

فلنتأخذ في بيان هذه المركبات بالتفصيل . ولنبداً بتحديد النوعين الأولين من التأثير المتبادل .

لقد نشأ من هذا الموقف تقابل جديد وواجب جديد ، ذلك أن العلية تتحدد فاعلية اللـ - أنا ، والجوهرية تتحدد

(١) السلس ... ٤ - ٥٧ - ٦٠ (٢ - ٣) - ١٣٩ - ١٣٩ من مجلة لاسلج .  
رسم كورنيل : الوضع نفسه في ١٣٣٣ .

فعالية مستقلة . ومثل هذه الفعالية المستقلة ضرورية ، وإلا لما كان من الممكن حل التناقض الذي اكتشفناه في التحديد المتبادل .

ولكن هذا الحل نفسه يتطوّر على تناقض جديد ، ذلك لأن التحديد المتبادل يقتضي الفعالية المستقلة ، كما أنه يناقضها في نفس الوقت لأن مبدأ الأساس يقول : إن كل فعالية في الأنا وفي اللا- أنا يقابلها انفعالية في الجانب المقابل ، وإن الفعل والانفعال يحدد كل منهما الآخر في الأنا واللا- أنا على التبادل بالضرورة . وهناك إذن ، كما أشرنا ، تبادل ذاتي بين الفعل والانفعال . وهذا التحديد المتبادل أي التبادل بين الفعل والانفعال ثم الفعالية المستقلة ، كلاهما يناقض الآخر . وهذا التناقض بحاجة إلى حل . والحل يتم وفقاً لمبدأ التحديد . وعلى هذا فلدنا الآن مهمات ثلاث :

١ - تبادل الانفعال والفعل يحدد فعالية مستقلة .

٢ - الفعالية المستقلة تحدد تبادل الفعل والانفعال .

٣ - كلاهما يحدد الآخر على التبادل .

وهذه المهمة الثالثة تنقسم من جديد إلى ثلاث مهمات جديدة :

(أ) إن المضمون والشكل في الفعالية المستقلة يحدد كل منها الآخر على التبادل ، والفعالية المستقلة تؤلف وحدة تركيبية تجمع بين الشكل والمضمون .

(ب) المضمون والشكل للتحديد المتبادل يحدد كل منها الآخر على التبادل ، فالتحديد المتبادل هو وحدة تركيبية مؤلفة من الشكل والمحتوى .

(ج) الفعالية المستقلة بوصفها وحدة تركيبية ، وفعل التبادل وانفعال التبادل بوصفها وحدة تركيبية يحدد كل منها الآخر على التبادل .

والتحديد المتبادل يتضمن العلية والفاعلية لللا- أنا والجرهرية الأنا . وما يتناهى فيها يتعلق بالتأثير المتبادل بوجه عام ينبغي أن ننتبه على الخصوص فيما يتعلق بكل التوزيعين أهمي . العلية والجرهرية ، ومن هنا فإن كل مهمة من المهمات الثلاث تنقسم مرة أخرى إلى اثنتين ، أو بطريقة أخرى ينبغي تطبيق الحل العام على كل مرة على كلا نوعي التحديد المتبادل ، ونقصد بالتوزيعين كما قلنا العلية والجرهرية .

الأنا مشروطة بالفاعلية في اللا- أنا . وهذه الأخيرة مشروطة بالانفعالية في الأنا .

وعلى هذا فإن الانفعالية في الأنا تفترض نفسها مقدماً ، وإذا كان عليّ أن أقوم بعمل ما تحت شرط ما وهو أن أكون قد فعلته من قبل ، فمن الواضح أنني لا أستطيع أن أفعله إن الأنا ينبغي عليه أن يضع الانفعال في ذاته تحت شرط أن يضع في نفس الوقت الفاعلية في اللا- أنا ، وهذه الفاعلية نفسها مشروطة ، بواسطة الانفعال في الأنا ، فلا بد إذن من فعالية في اللا- أنا بشرط انفعال في الأنا ، وهذا الانفعال في الأنا مشروط بالفاعلية في اللا- أنا .

وهكذا نرى أن الأنا لا يملك أن يضع انفعالا في نفسه ولا فاعلية في اللا- أنا .

وهكذا أيضاً نرى أنه تبعاً للتحديد المتبادل ينبغي أن يوجد كلاهما ، بينما تبعاً للتحديد المتبادل نفسه ينبغي ألا يوجد كلاهما .

### الفاعلية المستقلة

فلنظر الآن في هذا التناقض الذي ينبغي حله : إن الانفعال في الأنا ضروري ، وهو لا يكون ممكناً إلا بواسطة الفاعلية في اللا- أنا . وليس ممكناً بواسطة الفاعلية في اللا- أنا ، لأن الفاعلية في اللا- أنا لا تكون ممكنة إلا بواسطة الانفعالية في الأنا . وهذا هو التناقض الذي يتطلب الحل .

يتبين من هذا أن الانفعال في الأنا يوضع ولا يوضع بفعل فاعلية اللا- أنا . ولكن هذا التقابل في الأنا لا يكون ممكناً إلا بالتحديد ، أي بالرفع الجزئي ، لأن القاعدة تقول : إن ما يوضع الآخر على التبادل دون أن يرفعه نهائياً كعللاً لا بد أن يرفع كل منها الآخر جزئياً . فهذا هو مبدأ التحديد : فمبدأ التحديد بعبارة أوضح هو : إن كلا المتقابلين يرفع الآخر ، ولما كان رفع الواحد للآخر لا يمكن أن يكون كلياً فإذن ينبغي أن يكون هذا الرفع جزئياً . وهكذا نجد أن حل التناقض القائم أمامنا الآن هو بأن نقول : إنه بفضل فاعلية اللا- أنا فإن انفعال الأنا يوضع جزئياً ولا يوضع جزئياً . وكذلك الحال : فاعلية اللا- أنا توضع في الأنا جزئياً ولا توضع جزئياً . فإذا كانت فاعلية اللا- أنا تناظرها انفعال في الأنا جزئياً فإنه ينتج عن هذا وجود فاعلية في اللا- أنا لا تناظرها انفعال في الأنا ، وبالعكس توجد في الأنا واللا- أنا

العلم النظري تقوم في هذين السؤالين المتعلقةين بالقدرة الأساسية النظرية وبالمبدأ النظري وهما :

١ - ما هي تلك الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم التحديد المتبادل أو الفعل الذي يفضل به وجود الأنا نظرياً ؟  
تقول : ما هي هذه الفعالية المستقلة التي بدونها لا يقوم هذا التحديد المتبادل ؟ هذا هو السؤال الأول . ويمكن إيضاحه بالتسؤل : كيف يمكن إيجاد القدرة الأساسية النظرية تحت الشروط الموضوعة ؟ .

٢ - السؤال الثاني : كيف ينشأ عن غو القدرة الأساسية النظرية المبدأ الأساسي النظري ؟ وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الخيال المنتج بوصفه القدرة الأساسية النظرية .  
وللبحث في هذه المسألة يبدأ فشته فيبحث في كيفية استنباط ملكة الخيال ويندرج ذلك في فصول :

#### ١ - الفاعلية المستقلة كصور باطن لكل الحقيقة المستقلة

لقد أنقضى بنا مذهب العلم إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الفعل المتبادل الذي اقتضاه الشعور بالذات لا يمكن أن يقوم إلا تحت شرط وجود فعالية مستقلة . وهذه الفعالية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية ، أي :

الشعور بالذات يقتضي التحديد المتبادل بين الأنا واللا - أنا .

التحديد المتبادل يشترط لإمكانه وجود فعالية مستقلة .  
الفاعلية المستقلة هي التي تؤلف القدرة الأساسية النظرية .

أما ما هي هذه الفاعلية فيمكن تبين ذلك من شكل ومضمون التحديد المتبادل .

إن مضمونه يتألف من التفاعل بين الأنا واللا - أنا ، والتحديد المتبادل يقوم على أساس أن ثمة من الواقعية بقدر ما يوضع في أحد العالَمَين ويرفع في العامل الآخر بالضرورة والعكس أي بعبارة أخرى التحديد المتبادل معناه أن يوجد من الحقيقة في أحد العنصرين ( الأنا واللا - أنا ) بقدر ما يرفع من الآخر ؛ وبمجموع هذه الحقيقة الواقعية لا يزيد ولا ينقص إذن بواسطة التحديد المتبادل ، بل يظل كما هو .

ومن هنا فإن المضمون في هذا المجموع مستقل عن

وتلخيصاً هذا كله أن المهمات التي ينبغي على مذهب العلم القيام بها فيما يتعلق بتحديد الفعل المتبادل والتحديد المتبادل هي على النحو التالي :

( أ ) الفاعلية المستقلة كأساس واقعي للتحديد المتبادل فيما يتعلق :

( ١ ) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ، ( ٢ ) فيما يتعلق بجمهورية الأنا .

( ب ) الفاعلية المستقلة بوصفها مبدأ التحديد المتبادل الواجب للشكل أو الصورة ، وذلك فيما يتعلق : ( ١ ) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ؛ ( ٢ ) فيما يتعلق بجمهورية الأنا .

( جـ ) وحدة الفاعلية المستقلة والتحديد المتبادل فيما يتعلق : ( ١ ) بفاعلية أو عليّة اللا - أنا ؛ ( ٢ ) فيما يتعلق بجمهورية الأنا .

وهذا نكون قد أعطينا فكرة عن المهمة التي ينبغي على التركيب هـ أن يقوم بها .

وهذا التركيب هـ هو أصعب المهمات جميعاً وأصعب النقط في مذهب العلم . وللموضوع الحقيقي في كل هذه المهمة بسيط ، فالملطوب هو أن نستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه ، نستنبط طابع الفاعلية المستقلة التي بدونها لا يمكن أن يقوم للتحديد المتبادل أية قائمة ، وبالتالي لا يمكن أن تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط . ومن أجل أن نحدد بالدقة كيف يمكن أن تقوم هذه الفاعلية وما هي قدرتها فإن من الواجب علينا أن نمتحن كل الشروط التي تظهر عليها ، وأن نستبعد كل الظروف التي لا يمكن أن تقوم فيها .

وهذا نكون قد حددنا الشروط التي بها وحدها يقوم الأنا النظري لوضع ذاته بوصفه عمداً بواسطة اللا - أنا وعلى هذا فقد بقي على مذهب العلم النظري أن ينمو من المبدأ الذي أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذي تحته يقوم هذا المبدأ أي أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية . وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية ، وأن ينمى بها ، وأن يقيم هذا النمو إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظري . فإن حُلّت هذه المشكلة ، فإن مذهب العلم النظري يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه .

وابتغاء الوصول إلى هذه النتيجة نجد أن مهمة مذهب

الأنا ، والنتيجة لهذا إذن أن انفعالية اللا- أنا من وضع الأنا ، وما انفعالية الأنا إلا فاعلية مقلدة أو معددة ، والفاعلية المقلدة أو المعددة هي أيضاً اللا- أنا ، فكيف يمكن إذن الآن أن نغيز بين الأنا المحدود وبين اللا- أنا ؟ .

إن من الواجب أن نغيز بين كليهما ، لأن كلا منهما في مقابل الآخر . والجواب هو أن التمييز بين الأنا المحدود وبين اللا- أنا يجب أن يتم على أساس أن لا نمزو إلى اللا- أنا ما ليس له ، أي أن لا نمزو إليه فاعلية مطلقة أو مستقلة . وعلى هذا فيجب أن نمد الفاعلية المقلدة للأنا في نفس الوقت فاعلية مطلقة ولكن ما هذه الفاعلية التي هي في نفس الوقت مطلقة ومعددة معاً ؟ إنها مطلقة أو مستقلة إذا كانت غير مشروطة بشيء ، أي تلقائية : تلقائية خالصة . وهي مقلدة حينما تكون متعلقة بموضوع فالأمر يتعلق إذن بفاعلية تتعلق بموضوع بكل ما لها من تلقائية . وهذه الفاعلية هي قوة الخيال . وفكرة الخيال أو القوة المخيلة لم نبرهن عليها بعد . وإنما نحن افترضناها كغاية ينبغي أن تمثلها منذ الآن حتى نفهم هذا الجانب الصعب من مذهب العلم .

#### الامتثال والتخييل - الذات والموضوع

إن الأنا يضع مقابله ، أي أنه يضع مقابلاً لنفسه . وهذا المقابل هو الموضوع واللا- أنا ليس أساساً واقعياً حقيقياً ولا شيئاً في ذاته بل هو موضوع ، والموضوعات لا توجد إلا بالنسبة إلى ذات ، والذات لا تكون ممكنة إلا في تمايزها من موضوع . ولهذا لا توجد ذات بغير موضوع ، ولا موضوع بغير ذات ، والفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر هو وضع للذات والموضوع معاً . وكلا هذين الطرفين مرتبط بالآخر لأنه موضوع في مقابلة للموضوع يوضع لرفع الذات والعكس . والأنا إما أن يضع مباشرة موضوعاً أو ذاته ، إنه يضع ذاته موضوعاً ، وتبعاً لهذا ينبغي عليه أن يرفع ذاته ، وبالتالي ينبغي عليه أن يرفع الذات ، وبالتالي أيضاً أن يرد فاعليته أو انفعاليته .

وهذه الانفعالية تتعلق بالموضوع بوصفه أساساً حقيقياً ، أي لا بد أن يكون ثمة امتثال من جانب الأنا لشيء هو اللا- أنا مستقل عنه . إنه يضع الذات وينبغي من أجل هذا أن يرفع الموضوع وأن يجد من فاعلية الموضوع أو أن يضع الانفعالي في الذات . وهذا الانفعال يتمثل بفاعلية الذات كأساس حقيقي أي لا بد من امتثال حقيقة الأنا مستقلة عن اللا- أنا أي تصور الحرية .

التحديد المتبادل ، والحقيقة الواقعية هي فعلية ، وبمجموع المضمون الواقعي هي إذن فعلية مستقلة بوصفها الأساس الواقعي لتحديد المتبادل ، فإن لم توجد مثل هذه الفعلية المستقلة بوصفها كلية مطلقة ، فلا يمكن أن يقوم تحديد متبادل فيه يكون ثم من الواقعية في أحد المنصرتين يقدم ما يرفع من العنصر الآخر وبالعكس . وإذن فالفاعلية المستقلة هي التصور الباطن لكل الواقع ، أو هي الكلية المطلقة للواقع .

#### ٢ - أساس الفاعلية المستقلة

والأنا إذن هو التصور الباطن لكل فاعلية . فإن رفعتنا من الأنا فاعليته أو قللتنا منها فإن الأنا لن يصبح بعدها التصور الباطن لكل فاعلية ولن يكون إذن كما يجب أن يكون من حيث جوهره ، بل يصبح بفضل هذه الانفعالية ، شيئاً آخر من الناحية الكيفية . وأساس ما هو كيفي أساس واقعي ، وهذا الأساس الواقعي للكيفية المتغيرة الخاصة به لا يمكن أن يكون الأنا نفسه ، ولهذا ينبغي أن يكون هذا الأساس الواقعي شيئاً مختلفاً عن الأنا نفسه ، أي يجب أن يكون لا - أنا . فإن كان اللا- أنا هو الأساس الواقعي للانفعال في الأنا ، فيجب أن نمزو إلى اللا- أنا فاعلية مستقلة سابقة على هذا الانفعال .

وهنا نجد أن اللا- أنا هو السبب الذي يحدث الانفعال في الأنا وعلى هذا فيكون اللا- أنا هو الأساس في الامتثال ، وهو الأساس المطلق ، وهو الشعور الباطن لكل نشاط متج ، وسيكون هو العلة الوحيدة الفعالة ؛ وتبعاً لذلك سيكون اللا- أنا هو الجوهر والأنا سيكون مجرد عرض .

فإن تحدثت الفاعلية المستقلة ، على هذا النحو ، أي على أساس أن اللا- أنا هو الأساس الواقعي المطلق ، فسنبكون بلازم مذهب الواقعية الدوجماطيقية ، وهي التي يمثلها أكمل تمثيل مذهب إسمينوزا ، لكن مثل هذا التصور للفاعلية المستقلة معناه القضاء على الأنا واختيار الأنا غير متج ، ولكتنا قد أثبتنا مراراً أن الأنا ضروري ، فالنتيجة المحتملة لهذا أن ما افترضناه من فاعلية مستقلة للا- أنا وتسبق الأنا هو أمر غير ممكن . وإنما الصحيح الذي يجب أن يتقرر هو أن الأنا هو التصور الباطن لكل فاعلية وفيه ترفع الفاعلية أو توضع الإنفعالية .

ولا يمكن وضع هذا الانفعال عن طريق فاعلية مستقلة للا- أنا . وإنما هذه الانفعالية توضع فقط بفضل فاعلية

وهكذا نجد أن الوضع المباشر هو امتثال أو تصور أو تخيل، وعلينا أن نلاحظ أن اللا- أنا ليس هو الأساس الحقيقي للاتفعال القائم في الأنا ولا لكان شيئاً في ذاته بل لا بد أن يمثل على أنه خيال، ولا ينظر إليه على أنه أساس حقيقي، فهذا الأساس ليس شيئاً في ذاته بل هو امتثال ضروري من جانب الأنا. وهذا الامتثال ينبثق عن الأنا بالضرورة، ولهذا ينبغي أن نحدد الفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر بأنه القدرة على إنتاج امتثال، أو نحدده بأنه: قوة الخيال المنتجة.

ويدون هذه القوة أو القدرة لا يوجد امتثال لحقيقة اللا- أنا وبالتالي لن يكون ثمة وضع مباشر للثبات والموضوع ولا نشاط أو فاعلية مستقلة تقوم على أساس الوضع المباشر، ولن يقوم أيضاً تحديد متبادل بين الأنا واللا- أنا، ذلك التحديد الذي يشترط شرطاً له هذه الفاعلية المستقلة. ولن يكون أيضاً اتحاد بين الأنا، ذلك الاتحاد الذي لا يمكن أن يتم بدون التحديد المتبادل، ولن يكون ثمة تقابل بين الأنا واللا- أنا، ولن يكون ثمة أنا واضح، وأنا واضح للمقابل، ولن يكون ثم أنا أصلي. ويوجه علم لن يكون ثم أنا ولا ذكاء ولا عقل، ولهذا فإن ملكة الخيال المنتجة هي القوة النظرية الأساسية. ويدون هذه القوة المعجية كما يقول فشته لا يمكن تفسير أي شيء في العقل الإنساني. وجماع جهاز التفكير في العقل الإنساني إنما يقوم على هذه الملكة.

وخلاصة هذا كله أن ثمة ذاتاً تمثل موضوعاً يمثل. ولكن هذا الموضوع للممثل ليس هو الشيء في ذاته، وإنما هو من وضع الأنا. واتفعال الأنا باللا- أنا ليس ناتجاً عن شيء في ذاته يؤثر ويفعل وبه الأنا يتفاعل. بل الأنا هو الذي يفعل ويتفاعل معاً وهذا إنما يتم بفضل ملكة الخيال التي هي القدرة الأساسية التي للأنا على أن يتصور خلاف نفسه. ومن هنا كانت الأهمية الكبرى للخيال. وهو يريد من وراثتها أن يبين أننا لا نزال في نطاق المثالية، لأن الموضوع هو من إنتاج الأنا، وليس شيئاً موجوداً في الخارج يؤثر في الأنا كشيء. فملكه الخيال هذه يظل إنتاج الموضوع من شأن الذات ويؤدي في داخل الذاتية المطلقة.

#### تطور العقل النظري

١- الانفعال: إن فاعلية الأنا لا يمكن كما رأينا أن تكون إلا بواسطة الأنا. وما هو الأنا ينبغي أن يكون لذاته

كذلك، أي ينبغي ألا يكون مجرد موجود بل وأيضاً أن يعرف ما هو وهذان - وما أمر واحد بالنسبة إلى ماعية الأنا- هما الشرطان والتفسيران للتطور النظري الضروري. والطبقة الدنيا في هذا التطور هي طبقة الانفعال، لكن إنتاج الأنا لا يبدو للأنا على أنه إنتاجه، بل يبدو له أنه شيء موجود بدونه أو كأنه معطى من خارجه ولكن ما يعطى للأنا لا يمكن إلا أن يكون معطى في داخل الأنا. وما يعطى في الأنا بدون فعل الأنا لا يمكن إلا أن يكون مجرد رفع أو تحديد لفاعليته أي مقابل لفاعليته أي مجرد حال واتفعال، حال متفعل. وإذن فالأنا يكون متفعلاً، ولكن من تلقاء ذاته فإنه يجد أمامه حالة يشعر فيها بأنه متفعل أي يحس بالانفعال. وعلى هذا فإن للرتبة الدنيا في التطور العقلي هي أن يجد الأنا في نفسه أنه في حالة كذا (أي متفعل).

وحينما نحلل واقعة الإحساس نستطيع بسهولة أن نعرف ما هي الشروط التي بها يتم الإحساس. إن الإحساس فينا عملية ذاتية. إنه اتفعال، إنه انطباع تلقاه، وهو لهذا انفعال. ولكن مجرد الانفعال، أو مجرد الانطباع ليس شيئاً يعد إحساساً، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك أن تتمثل نحن هذا الانفعال أن نتجمله من أنفسنا ويدون هذا الفعل لا يمكن الإحساس أن يكون ولهذا فإن كل إحساس هو نتاج لعاملين متقابلين: للفعل والانفعال. إنه نتاج لهذا التزاح القائم في الأنا. والإنتاج المشترك لـ هذين العاملين المتقابلين لا يمكن أن يكون إلا شيئاً: لا هو مجرد نشاط، ولا هو مجرد فاعلية، ولا مجرد انفعال. وإنما هو فاعلية في حال الانفعال. إنه فاعلية كدفعة، أي فاعلية ساكنة أو مادة وموضوع للقوة فإن وضعنا في الأنا التزاح بين الفعل والانفعال، فينبغي أن لا يرفع كلاماً الآخر، بل ينبغي أن يتحد كلاماً بالآخر، وهو ما لا يمكن أن يحدث حينما يحدد كل منهما الآخر على التبادل. فلذا وضعنا الأنا في حالة هذا التحديد فإنه لا يكون ثم شيء آخر غير الإحساس.

والخلاصة أن الإحساس - وهو معتمد أهل الملعب الحسي في دعوهم التجريبية - نقول إن الإحساس لا يتم بمجرد التلقي والانطباع، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك قيام الذات أو الأنا بفعل يحول به هذه الانطباعات إلى ذاته، وبعبارة أخرى - وإن لم تكن متفقة تماماً مع صياغة فشته - نقول إن الألوان والأصوات مثلاً ليست هي الإحساس، بل لا بد أن يقوم العقل بتحويلها بفاعليته هو إلى أشياء تصبح من



التحديد وهذا الانفعال . إنه يشعر بأنه مخلود . وهذا الشعور بأنه مخلود هو في الوقت نفسه شعور بعدم القدرة أو بالقصر . وإن كل إحساس لمصحب دائماً بهذا الشعور بالقصر .

والخلاصة : أن المرتبة الأولى في تطور العقل هي مرتبة التأمل الذي فيه وبه يتوقف نشاط العقل عن الاستمرار إلى غير نهاية . ولكن هذا التأمل ليس تأملاً شاعراً بلذاته لأنه لا يتم عليه تأمل فهو مجرد تأمل بغير تأمل للتأمل ، ولهذا نشعر في هذه الحالة وكأننا مكروهون على هذا الشعور ، ولذا نجد أن الإحساس مصحوب دائماً بشعور القصر أي بالشعور بأننا مضطرون إلى تقبل هذه الانطباعات الواردة إلينا .

### العيان - التأمل

الأنات هو ما هو ، ويتبين أن يكون لأجل ذاته ، ويتبين عليه أن يضع ذاته باعتبار ما هو من حيث أنه يتأمل في ذاته ، ولقد رأينا أن الأنات يشعر بأنه مخلود ، ولهذا يتبين عليه أن يضع نفسه مخلوداً ، وبالتالي أن يتأمل في حدوده ، ومن هذا الطريق أيضاً يتجاوز حدود نفسه ، والتأمل في الفاعلية اللا مخلود هو بالضرورة تحديد لها ، والتأمل في التحديد هو بالضرورة تجاوز عن التحديد ، وبغير الحد لا يمكن أن يوضع شيء غير ما يحد . وعلى هذا فإنه بينا الأنات يعلم على حدوده ، فهو بالضرورة يضع حداً . يقول فشته : إن الأنات يتأمل بحرية ولكن لا يستطيع أن يتأمل وأن يضع حدوداً دون أن يتجس في نفس الوقت شيئاً يوصفه حداً . إن الأنات يضع بالضرورة الحد بوصف أنه مخلود به ، ويستبعد كي يستبعد الحد من نفسه ، ولكن ما يوضع في مقابل الأنات وما يستبعد منه لا يمكن أن يكون إلا اللا - أنات . إن التأمل في الإحساس ، أي التحديد ، هو إذن فعلية نتاجها بالضرورة شيء يحدد الأنات ويضع شيئاً في مقابلة كي لا - أنات ، وبينما الأنات يتأمل في إحساسه فإنه لا يتأمل في هذا التأمل ، بل هذا التأمل فاعلية لا يرى فيها الأنات نفسه إنه لا يرى نفسه يفعل ، أي أنه يفعل دون وعي بذاته . ونتائج فاعلية لا يولد له إذن على أنه نتاجه بل على أنه موضوع خارج عنه قائم هناك بغير فعله هو .

في هذا الموضوع لا يكون الأنات شاعراً بفاعليته ، وكما أنه ليس على شعور بفاعليته هو فكأنه إذن قد ضاع بكل فاعليته في الموضوع وهذا الضياع والتناهي للفاعلية والضياع في الموضوع هو العيان ، وهو العيان الأول الأصيل وهو على حد تصوره نظره أعرج ، غير شاعر بذاته . والأنات في تحديده

ذات الأنات ، لكي تتحول من مجرد انطباعات وانتقشات إلى إحساسات . وهكذا يتضح دور فاعلية العقل في الإحساس إلى جانب انفعاليته بالانطباعات . ولا يترتب فشته بأن هذه الانطباعات صادرة عن أشياء في ذاتها ، بل هذه الانطباعات تكاد لا تكون شيئاً وإنما هي تصبح شيئاً بتبسيط الأنات لفاعليته عليها . فالأمر في النهاية يرتد في الواقع إلى فاعلية الأنات . ولكن كيف يستنتج من ماعية الأنات ضرورة التحديد ؟

هذه المسألة لم يستطع فقد كنت أن يعطي جواباً عنها ، وجاء فشته لأول مرة فحاول أن يحلها فقال : إن الأنات فاعلية خالصة غير مخلودة بشيء ، وما هو ينبغي أن يكون لأجله ، أي أنه أنات هو فاعلية ، وفي نفس الوقت تأمل في فاعلية . فإذا استحالت الفاعلية إلى تأمل فإن هذا لا يستمر إلى غير نهاية ، بل تأمل يحده انقطاع وتحديد للفاعلية . وترجع هذه على هذا النحو إلى الأنات نفسه . وهكذا نجد أن الأنات بفضل تأمله يصبح فاعلية عالقة على نفسها . إن الأنات بفضل هذه الفاعلية العالقة على نفسها ترجع إلى نفسها وتجد نفسها وتشعر بنفسها . ولو كان الأنات فاعلية غير مخلودة وبدون تأمل ، فلن يكون ثمة أنات . وإذا بفضل التأمل الذي يعوق اعتداد الفاعلية إلى غير نهاية ، ويرجع بالذات إلى ذاتها يقوم الأنات وينشأ لنفسه ، وهذا ينشأ بنفسه ويصحب نتائج نفسه ، ولكن لا يعرف بعد أنه هو الأساس في إنشائه لنفسه هذا ، إنه ليس بعد أناتاً مدركاً لنفسه ، فما هو هذا الأنات الذي نشأ على هذا النحو ؟

إن الأنات يحد من فاعليته من حيث أنه يتأمل فيها . فهذا التأمل إذن فاعلية هو ذاته ، لكنه بينا يتأمل في فاعليته فإنه لا يتأمل في نفس الوقت في تأمله ، فلا يتجس هذا التأمل في الشعور ، بل تكون فاعليته غير شاعرة بذاتها . وما تنتجه هذه الفاعلية لا يبدو أنه شيء مستخرج من الأنات بل حل أنه شيء معطى من الخارج . والنتيجة لهذا التأمل الأول هو التحديد ، وهذا التحديد يبدو كأنه موضوع من خارج ، ولا يبدو هنا على نحو آخر ، وهكذا يمكن الأنات أن يبدو على أنه متعل ، أي أنه يتقبل . وهكذا ، فإن الأنات بفضل تأمله الأول لا يمكن أن يكون غير مجرد إحساس في هذه الطبيعة أو المرحلة الأولى من مراحل تطوره ، إن تحديد الأنات ناتج عن فاعلية لا يتأمل فيها الأنات ، أي عن فاعلية غير مشعور بها ، ولهذا السبب فإن هذا التحديد ليس من البداية تأملاً له ، بل حالة وضع فيها يشعر بانفعاله فيها بأنه متعل ، وشعوره بالذات يتم مع هذا

اللا - أنا وهكذا يكون لدينا الأنا واللا - أنا، وكلاهما في فاعلية وكلاهما مستقل في نشاطه عن الآخر، لكن نتاج كليهما ينبغي أن يكون بمثابة نسبة الصورة للمحاكية إلى النموذج المحاكى، أي ينبغي أن يتقاف، فنشاط الأنا واللا - أنا مستقل كل منهما عن الآخر، ومع ذلك فهما متفقان منسجمان، فكيف يتم هذا الاتفاق أو الانسجام ؟

لدينا هنا الأنا كما يتأمل نفسه من الناحية الدماطيقية، إنه يتناول الموضوعات على أنها أمور مستقلة عنه ثم الاستقلال، ويتناول تملّاته على أنها ناشئة بواسطة فاعلية تلقائية خاصة مستقلة عن الأشياء، ويضع معرفته في انسجام كليها أي في التصورات أو الاستنالات المطابقة للأشياء، فلو كان الشيء الحقيقي مستقلاً كل الاستقلال عن الأنا، أي شيئاً في ذاته، فلهذا لا يمكن أن يكون نموذجاً له، لأن النموذج صورة امتثال أي شيء موجود في الأنا، وعلى هذا فإن الصورة وإن كانت من نتاج الأنا فهي تتبدى له على أنها شيء غريب مستقل عنه، أي على أنها موضوع قائم خارجي يصيغ الأنا فيها، في عيانها وقد نسي أو لم يتنبه لنشاطه هو.

إن الشيء الحقيقي ليس شيئاً آخر غير عياننا الأولي الأصلي المباشر، إنه هو الأنا الصانع في العيان، فلذا كان الأنا يحاكي الشيء الحقيقي في ذاته فلهذا يحاكي عيانته ويتبع نتاجه، أي أنه ينتج بوعي ما أنتجه قبل ذلك بدون وعي، وبهذا يفسر تماماً ذلك التوافق بين الشيء والامتثال.

والخلاصة أن العيان هو الأساس في التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء.

وخلاصة ما يريد فشته قوله هنا هو أن يفسر لمرأ لاأنا للنظر في نظرية المعرفة وهو هذا التوافق بين تصورات الأشياء وبين الأشياء. كيف يمكن إذن تفسيره ؟

يقول التجريبيون إن هذا التوافق ناشئ عن أن العقل بمثابة شمع أو لوحة بيضاء يتفتش فيها ما تطبعه الأشياء الخارجية في هذه اللوحة أو الشمع ولكنهم لم يستطيعوا تفسير هذه العملية لأن العقل لا يمكن أن يوصف أنه مرآة تنعكس فيها الأشياء. ولهذا كان لا بد من تفسير هذه العملية، أي التوافق بين الأشياء وبين تصوراتها، تفسيراً يتفق مع حقيقة العقل.

فجاء فشته وحلّ هذه المسألة على الصورة التي رأيناها وهي أن السبب في هذا التوافق هو أن العقل المحدث

أي يوصفه عموماً هو شعور أو إحساس، ولكنه يوصفه أنا فلهذا ليس مجرد إحساس وإنما هو ما هو من أجل ذاته، إنه يضع نفسه كعقل ويتخيز من للحسوس، أي أنه يضع نفسه بوصفه عموماً بحداد موضوع في مقابله ومستبعد عنه، والموضوع في مقابله هو اللا - أنا. وفي عيان اللا - أنا يشعر الأنا بأنه محدود، وللحسود والحداد والإحساس والعيان والشعور بالمحدودية ويعلم القدرة أو بالقصر وعيان اللا - أنا، كلها مرتبطة فيما بينها في الأنا، فلا عيان بغير شعور بالقصر، ولا شعور بالقصر بدون عيان، والشعور بالقصر ينشأ عن محدودية الأنا. وهذه المحدودية نفسها تنشأ عن التماثل الأصلي. أما العيان فنشأ حينما يتأمل الأنا في محدوديته وبالتالي يرتفع فوق حدوده، أي أن ذلك يتم من خلال الفاعلية التلقائية للأنا، إن العيان والشعور بالقصر يتعلق أحدهما بالآخر مثل تعلق التلقائية بالتأمل، والحرية بالمحدودية، والإنتاج بالتحديد، ولا بد من التوحيد بينهما، فكيف يتم هذا التوحيد ؟

إن الأنا في حياته للأنا - أنا يكون مرتبطاً وحرراً معاً. إنه كلاهما معاً بينما هو يتأمل في العيان. في أي شيء يتأمل ؟ هذا شيء معطى للأنا وموجود بغير فعله، ولهذا فإن الأنا يتحدد تمحيداً كلاً بفاعلية اللا - أنا وعلى الأكل يبدو المعلن للأنا من وجهة نظره هذه على أنه نتاج للأنا - أنا ولا بد أن يبدو له، لما أنه يتأمل فيه فهذه فاعليته الخاصة الحرة، إنه لا يستطيع أن يتأمل إلا في التمييزات الموضوعية في العيان، ولكنه يسلك خلالها بحرية<sup>١٠</sup> وطبعها بطبعه. ويفضل هذا النشاط يضع العيان في ذاته ويصوره وفقاً لذلك، إن الأنا في حالة التماثل في العيان هو فاعلية مصورة نتاجها الصورة، والصورة ترسم بحرية، ولكنها في نفس الوقت محدودة تمحيداً كلاً، ولا بد أن تناظر موضوعات مستقلة كل الاستقلال، أي ينبغي أن توضع على أنها صورة محاكية. وهكذا فإن الموضوع الذي هي محاكية له يوضع على أنه صورة نموذجية. فالصورة نتاج للفاعلية الخاصة بالأنا، ويبدو للأنا أنه نتاجه.

فالمصور نموذجية إذن مستقلة، إنها ليست من نتاج فاعلية الأنا، بل هي موجودة بدون فعل الأنا أي أنها توضع بوصفها شيئاً قائماً حقيقياً مستقلاً عن الأنا، وهكذا يتبدى للأنا الفرق بين المثالية والواقعية.

الامتثالات والأشياء - الذات والموضوع  
إن الصورة نتاج فاعلية الأنا والشيء الفاعلي نتاج نشاط

فإن المكان يبدو أنه كرة مشتركة متصلة متصلة متصلة إلى غير نهاية فيها تستيع الأشياء بعضها بعضاً.

أما عن الزمان فيقول فثبته إنه سلسلة من النقاط، يتوالى بعضها الواحدة بعد الأخرى توالياً ضرورياً.

فاتحاد الأنا واللا- أنا يتم في سلسلة من النقاط، والملاقة بين هذه النقاط معدودة بدقة، فلو نظرنا في توالي نقاط الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي لا يتوقف أحدها على غيره فإن هذه النقطة هي الحاضر، أما سلسلة الزمان التي يتوقف عليها الحاضر فتحتمل نسجها الماضي.

ولما كان الزمان ليس بشيء خارج الأنا، ولما كان الأنا نفسه لا ماضي ولا يمتد، فإذن لا يوجد ماضٍ حقاً أبداً لأن وضع الماضي على أنه شيء حقيقي معناه وضع زمان مستقل عن الأنا، أي وضع شيء في ذاته. والسؤال هل لم يمتد زمن؟ هو بعينه السؤال: هل يوجد شيء في ذاته أو لا يوجد؟

إن للماضي بالنسبة إلينا الزمان الذي مضى أي هو الزمان الذي تصوره في الحاضر، أي أنه هو الزمان الذي نضعه ماضياً، ولا مناص من أن نضع زماناً على أنه ماضٍ لأننا لا نستطيع بشيء ذلك أن نضع زماناً على أنه حاضر، وإذن فالماضي ضروري لنا لأنه الشرط في الحاضر، والحاضر هو الشرط للوحي أو الشعور، فبدون الماضي ليس ثم حاضر، وليس ثم وعي، والوعي لا يكون ممكناً إلا بواسطة التأمل في فعلائنا الحرة.

#### الأنا بوصفه فاعلية مُفَكِّرة

١- اللحن: Verstand إن الأنا عيان وتجعل، تخيل مبدع متج، ويفضل الخيال المتج يصبح العيان حقاً في الأنا، ويوضع من أجل الأنا، ويفضل العيان يتحقق الإحساس عند الأنا، ويفضل الإحساس يتحدد الأنا ويعود إلى نفسه أي يجد نفسه بوصفه الأنا، ويمارة أخرى الأنا فاعلية غير معدودة، ولهذا فإن الفاعلية اللاعتمد تساري الأنا، إن الأنا إحساس، كذلك ينبغي أن يكون الإحساس مسؤولاً للأنا، والأنا عيان. لهذا ينبغي أن يكون العيان مسؤولاً للأنا، والأمر الأول هو مهمة الإحساس، والأمر الثاني هو مهمة العيان، والأمر الثالث هو مهمة الخيال.

للتنمذج هو المحيط للصورة عن التنمذج. فيما دام الفاعل في كليهما واحداً فقد ضمنا أن يكون ثم اتفاق بين الصورة وتنمذجها.

فموقف للتالية عند فثبته هو الكفيل وحده إذن يتغير الانطباق بين التصورات العقلية وبين ما هي تصورات لها.

إن الأنا فاعلية أصلية غير معدودة وهي حينها تتأمل في هذه الفاعلية فإنها تكون معدودة بانقطاع الفاعلية، كما أنها تشعر بأنها معدودة، ويفضل هذا التأمل في حالة الإحساس يضع الأنا نفسه على أنه امتثال أي تصور. وهكذا نجد أن نفس الموضوع قد وضع مرتين: (أ) قد وضع على أنه نموذج؛ (ب) قد وضع على أنه صورة عاكية؛ على أنه عيان وعلى أنه صورة؛ على أنه شيء حقيقي وعلى أنه امتثال، ولا بد أن يرتبط كلا الطرفين بالآخر.

وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى تقرير أن التنمذج والصورة كليهما من وضع الأنا، وضمنا جدلاً اتفاقهما، وليس التنمذج إذن كما يدعي التجريبيون.

ومعبارة غير دقيقة نستطيع أن نقول إن الشيء الخارجي هو من صنع الأنا، وتصوره من صنع الأنا، وبهذا إتقفاً، وبهذا قررنا المثالية التامة.

#### الزمان - المكان

إن أساس العيان هو الأنا بوصفه قوة متخيلة، والمكان هو نتاج هذه القوة المتخيلة، فلما كان الأنا في عيانه يضع؛ أو لا يتأمل في فعالته للمعانية، فإن المكان لا يبدو له أنه نتاجه، بل يبدو أنه معطى له، إنه لا يستطيع أن يستنبط علامات المكان من نفسه، وإنما يميز هذه الروابط إلى الأشياء نفسها، ولكن الأنا ليس مجرد كيان فصح وبهذا هو أيضاً تأمل في العيان. وفي هذا التأمل يكون الأنا حراً ويمكنه أن يتأمل في هذا الموضوع وفي العيان أيضاً. ويستوي إلى أين يتجه التأمل في تأمله، ويستوي أن يكون الموضوع أي موضوع كان، لأنه لا واحد منها يرتبط بالضرورة بالمكان، ولهذا يستطيع الأنا أن يفصل عن أي مكان معين أي موضوع، أي يمكن إذن فصل المكان عن كل الموضوعات أي يمكن تصور المكان الخالي. والأنا لا يستطيع أن يميز بين الموضوعات والعيانات إلا في المكان، ولكنه يستطيع تصور المكان خالياً من الموضوعات. وما يميز في المكان هو أمكنة يمكن فيها التمييز بين أمكنة، وهكذا نجد أن المكان يمكن تقسيمه إلى غير نهاية. وبالجملة

التجريد. ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على التجريد ويتبين له أنه حين يستطيع أن يفصل نفسه عن كل موضوع، وأن يتبين أنه لا موضوع يتسبب إليه وكأنه لا يفصل عنه، أي أنه بهذا يكون على شعور بملحيته الأصلية المحضة. والأنا في هذه اللاتية الخالصة غير المشروطة هو العقل. والشعور بالذات؛ وكلما قويت هذه القدرة، كانت قدرتها على الإدراك أكبر، وكان تحرر الأنا من الموضوعات أكثر، وزاد بذلك امتلاء الشعور الذاتي بما هو خالص.

ويستطيع الإنسان أن يتبين نحو حرية الشعور بالذات ابتداءً من الطفل الذي يغادر مهده لأول مرة، حتى الفيلسوف الشحي الذي لا يزال يتسكك بالصور المادية للأشياء ويتسامل عن مكان النفس، حتى تصل تدريجياً إلى مذهب العلم الذي هو - في نظر فشته - أوج الفلسفة.

#### نشرات مؤلفاته

##### Texts

- *Sämtliche Werke*, edited by I.H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845- 6.
- *Nachgelassene Werke*, edited by I.H. Fichte. 4 vols. Bonn, 1834- 5.
- *Werke*, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1906-12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
- *Fichtes Briefwechsel*, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
- *Die Schriften zu J.G. Fichte's Atheismus- streit*, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
- *Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus- streit*, edited by F. Medicus. Leipzig, 1911.

#### مراجع

- Adamson, R. Fichte. Edinburg and London, 1881.
- Bergmann, E. Fichte der Erzieher. Leipzig, 1928 (2nd edition).
- Engelbrecht, H.C.J.G. Fichte: A study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism. New York, 1933.

وكذلك ينبغي أن يكون الخيال مساوياً للأنا، والخيال مثل العيان يمكن أن يستمر دون توقف عند إنتاج عدد، فلو وضع مثل هذا الإنتاج ينبغي تحديد الفاعلية أي العيان والخيال، أو أن يثبت مضمونها.

وهذا التحديد يتم عن طريق التأمل، وهذا التأمل يقتضيه الأنا نفسه، لأن الفاعلية التي لا تتأمل ذاتها ليست أنا، فإذا كان ينبغي أن يكون الخيال = الأنا، فحينئذ على الأنا أن يتأمل في فاعليته المصورة، وأن يجد هذه الفاعلية هي أو نتاجها، وهذا التحديد هو تثبت، والأنا يعمل أن نتاج الخيال يثبت، أي يجعله يقف، وبالتالي قابلاً للوقوف والاحتفاظ به، ولعمل التثبيت وهذه القدرة على التوقيف هي الذهن.

ب - ملكة الحكم:

إن الأنا على شعور بهذه الامتثالات، وبأن هذه الامتثالات هي من نتاج فاعليته، وأنها موضوعات ناشئة عن تأمله الحر وما يفعله الأنا ينبغي عليه أن يتأمل فيه، ويوصفه تأملًا في الخيال وفي نتاجه فإنه يسمى باسم الذهن. لكن ماذا نقول من تأمله في الذهن وفي الموضوعات الموجودة في الذهن؟

إن تأمله حر، وهو لهذا يستطيع أن يتأمل في الموضوع المحدود وأن لا يتأمل، يستطيع أن يتأمل في (أ) كما يستطيع أن يتأمل في (لا-أ)، إنه يخلق بين الإدراك وعدم الإدراك وهو بهذا الوصف فاعلية غير محدودة، ولا يمكن أن يتحدد إلا بفضل هو، وذلك بأن ترتبط حرية التأمل أو عدم التأمل بموضوعات محدودة، وعدم التأمل في موضوع عدد هو التجريد. وهكذا نجد أن الأنا فيها يتأمل بالامتثالات أو موضوعات العقل يقوم بالتأمل والتجريد فيربط علامات أو يفصل بينها، والربط أو الفصل معناه الحكم. وهل هذا فإن الذهن وملكة الحكم يجدد كلامها الآخر على التبدل.

ج - العقل Vernunft:

إن الأنا بوصفه ملكة للحكم لديه الحرية أن يوجه تأمله إلى موضوع معين أو لا يوجه. ويستطيع أن يتجرد عن موضوع معين، ويستطيع أن يجرد من هذا الموضوع المعين، أي أن قدرته على التجريد قدرة مطلقة. إن الأنا، كما قلنا، ملكة للحكم. وما هو ينبغي أن يكون لأجله، أي أنه يتأمل في قدرته على الحكم فإنه لا يتوجه إلى موضوع معين، بل يتجرد عن كل موضوع، ويكون شاعراً بقدرته المطلقة على

عل « العالم الكلي » الذي هو بمثابة الشجرة التي تنزع منها العلوم الجزئية ، وموضوعها هو المبادئ المشتركة بين العلوم : وعند هوبز (De Corpore) يطلق اللفظ بمعنى قريب مما نجلده عند بيكون .

### فلسفة التاريخ

**Philosophie de l'histoire (F.), Geschichts philosophie (G.), Philosophy of History (E.)**

موضوع فلسفة التاريخ هو البحث في المسائل الرئيسية التالية :

- ١ - ما معنى التاريخ ؟
- ٢ - هل لأحداث التاريخ جلّة ؟ وهل تحكمها قوانين ؟
- ٣ - هل للتاريخ اتجاه ؟ وما هو هذا الاتجاه ؟

١ - وفيما يتصل بالسألة الأولى علينا أن نفرق بين التاريخ *Geschichte* أي تولي أحداث العالم على مرّ الزمان ، وبين علم التاريخ *Historie* الذي يصف تلك الأحداث ويرتبها على نحو معين .

أما الصفة : تاريخي *historique, geschichtlich* فتدل في اللغة العادية والعلمية على ممان متباينة ، إذ تدل على ما هو : نسبي أو مشروط ، كما تدل على ما هو عيني *Concret* وعلى ما هو شرعي أو مشروع *legitime* (في العبارة : حقوق تاريخية ، مثلاً) ، وعلى ما هو موضوعي *objectif* ، وغير ذلك . وتطلق هذه الصفة على : النظريات ، التجارب ، الأعمال ، الأحداث ، المواقف ، إلخ .

ويفترض التاريخ استمراراً واتصالاً في التطور ، بحيث يكون الماضي دافعاً في تكوين الحاضر والمستقبل ؛ ويتسم التاريخ إلى تاريخ علم للعالم ، أو تاريخ خاص ببلد أو أمة أو منطقة أو فترة من فترات الزمان . لكن أياً كان الأمر ، فالتاريخ ينظر إليه أساساً على أنه يؤلف وحدة .

ومن هنا قام السؤال : هل لهذه الوحدة معنى ؟

وهنا نلتقي أولاً بمعنى التاريخ عند المفكرين المسيحيين ، وأولهم القديس أوغسطين الذي تصور التاريخ الإنساني كله على أنه فترة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة : وأهم سمات

- Fischer, K. Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1914 (4th edition).
- Gogarten, F. Fichte als religiöser Denker. Jena, 1914.
- Gueroult, M. L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. 2 vols. Paris, 1930.
- Heimsoeth, H. Fichte. Munich, 1923.
- Hirsch, E. Fichtes Religionsphilosophie. Göttingen, 1914. Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
- Léon, X. La philosophie de Fichte. Paris 1902. Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922- 7.
- Parreyson, L. Fichte. Turin, 1950.
- Rickert, H. Fichtes Atheismustreit und die Kantische Philosophie. Berlin, 1899.
- Ritzel, W. Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart, 1916.
- Stine, R. W. The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte. Philadelphia, 1945 (dissertation).
- Thompson, A.B. The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge. Boston, 1896.
- Turnbull, G.H. The Educational Theory of Fichte. London, 1926.
- Wallner, F. Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.
- Wundt, M. Fichte. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

### الفلسفة الأولى

#### F. philosophie première

أطلق أرسطو هذا اللفظ على الفلسفة الباحثة في الوجود بما هو موجود ، وسماها أيضاً « اللاهوت » ، وذلك تمييزاً لها من الفيزياء ( الفلسفة الثانية ) ومن الرياضيات ( راجع « السماع الطبيعي » ١٢ ص ٩٠ ص ١٩١ ، ٣٦١ : « ما بعد الطبيعة » ٦٢ ص ١٠ ص ١٦٢٠٦ ، إلخ ) . وهي ما أصبح يعرف باسم ما بعد الطبيعة .

وأطلق بيكون (De Augm. Scient. II,1) هذا اللفظ

لأن الإنسان كائن عاقل، والعقل يدعو إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة، ويتجلى هذا التقدم في تطور العلوم والفنون، وفي تهذيب الأخلاق، وفي إصلاح القوانين، وفي انتشار التجارة والصناعة. لكن ليس معنى هذا أن مسار التاريخ العالمي خط مستقيم متصل من التقدم، بل وجدت عصور مظلمة انتشرت فيها الخرافات، وعمّ القهر والاستبداد والفساد، وصارت فيها الأخلاق أكثر وحشية وضراوة. لكن هذه فترات عبثية؛ أما بالنظر الكلية إلى تاريخ الإنسانية، في مجموعه، فإنه يشاهد تقدم مستمر: من الوحشية إلى الحضارة، ومن الإظلام إلى التنوير؛ وفي العصور السعيدة للتاريخ تلالاً نور التقدم. وهكذا ينظر إلى التاريخ العالمي على أنه سير متواصل في سبيل التقدم بقيادة العقل الإنساني.

وصارت هذه النظرة ليس فقط نظرة المؤرخين في عصر التنوير وما تلاه، بل وأيضاً فكرة سائدة في أذهان المثقفين بوجه عام. وصارت نقطة انطلاقاً للمساير الأخلاقية، وللمساعي الحضارية، وللأهداف السياسية. إذ نجد هذه الفكرة، فكرة التقدم المستمر للإنسان واضحة في مقالات تورجو Turgot (١٧٥٠) وهو في شبابه وفي «تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٦٤) لاسحق ايزلين Iselin، وفي «مجلد لرحلة تاريخية لتقدم العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٤) تأليف كوندورسيه Condorcet.

وسواء اتخذ هذا التقدم بوصفه بدءاً للتنظيم صورة طبيعية ومجيداً للتوازن الطبيعية، أو اتخذ صورة عقلية على أساس أنه نحو للعقل على مدى الزمان أو تأكيد العقل لذاته خلال الزمان، فإن النظرات المختلفة في فلسفة التاريخ في عصر التنوير وما تلاه مباشرة تتوافق فيما بينها مع هذه الفكرة وهي أن التاريخ العالمي هو التحقيق الكلي للتقدم دائماً للحضارة العقلية. وصار موضوع فلسفة التاريخ هو تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً، بعد أن كان موضوعها لدى اللاهوتيين هو تحقيق الخلاص.

وفي الفترة التالية المباشرة لزعة التنوير نجد تعميماً وتمديلاً لفكرة التقدم العقل وتتحقق العقل لنفسه هذه. فأصبح ينظر إلى تطور العقل على أنه يجري وفقاً لمبادئ العلم والوعي بوجه عام. وهذا تحول التقدم والتطور إلى أشكال من التأملي الفكري. وهذا يظهر عند شنته Fichte في مذهبه في الدولة وفي القانون، كما نجده في فلسفة التاريخ وفلسفة القانون

هذه الحطة هي: خلق العالم، خلق آدم، فناء الدنيا، القيمة ويوم الحساب. وهذه القسمات تطعي للتاريخ معنى إلهياً عالياً. فصار تاريخ الإنسان في نظر اللاهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص. وقد سادت هذه النظرة مفكري العصور الوسطى، وقال بها أيضاً بوسويه في القرن السابع عشر في كتابه ومقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١).

لكن جاء عصر النهضة الأوربية (القرن السادس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) فثار على هذه النظرة اللاهوتية، فقال رجال هذين العصرين إن موضوع التاريخ ليس إله عالمي على الكون والذي يدبر بمشية مجرى أحداث العالم، بل موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه: للمجتمع ينظمه وقوانينها كما صنعها الإنسان. لقد أدركوا أن سلوك الإنسان على مدى الزمان يكشف عن ثوابت معينة، شارك في إيجادها الإنسان من ناحية، والطبيعة من ناحية أخرى. فوجد مكافئاً يستنبط من التاريخ الروماني كما كتبه ليفيوس ثوابت معينة تتجلى في الموقف التاريخي آنذاك. وقد شبه هذه الثوابت بقوانين الطبيعة؛ فكما أن قوانين الطبيعة تتكرر أثارها بانتظام، فكل تلك تتكرر المواقف التاريخية وأثارها بانتظام.

وجاء فولتير في كتابه «بحث في أخلاق الأمم وروحها» (سنة ١٧٥٦) فثار على النظرة اللاهوتية، خصوصاً كما تمثلت في كتاب بوسويه: «مقال في التاريخ الكوني» (سنة ١٦٨١). فقال فولتير إن مهمة المؤرخ أن يفكر في تاريخ الإنسانية بوصفه كلاً يؤلف وحدة، وأن يتعامل مع معنى التاريخ. لكن اللجوء إلى الوحي لا يؤدي إلى نظرة في شمول التاريخ، لأنه يقتصر على اتباع دين واحد، كما لا يكشف عن معنى التاريخ، لأن التاريخ يتقدم من أفعال الناس وسماصهم، ومن تقدم الحضارة. لقد اقتصر بوسويه وأمثاله على تاريخ الأمم للسياسة، أما فولتير فقد شمل في نظره إلى التاريخ: الصين التي اعتبرها قمة في الأخلاق الإنسانية والحضارة العقلية، وإيران والمند والمرب، وميز تميزاً حاداً بين هذه الشعوب وبين الشعب اليهودي ومسيحية العصور الوسطى. ورأى في الأديان القطعية عرائيل في سبيل حرية العقل الإنساني، كما رأى في التعصب للثقل من هذه الأديان قوة مضادة للتقدم.

وفكرة التقدم صارت هي الفكرة السائدة في تصور التاريخ العام للإنسانية لدى أصحاب نزعة التنوير: إذ رأوا أن التقدم هو القانون الباطن والمفنى الجوهري لتاريخ العالم،

تحقيق الإنسان للكمال وترتيب أموره في هذه الدنيا على النحو السليم. وفي كتاباته التربوية («إهيل» و«السياسة» و«العقد الاجتماعي» إلخ) بين روسو كيف يكون التقدم الإنساني سليماً وحقيقياً.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين على وجه الخصوص، ازدادت للملازمة لفكرة التقدم كلها صارت العملية الصناعية هي مضمون فلسفة التاريخ وأصبحت أيديولوجية بين الصراع بين الطبقات. واتخذ هؤلاء المعارضون من الأزمات المعقدة التي وقعت في القرن العشرين دلائل على صواب رأيهم فأنكروا أن تكون ألوان التطورات الجارية في العالم: سواء زيادة القدرة التكنولوجية، أو زيادة التحرر والديمقراطية، أو التغيرات الثورية في أحوال الملكية. دلائل على التقدم الحقيقي، بل أنكروا أنها ستؤدي إلى الفوضى والمزيد من العبودية والقهر والدكتاتورية الشمولية خصوصاً في المجتمعات الجماهيرية. وهذه النظرة المضادة تجد لها أولاً عند جوزيف دي مستر de Maistre الذي هاجم هجومًا حادًا مبادئ الثورة الفرنسية وما زعمته من تحقيق للتقدم بفضلها. وهاجم ثورة سنة ١٨٤٨ دونوسو كورتيس Donoso Cortés المفكر السياسي الأسباني. وطوال القرن التاسع عشر قام مفكرون عديدون، لم يكونوا من ذوي النظرات الرجعية أو اللاهوتية، بحاجة فكرة التقدم المبني على نمو الصناعة والتكنولوجيا، وعلوه انعطافاً وسقوطاً للإنسان. ونذكر من هؤلاء يقرب بوركهاردت Jacob Burckhardt مؤرخ الحضارة المشهور.

ونعود إلى أنصار فكرة التقدم فنقول إن تصوراتهم لمعنى التقدم والعوامل القفالة فيه ولأدوار مختلف الشعوب في تحقيقه - هي تصورات متقاربة.

إن نجد أولاً هررد Johann Gottfried Herder في كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» (١٧٩١-١٨٧٤) يرى أن التاريخ العام يوصفه كلاً له هدف وهو: التحقيق الكامل للإنسانية. لكن الشعوب، والحضارات، والمصور ليست مجرد معام على طريق التقدم، بل هي في الوقت نفسه أشكال للإنسانية لما قيمتها الذاتية، حتى الأولية منها: فإن قيمتها الذاتية تقوم في قربها من الطبيعة، وسذاجتها وقوتها الخلاقة المستمرة في الحلق؛ إنها بمثابة الطفولة ومطلع الشباب للإنسانية في سيرها نحو النضوج. ولهذا استعمل تشبيهه والحياة بدلاً من فكرة التقدم للمرحلة. وقال إن الشرق

عند هيجل. وصار الأساس التنظيمي لهذه التمثلات منطقاً متعلماً ومنهجاً في العلم، أي منطقاً ديكارتيكياً نظرياً. والفكرة الموجهة في هذه التمثلات هي الهوية بين الذات (العقل الإنساني) وبين الموضوع (العالم)؛ وهي بدورها أدت إلى إزالة التفرقة بين الفعل والتأمل العقلي.

وقد أنتجت هذه النظرة إلى التاريخ نتائج عملية إذ هي نبهت إمكان تجديد خطط للمستقبل ووضع أهداف للمجتمعات والنظم، وخصوصاً تعطي مضمونات للحركات الثورية وتبريرات لقيامها بوصفها وسائل ناجحة في تحقيق التقدم. وروى الاعتقاد بفضل هذه النظرة في فلسفة التاريخ، بأن للحاضر، في مجرى التاريخ العقلي، دوراً بارزاً، هو أن مهمته هي دفع عجلة التقدم بعد أن صار الإنسان وإحياً بالأهداف. وتأكدت هذه الفكرة في عصر الثورات البورجوازية. وأصبح ينظر إلى الحاضر على أنه الأزمه الكبرى، التي ينبغي فيها تصفية النظم التقليدية والقوى المتوارثة القديمة، ابتداء فكيك المستقبل من الزوغل. وهذا ما نجده في كتابات كلود هنري دي سان سيمون، ثم في كتابات وتجركات كارل ماركس وأتباعه. لكن بينما كانت فكرة التقدم في عصر التنوير تعني تقدم الإنسانية عقلياً وروحياً وأخلاقياً، صار التقدم عند كارل ماركس وأتباعه يعني التقدم الاقتصادي المادي، وخصوصاً الثورة الصناعية. ولربط عندهم تحرير الإنسان والمجتمع بتقدم وسائل الانتاج الصناعي. وهكذا لا تزال فكرة التقدم أساساً لفلسفة التاريخ، مع اختلاف المضمون الذي يعطى للتقدم. وهكذا صارت فلسفة التاريخ سلاحاً أيديولوجياً في الحروب الأهلية في داخل الدول، وبين المعسكرات الدولية المختلفة، بعضها وبعض.

لكنه في مقابل فكرة التقدم هذه وجد في القرن الثامن عشر نفسه، وفي القرن التاسع عشر فكرة مضادة، بدأ في إيرادها جان جاك روسو في كتابه: «مقال في الفنون والعلوم» (سنة ١٧٥٠) ثم في كتابه: «مقال في أصل وأسس الفنون بين الناس» (سنة ١٧٥٤). فمن رأي روسو أن تقدم العلوم والفنون لم يؤد إلى تحسين الأخلاق، بل إلى إفسادها، ولم يؤد تقدم نظم الملكية والقانون إلى الحرية والإعلاء، بل أدى إلى المزيد من الضلالت والقهر بين الناس. وهكذا اتخذ التاريخ طريقاً رافقاً منذ أن ترك الإنسان حال الطبيعة التي كان عليها واتخذ طريق المدنية. لكن روسو كان مع ذلك يؤمن بإمكان

إنسانية، بل إلهية، وموضوعه ليس الإنسان، بل روح العالم أو الـ *Ideas* (بالمعنى الذي لهذا اللفظ عند هيجل). فابتنيت عن هذا الجبل الثاني فكرة المثالية التاريخية التي ترون أن الإنسان وهي تقصد به الإنسان المتحرر بظروف العمل في مجتمعه - هو موضوع التاريخ. وأوضاع الانتاج المحددة بالوسائل التكنولوجية هي بالنسبة للإنسان الوقائع التاريخية الأولية، وتناقضاتها الداخلية هي التي تعين الديالكتيك الواقعي الذي يدفع مسيرة التاريخ. ولما كان التاريخ - في زعمهم - قد كان حتى الآن ومنذ نشوء الكلية الفردية مجالاً للنظم الاستغلالية والاستيعابية، فحقه تاريخ وجودية الإنسان ومغايرته. وإضمار البروليتاريا في النظم الرأسمالي يمثل أدنى درجات سقوطه، بينما الثورة البروليتارية الناشئة هي نقطة التحول إلى تاريخ الحرية!

٢ - والمسألة الثانية في فلسفة التاريخ هي البحث في التركيب المنطقي للمعرفة التاريخية التي تسجل في علم التاريخ.

وقد بدأ الاهتمام بهذا اللون من البحث كرد فعل ضد النزعة (التي كانت منتشرة في عصر التنوير) التي أروأت أن تجعل التاريخ كسائر العلوم الطبيعية، بدعوى أن العلوم الطبيعية هي النموذج لكل معرفة بالحق الحقيقي. ومن أبرز من قالوا بهذه الدعوى في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم، وكذلك قال بها في القرن التاسع عشر العديد من المؤرخين والفلاسفة من ذوي النزعة الوضعية.

لكن في نهاية القرن التاسع عشر ظهر فلاسفة يتكرون هذه الدعوى، ومن أبرزهم جورج زنل وهينرش ريكورت *Reikort*، ثم خصوصاً فلهلم دلتاي في ألمانيا، وندفرت كرونتشه في إيطاليا.

أدرك هؤلاء أن أهداف المؤرخ تختلف تماماً عن أهداف العالم الطبيعي. ذلك أن للمؤرخين لا يمتنون باكتشاف القوانين الكلية أو اكتشاف نظريات يمكن منها التنبؤ وتصلح مرشداً للإنسان في العمل أو في الصناعة، بل مهمة المؤرخ الأولى هي تحديد ما حدث في الماضي، ولذا حدث. وهذا الأمر يقتضي بالضرورة التركيز على الأحداث الجزئية وخصائصها الفردية الوحيدة غير القابلة لأن تتكرر أبداً. أما تصورات العلم الطبيعي - ويصفها كرونتشه بأنها تصورات كاذبة - فلها ترمي إلى هدف مختلف تماماً؛ إن ميدان تطبيقها الحقيقي هو ميدان

القديم، والعصر اليوناني والروماني، والعصر الوسيط للسحي، والعصر الحديث تحت أطوار حيلة الإنسانية في تاريخها حتى عصره.

ثم جاء جون في باتستا فيكو *Giovanni Battista Vico* في كتابه ومبادئ علم جديد يدور حول الطبيعة المشتركة للأمم (سنة ١٧٢٥) فقرر أن للشعوب طبيعة مشتركة، وأن تاريخ العالم هو تطور الإنسانية نحو العقل. لكن القوى الخلاقية للطبيعة الإنسانية ومعونة العناية الإلهية يحفظان أشكالاً للحياة وأعمالاً حضارية ذوات قيمة ذاتية على كل درجات التطور، حتى في التاريخ السحيق للشعوب. ويقول فيكو إن كل شعب يمر بثلاث مراحل هي: للمرحلة الإلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة الإنسانية - وهذا هو والتاريخ المثالي الأبدى للشعوب. وفي كل حالة ينتهي إلى «بربرية للمنية» لكن في هذه المرحلة نفسها - مرحلة بربرية المدنية - يبدأ المود *ricomo*، أي تبدأ حلقة جديدة في تاريخ الإنسانية.

ومن ثم شذلت مسألة: على أي نحو يسير تقدم التاريخ؟ - أذهان الفلاسفة، وخصوصاً فلاسفة المثالية الألمانية: فشته، هيجل، شلنجر، وصارت على ألبهم فلسفة التاريخ جزءاً رئيسياً من أجزاء الفلسفة، أما فشته في كتابه والملاحم الرئيسية للعصر الحاضر (سنة ١٨٠٦) فيفسر تاريخ الإنسانية على أنه تطور ديالكتيكي ذو خمس درجات تبدأ من حالة البرامة الأولى الفريزية، وتمر من خلال سلبية والخطية الكاملة حتى تصل إلى الحضارة العقلية الواعية.

وهيجل في كتابه «ظواهر عقل» (سنة ١٨٠٦) و«محاضرات في فلسفة التاريخ» (نشر بعد وفاته) أقام فلسفة كاملة في التاريخ على أساس الديالكتيك، فقد نظر إلى التاريخ على أنه العرض الذي يفضي فيه العقل عن مضمونه على مدى الزمان. ولما كانت ملعية العقل هي الحرية، فإن التاريخ هو التقدم في الشعور (أو الوعي) بالحرية. وهذا التقدم يحقق في سلسلة من الشعوب التاريخية ولكل شعب منها صورة للحرية تتلاءم مع عصر معين. والتاريخ هو في كل لحظة حقيقة واقعية ملية بالقيمة، ولكنه ورغم ذلك انتقال. ومعناه لا يتحقق إلا بالعملية الديالكتيكية كلها على مدى الزمان.

لكن الهيجليين في الجبل التالي رفضوا نظرة هيجل هذه وقالوا إن التاريخ الذي وضع هيجل فلسفته هذه ليس عملية



وأهم من هذا أن العلية في الطبيعة تنفسي بأنه إذا توافرت مقدمات معلومة حدثت عنها بالضرورة نتائج معلومة. لكن هذا ليس هو ما يبحث في التاريخ. فقد تكون المقدمات متشابهة، لكن لا تحدث نفس النتائج؛ فيكون هناك حاكم مستبد، لكن لا تقوم ثورة بالضرورة. وقد يكون هناك رخاء اقتصادي، ومع ذلك يحدث انقلاب أو تمرد. والسبب في هذا أن العامل في الأحداث التاريخية أساساً هو الإنسان، والإنسان حُرٌ متقلب الرأي، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بسلوكه.

٣- وأما فيما يتعلق بالسئلة الثالثة والأخيرة وهي: هل للتاريخ اتجاه؟ فقد رأينا في السئلة الأولى بعض الإجابات عنها: النظرة اللاهوتية التي ترى أن التاريخ هو تاريخ خلاص الإنسان من لدن خطية آدم حتى يوم الحساب الأخير، ونظرة عصر التنوير القائلة بالتقدم المستمر للعقل الإنساني.

لكننا نجد في القرن العشرين اتجاهًا مضادًا، يعترف النظر عن البحث في اتجاه التاريخ إلى البحث في تركيب التاريخ، وأصبحت فلسفة التاريخ «نظرية في الوجود التاريخي» وفي الحديث Geschew. وهذا تحول الاهتمام إلى التركيب الأساسي للصور التاريخية وإلى أنماط المجري التاريخي أو «الظواهر الأولية» Urphänomene كما سماها يحقوب بوركهوت. هذا مع استمرار الوعي بكون الأحداث التاريخية وحيدة عابرة.

وأهم في تكوين هذه النظرة إلى التاريخ الكشف عن آلاف السنين السابقة على التاريخ، وعن الحضارات غير الأوربية. وبينما كانت فلسفة التاريخ الكلاسيكية تقتصر في نظرها على الشرق القديم (مصر، بابل وآشور، إيران، الهند، والمصر اليوناني والروماني، والحضارات الأوروبية، اتسع النظر إلى حضارات أخرى وأماكن أخرى في العالم وشمل تاريخ العالم كله وبجمل ذلك فيما سماه أوزفالد اشينجلر باسم «مورفولوجيا تاريخ العالم»، وفي «الداسة المقارنة للحضارات» التي قام بها أرنولد توينبي والفكرة الرئيسية في هذه النظرية أن ظاهرة «الحضارة العليا» وجدت منذ بداية التاريخ حتى الآن، وأنه في جميع الأحوال ساد نفس قانون توالي الحضارة. وأصبح ينظر إلى التاريخ العالمي على أنه مؤلف من وحدات - لو حضارات، أو دوائر حضارية؛ لكن البعض مثل اشينجلر أنكر أن تكون بين هذه الوحدات وحدة، وقال إن كل حضارة مستقلة عن سائر الحضارات تمام الاستقلال، وتنت الصير: «التاريخ العالمي» بأنه خرافة. واقتصر توينبي على بيان أنساب

ما هو كلي وثابت، ولهذا لا يمكن أن تقوم بدور في علم التاريخ لأن للورخ لا يعنى بالظواهر بوصفها نماذج لحقائق عامة، وفي اللحظة التي تمتد فيها الوقائع التاريخية قوانين، يزول التاريخ.

كذلك ميز دلتاي وكروتشه بين موضوع العلم الطبيعي وموضوع التاريخ فقالا إن الأول موضوعه الطبيعة، والثاني موضوعه العقل (أو الروح). فمن للمستحيل أن ننظر إلى أعمال الفاعلين في التاريخ على أنها مجرد أفعال سلوك قابلة للملاحظة ويمكن ردها (أو تفسيرها) إلى عوامل فيزيائية محضة. ويتبع من هذا أن مبادئ المعرفة والفهم المناسبة للتاريخ لا يمكن أن تكون تلك التي يفترضها التفسير العلمي للعالم. إن من المهم أن يكون للورخ قادراً على أن يفهم ومن الداخله الأسباب والأغراض والافتقالات التي عملت في نفوس الأشخاص الذين يدرس أفعالهم.

وتوسّع في هذا المعنى وتمتدّ كل من فتلبيد («التاريخ والعلم الطبيعي» سنة ١٨٩٤) وهينرش روكوت (وحدود تكوين التصورات العلمية الطبيعية» سنة ١٨٩٦ - سنة ١٩٠٢) وأرنست ترينتش Treitsch («النزعة التاريخية ومشاكلها» ج١ سنة ١٩٢٢).

وجاء كولنجود فدا إلى فهم كلمة «علة» cause في التاريخ بمعنى يختلف تماماً عما يقصد بها في العلوم الطبيعية. فلفهم العلة في حدوث واقعة في التاريخ لا يجوز أن ندرجها تحت قوانين علمية أو تعميمات تجريبية؛ بل علينا أن نوضح وجانبها الباطن» its inner side، أي أن تكشف عن الأفكار التي تبيّن أن ما حدث كان استجابة كائن عاقل ووجه بموقف يحتاج إلى حلّ عملي.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن تفسير أحداث التاريخ، وهل يمكن أن يكون ذلك على أسس وجود قوانين علمية مشابهة لتلك التي يستنبطها علماء الطبيعة. لكن يقول دون ذلك أن الحادث التاريخي هو بطبعه أمر مفرد نسيج وحده، لا يتكرر هو نفسه أبداً، بينما الظواهر الطبيعية تتكرر هي نفسها. فكيف يمكن التحدث عن قانون عام لحوادث هي بطبعها وحيدة مفردة؟! وحتى لو وصفنا الحادث التاريخي بوصف عام، فإن ذلك ليس من الضيق في شيء: فإن نقول إن هذه «ثورة سياسية» أو أن هذه «حرب توسعية» لا يقدم تفسيراً.

- Fritz Kaufmann: Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1931.
- Johannes Thysen: Geschichte der Geschichtsphilosophie. Berlin, 1936.
- Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.
- Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilgeschichte. Stuttgart, 1950.
- Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Heidelberg, 1959.
- Raymond Aron: Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, 1938.
- Cairns, Grace E.: Philosophy of History: Meeting of East and West in Cycle-pattern Theories of History. New York, 1962.
- Carr, Edward H.: What is History? New York, 1961.
- Collingwood: The Idea of History. Oxford, 1946.
- Croce, Benedetto: Teoria e storia della storiografia. Bari, 1917.
- Danto, Arthur C.: Analytical philosophy of History. Cambridge, 1965.
- Dray, William: Laws and Explanation in History. Oxford, 1957.
- Gardiner, Patrick: The Nature of Historical Explanation. Oxford, 1952.
- Kahler, Erich: Meaning of History. New York, 1964.

#### الفلسفة التحليلية

##### Analytical philosophy

يقصد بهذا اللفظ شكلان من أشكال النزعة التجريبية للمعاصرة هما: تجريبية أكسفورد، التي تدور أبحاثها حول تحليل اللغة العادية، والوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة التي تهتم أساساً بتحليل اللغة العلمية.

وقد قامت تجريبية أكسفورد تحت تأثير فجنشتين (كما يتجلى في كتابه «أبحاث فلسفية»، لا كما يبدو في «الرسالة المنطقية الفلسفية» (Tractatus) الذي جعل الغرض من

Filations فردية بين بعض هذه الحضارات وبعض. بيد أن كارل إسبرز قال بنوع من الوحدة حين تحدث عما سماه بـ «الزمن المحوري» (Achselzeit)، وهو الفترة حوالي سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، التي فيها بدت يلمز الأديان العليا في كل العالم من الصين حتى العالم اليوناني. ومن الموجات الكبرى، الشبيهة بهذه الفترات المحورية نذكر: انتقال الإنسان من الوجود الرحال إلى الوجود المستقر، ميلاد الحضارات العليا على أساس أنظمة واسعة المدى في المكان ابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد - بزوغ المدنية الصناعية التي نتج عنها وضع الأرض كلها في وحدة ذات مجال متوتر.

وعلى شبيه هذه الصورة قدم ألفرد فيبر Weber علم اجتماع حضاري يقوم على أساس النظر إلى تاريخ العالم على أنه مؤلف من «عصور كبرى»، وذلك في كتابه: «تاريخ الحضارة بوصفه علم اجتماع حضاري» (سنة ١٩٢٥).

##### مراجع

- راجع. كتابنا: (١) ومدخل جديد إلى الفلسفة، الملاحق: وأحدث التطورات في فلسفة التاريخ، الكويت، ط ١ سنة ١٩٧٥، ط ٢ سنة ١٩٧٩.
- (٢) «التقدم التاريخي»، ط ١ القاهرة سنة ١٩٦٢، ط ٣، الكويت سنة ١٩٧٨.
- Robert Flint: History of the Philosophy of History. Edinburg and London, 1874.
- Georg Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1892.
- Kurt Breysig: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Stuttgart, 1905.
- Karl Lamprecht: Moderne Geschichtswissenschaft. Freiburg in Breisgau und Berlin, 1905.
- Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, 12 Bde. Leipzig und Berlin, 1914-36; neue Ausgabe Stuttgart und Göttingen 1957-1960.
- Georg Mehlis: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin, 1915.
- Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920.
- Haering, Theodor: Die Struktur der Weltgeschichte. Tübingen, 1922.

Bodin (١٥٢٠ - ١٥٩٦) في كتابه عن «الجمهورية» (في ست مقالات، سنة ١٥٧٦) فوضع قواعد السياسة.

لكن لو شئنا أن نحدّد بالذات تاريخ وضع نظرية سياسية فلسفية في العصر الحديث، فعلياً أن نذكر سنة ١٦٥١، وهي تاريخ نشر كتاب «لوياثان» لتوماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، وفيه بين - وهو الفيلسوف اللغوي القاتل بالزرعة الآلية - الرغبات التي توجه سلوك الإنسان في الدولة. وقد وجد أن الإنسان يريغ إلى تحقيق كل رغباته. لكنه وهو في المجتمع، يصطدم بالآخرين. وتلك هي حال الطبيعة، وفيها يجارب كل إنسان سائر الناس. لكن هذا موقف غير محتمل، لأن الإنسان يتخلف من الموت. فلنكي يضمن البقاء في قيد الحياة، ولكي يعيش في أمان، كان عليه أن يبتذل لذلك، وهذه الحيلة هي الدول ذات السيادة، التي تملك السلطان المطلق لإصدار القرارات وتنفيذها على الجميع، وعلى هؤلاء أن يتنازلوا للدولة عن حريتهم الطبيعية.

وهكذا وضع هوبز للمسائل السياسية الرئيسية: الدولة وسيادتها، سلطة الحكومة، العلاقة بين الحاكم والمحكومين، السلطات للنظمة للمجتمع، إلخ. ومن بعده جاء جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فتناول النظم النيابي والحكومة للمثلة للشعب ودعا إلى الليبرالية. وتلاه جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) في كتابه «العقد الاجتماعي» وكتب «مقال في أصل وأسس علم المساواة بين الناس». وفي القرن التاسع عشر ظهرت نظريتان في الدولة: إحداهما نظرية الدولة - الأمة، والأخرى الدولة العلمية. والأولى وضعها هيجل، والثانية وضعها كارل ماركس.

فقد أصدر هيجل في سنة ١٨٢١ كتابه «مبادئ فلسفة الحق» (أو «القانون»). وقد بين فيه أن المجتمع إنما يقوم على أساس الأسرة والملكية الخاصة، والمجتمع هو أيضاً تنظيم اقتصادي يتعاون فيه نظام الحاجات مع نظام العمل ابتداء تكوين شمول ديناميكي منتج للثروات. وهذه الديناميكية تنتم من هذه الواقعة وهي أن هذا الشمول يتخلله، بطبعه، تناقضات قائمة بين الأفراد، وقائمة بين الجماعات الاجتماعية للمهنية، وقائمة بين الأغنياء والفقراء. وهذه التناقضات الضرورية يمكن أن تضر بوحدة المجتمع. ومن هنا كان من الضروري أن يتدخل مبدأ يحترف له بالسلطان الكامل تكون وظيفته هي اتخاذ القرارات التي تنظم - عتلياً - وطريقة ملائمة - بنية المجتمع وديناميكيته: وتلك هي الدولة. إن الدولة هي العقل

الفلسفة «ويوضح الفكر» وزعم أنه ليس للفلسفة موضوع خاص، وإنما مهمتها هي أن تحقق في كل علم - رياضي، فيزيائي، ميتافيزيقي، أخلاقي - هل استعملت اللغة ورموزها استعمالاً صحيحاً.

## فلسفة السياسة

### Philosophie politique

عني الفلاسفة بالسياسة، أعني بوضع نظرية في سياسة المدينة أو الدولة، ولا نكاد نجد فيلسوفاً واحداً ذا شأن إلا وتامل في الدولة وسياستها. فالفلاطون خصص غالبية معاوراته للسياسة (خصوصاً معاورات: «السياسة»، «السياسي»، «النوميس» إلخ) وأرسطو خصّ السياسة بعنة مؤلفات منها كتاب «السياسة» ثم مساهمات للذين اليونانية، وقد وصلنا منها «مستور الأثينيين». والفارابي في كتابه الرئيسي في الفلسفة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» قد مزج بين السياسة والفلسفة العامة. وتوما الأكويني كرس للسياسة فصلاً عديدة في «المخلاصة اللاهوتية». واسينيوزا وضع «دراسة لاهوتية سياسية». وكنت تعرض للسياسة في كتابه «هوسو سلام دائم» وفي مواضع متناثرة من كتبه الأخلاقية. وهيجل تناول السياسة في كتابه «فلسفة القانون» حيث عرض رأيه في النظم الاجتماعي والسياسي، وهو بمثابة تطبيق للمعلم المطلق الذي عرضه في كتابه «علم المنطق».

والمبادئ السياسية التي وضعها هؤلاء قد استعملوها من مبادئهم النظرية الفلسفية: فمبادئ الحكم العادل أو التنظيم المناسب للجماعة مستنبطة، هل نحو مقولات في الدقة والإحكام، من أرائهم في الوجود، أو في الله، أو في الفرد، أو في الصيرورة.

لكن علم السياسة استقل بنفسه، إلى جانب الفلسفة، عند نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة. إذ حاول مارسيل بادوفاني (١٢٧٥ - ١٣٤٣) في كتابه «الدافع عن السلام» (سنة ١٣٢٤) تحليل النظم والمبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة العلمانية في مواجهة السلطة البابوية. وجاء ميكافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) في كتابه «الأمير» (١٥١٣) فدرس السلطة القادرة على تأسيس الدولة والمحافظة عليها ضد النزاعات الداخلية والأعداء الخارجيين. وجاء جان بودان J.

الحرب والتجارة الحرة والعلاقات الحرة بين أصحاب الأعمال والعمال، أنظمة صار نموذجها هو نموذج الولايات المتحدة الأمريكية. وعن فلسفا هذا النظام الليبرالي القائم على العلم والتكنولوجيا والصناعة: جيمس بورنهام James Burnham وجون جالبرث John K. Galbraith اللذان ناديا بالمبادرة الفردية الحرة، والمنافسة، ودعوا إلى وضع العلم وتطبيقاته في خدمة تنمية الثروات للجميع، وبهذا لن تكون ثم حاجة إلى الثورة التي دعا إليها ماركس وأنجلز ولينين، بل سيطور للجميع وفقاً لقوانين ينشأ هذا المجتمع نفسه.

### الفلسفة اليونانية

- ١ -

أراد ينشئ أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها الملمعة كلها فاعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولوجية نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية، من بين جميع الآلهة، أصدق تمثيل. إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس، أو بانكسوس كما يسميه اللاتينيون. وهذه التفرقة بين الروح الأبولوجية والروح الديونيزوسية تقوم على أساس أن الروح الأبولوجية هي روح الانسجام، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والغوص. وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال (سوفروسونية) εὐστροφία تسود الروح الأبولوجية، نجد أن صفة المجرة أو الفحة εὐφροσύνη تسود الروح الديونيزوسية. وقد أخذ أشتينجر التسمية باسم أبولوجية، وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية، وتلك في مقابل روح الحضارة الغريبة التي سماها باسم الروح الفلوسفية. فلتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية، أو الأبولوجية، كما عرضها أشتينجر.

نجد هذه الروح تظهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة. وأول ما يمتاز به هذه الروح هو أنها كانت مرتبطة بالحظة الحاضرة، لا تعرف للماضي، ومرتبطة بالجسم، بوصفه حاضراً في المكان. وعلى هذا الأساس نراها لا تعرف للماضي، وبالتالي لا تسطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة. ولهذا كانت نظرتها

وهو يفعل، وهي بحكم ماهيتها: ذات سيادة؛ وتجسد في حاكم، وهذا الحاكم يصدر قوانين تخضع لها عمارته هو نفسه للحكم؛ ويتولى موظفون يمتنون بحسب كفاءتهم إدارة الدولة على نحو يتم معه التوفيق بين مصالح المجموع ومصالح الأفراد الجزئية.

ويلاحظ هيجل أن الدول في الوضع الراهن متعددة ومتنافسة فيما بينها. وهذا التباين يتضمن أن الدولة لم تبلغ بعد نضوجها التام. إن محرك التغير في الإنسانية هو الحرب، التي تمكن من ولادة العقل، على نحو درامي. وبواسطة للنزاعات الدولية تنشأ دول أكبر وأوسع، وفي حالة الخلاف تنشأ الدولة العالية، التي هي غاية التاريخ، فلذا ما نشأت أصبحت الشغافية ممكنة ووصل الإنسان إلى الكمال.

لكن منذ سنة ١٨٤٣ قام فيلسوف شاب، هو كارل ماركس، وكان متأثراً بالهيجلية من البداية، لكنه سرعان ما انقلب على نظرية هيجل في الدولة وانضمها لتقدم. فقال إن من الخط تصور الحاكم متجسداً للسيادة وتصور الموظفين غائبين عن التنظيم الاقتصادي، منذ أن تقلدوا وظائفهم إذ الواقع - هكذا يقول ماركس - هو أن هؤلاء الموظفين مصالحهم الشخصية الخاصة، ومن الوهم الظن أنهم مجرد حملة لقرارات عقلية مفعولة. ومن ناحية أخرى نقد رأي هيجل في ضرورة الملكية الخاصة وكونها الأساس في كل مجتمع؛ ورأى ماركس أن هذا النمط من تنظيم الدولة غرضه إقرار نظام للسيطرة السياسية مزود بجهاز ثائوي وقوة شرعية، من شأنه أن يسمح باستغلال قوة العمل عند أولئك الذين لا وسيلة لهم للبقاء إلا بالعمل لدى أولئك الذين يملكون رؤوس أموال، أي وسائل الإنتاج..

ويرى ماركس أن الدولة كما يصورها هيجل هي ناتج النظام الاقتصادي البرجوازي الذي يهدف إلى الإبقاء على الحال الموجودة من قبل وبالتالي إلى الوقوف في وجه ثورات العمال والفلاحين وإلى إخضاع مجموع السكان.

ورأى ماركس أن العلم يزودنا بصناعات فنية (تكنيك) تزيد من سلطاننا على الأشياء. ومن هنا دعا إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة.

لكن في مقابل ذلك، وبالاكتفاء على هذه الأمور الثلاثة نفسها: العلم والتكنولوجيا والصناعة، قامت أنظمة سياسية مضادة تماماً للماركسية، أنظمة ليبرالية أي تدعو إلى اقتصاد

بحسبانها شيئاً متسجماً ، نظراً إلى أنه إذا ارتكز عليها يمكن بالقرحور أن ترسم أشكالاً جلة . وثانياً بالنسبة إلى التقنيتين من حيث أن المستقيم الواصل بينهما هو الخطر يصل بين الاثنين . كذلك الحال في الثلاث نقط ، التي ليست على خط واحد ، فإن لها محلاً متسجماً واحداً هو المحيط . فلذا ما انتقلنا من المختصة إلى الحساب ، وجدنا أنه لم يكن بينهم من العدد ١٠ مثلاً أنه مفيد من حيث العدد ، لأن الوحدة العشرية هي الأسس في كل عد ، بل كان يُنظر إلى هذا العدد نظراً خاصة ، لأهم كثرها يرون أنه يشتمل على خصائص ثلاث تدل على الانسجام : أولاً ، لأنه يحوي مقداراً متساوياً من الأعداد الأولية والأعداد غير الأولية ؛ وثانياً ، لأنها لو جمعا الأعداد الأربعة الأولى لوجدنا أنها تساوي عشرة ؛ وثالثاً ، لأن به من الأعداد الزوجية قدر ما به من الأعداد الفردية . فلهذه الخصائص الثلاث كان اليونانيون يعنون عناية خاصة بالعدد ١٠ - فالغاية إذاً أو المثل الأعلى للرياضيات عند اليونانيين - كما قال بيريپتوروس - هو الانسجام أي أنهم لم يكونوا يعنون من الرياضيات إلا بما فيه انسجام . ومن هنا يمكننا أن نفهم الصلة القوية التي وضعوها بين الأعداد والوجود ، كما يظهر ذلك جلياً في فلسفة فيثاغورس . وذلك لأنه لما كانت الأعداد ، في نظرهم ، هي المثل الأعلى للانسجام ، ومن حيث أن الوجود - من ناحية أخرى - لا بد أن يفهم من جهة الانسجام ، فلا بد أن تكون تمت رابطة أولية بين الأعداد والوجود . والمخالفة في تقدير هذه الرابطة تؤدي حتماً إلى القول بأن الوجود أعداد ، كما قال الفيثاغوريون .

ومن هنا نستطيع أن نفهم الفارق الكبير بين تصور الفيثاغوريين للوجود ، بوصفه أعداداً ، والتصورات الأخرى التي قد تقول فيها ، والتي يشير بعض علماء الاجتماع إلى وجودها لدى بعض القبائل البدائية المسمجة . كما أشرنا إلى هذا من قبل .

وهذه الفكرة تشتمل في الفن بأجل مظهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي يشهده الفنان اليوناني ، وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراجيديات اليونانية والمعبد الدوري هو أوضح مثال لتجلي الانسجام في هذا الفن .

وفي الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة

إلى الكون نظرة سكونية لا نظرة حركية . وهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان ، كما انطبعت الفن ، لأن هذه الفكرة - التي أوضحناها - من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي ، وإلا هي تستلزم قطعاً فكرة النهائية . ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد الصماء ( اللامعقولة ) ، لأن العدد الأصم أو اللامعقول هو عدد لا نهائي ، فمثلاً الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهي ، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها .

ومع هذا فلهزم لم يستطيعوا في الرياضيات نفسها أن يستمروا على ذلك ، أي أنهم لم ينجحوا نهائياً في القضاء على فكرة اللامتناهي . فإنا نرى النظرية النسوية إلى فيثاغورس يمكن أن تؤدي إلى فكرة اللامتناهي أو اللامعقول في الأعداد ، فإنا إذا أخذنا مثلاً قائم الزاوية متساوي الساقين ، ثم قدرنا أن أحد ضلعي الساقين هو الوحدة فإن الوتر يساوي  $\sqrt{2}$  ، وفي هذه الحالة قد اضطررنا إلى أن نستخرج وتر هذا المثلث على أنه عدد لا مثله ، أي أنه عدد أصم . وهذا قد يدفعنا إلى القول بأن مثل هذه النظرية - إن كان حقاً قال بها فيثاغورس - قد أثبت من تأثيره بالروح الشرقية ، وكان فيثاغورس - كما سترى فيما بعد - قد خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية .

وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن اليوناني هو في النحت ، لأن النحت يمثل شيئاً ساكناً ، كما أننا لا نجد في هذا الفن فكرة للتطور لأنها فكرة توحى بالانتهائية .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية لم تستطع أن تصور الزمان والمكان على أنها لا نهائية . وكذلك الحال في الدين ، لم يكونوا يصورون الله كما تصوره المسيحية فيما بعد ، بحسبانه لا نهائياً أو هو اللانهائي ، بل كانت تمثل الألهة على صورة إنسانية ، أي على صورة نهائية ( على أساس أن الإنسانية متناهية ) .

والخاصية الثالثة التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام ، وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح ، والتي تميز عنها لفظة أبولونية . فلذا ما بحثنا الآن في المظاهر المختلفة للحياة الروحية ، نجد تأثير هذه الفكرة باستمرار في كل ناحية من نواحيها : فنجدته لولا في الرياضيات من حيث انهم - أي اليونانيون - كانوا ينظرون إلى النقطة في المختصة

تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومعنى هذا أنها في عولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كينها بإزاء الطبيعة الخارجية ، حتى إنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها عاقلة في صورتها للطبيعة الداخلية الإنسانية . فالنظرة إلى الكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين - كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فراها في الدين مثلاً تنزل الألهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الإنسان ، إلى جبل الأولب ، وهذه الألهة - كما سنرى فيما بعد - آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الإنسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الإنساني .

يبد أن هذا التحرر من الطبيعة الخارجية لم يصل إلى حد التضارب بين كلتا الطبيعتين والتزاع المستمر بين الواحدة منها ضد الأخرى : كما سيكون الحال كذلك فيما بعد عند المسيحية . وإنما كان على هذه الروح اليونانية أن تجعل ثمت عجلاً في تصوراتها للطبيعة الخارجية إلى جانب الطبيعة الإنسانية ، وفي هذا يقوم الفرق الضخم بين الروح اليونانية من جهة ، والروح المسيحية والروح الغريبة الحديثة من ناحية أخرى ، فالروح المسيحية أولاً كانت تنظر إلى الصلة بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الروح والجسم - على حد تعبيرها - نظريتها إلى شيتين متعارضين متضاربين ، وأن الخلاص هو بالفضل على أحد الطرفين وهو هنا الطبع الطرف الثاني .

كذلك الحال في الروح الغريبة الحديثة ؛ إذ نجد التضال شديداً بين كلتا الطبيعتين ، وإن كان التضال قد انتهى إلى ما انتهت إليه الروح اليونانية من الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية ، فإن الفرق بين موقف الروح اليونانية والروح الحديثة هو في أن ذلك كان صائراً طبيعياً عن الروح اليونانية ، بينما صدر عن الروح الغريبة الحديثة تيمناً للتضال الذي قلعت به ضد الروح المسيحية . وتبعاً لهذا نشاهد أن الأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية ، وسيكون لثال الأعلى للفضيلة كما هو عند أرسطو في الانسجام بين مقتضيات الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . فالأخلاق ستكون أخلاقاً طبيعية من ناحية ، روحية من ناحية أخرى .

وهذا المزيج في الطبع ظهر في كل الأخلاق

الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضمها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضمها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل بوصفه المنظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، بحسبانها موجوداً في الكون ، يعبر عنها أجل تمييز في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي *κόσμος* (كوسموس) . فلفظ الاشتقاقي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت فأصبحت دالة على الكون نفسه ، على أساس أنه تحقيق النظام في أجل صورته .

## - ٢ -

كل حضارة تنشأ بأن يقوم ثمت تبادل بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، بين الإنسان وبين الطبيعة ، بين ما يسمونه العالم الأصغر وما يسمونه العالم الأكبر ، وعلى أساس هذا التبادل بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية تكون الصورة التي تتخلها حضارة ما من الحضارات . ومن هنا فلا بد لنا ، لكي نفهم جوهر الحضارة اليونانية ونستطيع أن ننتبين الخصائص الذاتية للروح اليونانية ، أن نقول إنه لا بد لنا أن نتحدث عن العلاقة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، كما تصورتها الحضارة اليونانية .

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قرونها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تتشبعها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فإننا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمت تضارب بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل ؛ فلم تكن الصلة إنفاً بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية .

فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية على أنها كل شيء ، محاولة لإنهاء الطبيعة الداخلية إنفاً تاماً في

كما تصورها الروح الغريبة الحليّة . وذلك راجع إلى شيئين : الأول والرئيسي أنها لا يقومان إلا على أساس حيلة بالغة قوة غبية ، وهذا ينطبق على كلا الفئتين . والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللاهياتي وفكرة الصيرورة وذلك لأن الموسيقى في تمثيلها الأصلي إنما تعبر عن اللاهياتية ، لأنها لا تعبر عن هذه العلاقة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أي بوصفها شيئاً لا متناهياً .

أما في الفن التراجيدي ، فإنه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مسرح عظيمة كمسرحي سوفوكليس فإنه يلاحظ أن الصراع الذي يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بطلاني حقيقي ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس تمت مجال للصراع : « فلوذيب نيكاً » هو « أوديب في كولونا » بينما نلاحظ في التراجيديات الحديثة أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضال مسجل بين البطل ، أي بين الإنسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فلذلك لم يحدث لا وجود لها في تلك المآسي إلا بكونها في نزاع مستمر مسجل مع القدر .

وبالخلاصة أن الصورة في الفن اليوناني كانت مسلوقة للمضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التي تعبر عنه تعبيراً كاملاً . أي أنه كان تمت توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية .

وطبيعي أن نجد جميع هذه الخصائص التي ذكرناها من طبيعة الروح اليونانية في الفلسفة بوصفها الفلسفة هي المظهر الحقيقي الواضح الذي تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة : فالفلسفة هي الشعور الواضح بالروح القوية السائلة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات . والخاصة الرئيسية التي استخلصناها فيما يتصل بطبيعة الروح اليونانية هي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية ، أي إسالة كل قسم من هذين القسمين نصيبه في النظرة إلى الحياة . وهذه النزعة الموضوعية - على حد تعبير هيجل - التي تشمل الأشياء تماماً خالصاً بصرف النظر عن أن تكون غلوقة للوعي الإنساني أو للملأ ، تقول إن هذه الصفة تلعب الفلسفة اليونانية عليها إلى حد بعيد . إذ نشاهد أن الفلاسفة اليونانيين كانوا ينظرون إلى الأشياء على أنها أشياء حقيقية طالما كان العقل يؤمن

اليونانية ، حتى في المصور التي تعفرت فيها الروح اليونانية أمام الروح الشرقية المعارضة لها . فالأخلاق ، سواء عند أبقراط وعند الروافيين ، لم يكن في استعمالها أن تتحرر تماماً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الإنسانية ، بل كان لا بد لها أن تحسب حساباً لكل الطرفين .

وهذا الذي نراه في الأخلاق نراه في السياسة أيضاً . والواقع أن الأخلاق والسياسة لم يكونا مفترقين الواحد عن الآخر ، لأن اليوناني لم يتصور الطبيعة الخارجية بوصفها مجتمعاً عاماً يشمل إلى جانب شعبه شعوباً أخرى ، وإنما اقتصر على شعبه ، وجعل الصلة بينه وبين الشعب هي التي تحدد موقفه السياسي . وعلى هذا الأساس لم يكن في عصر الروح اليونانية الحقيقية تفرقة بين المدينة وبين العالم الخارجي ، وإنما حدث هذا في العصر الذي انتحلت فيه الروح اليونانية وخضعت للمؤثرات الشرقية ، وذلك عند الروافيين وعند أفلاطون .

وهذا الطابع الذي نراه في تصور اليونانيين للحياة الأخلاقية أو للسياسة يظهر بأجمل صورة في الفن اليوناني . فالفن اليوناني - كما يقول فشر - فن يجمع بين الصورة والمضمون ، ولا يستطيع أن يفرق بين ما يشعر به الفنان في داخل ذاته وبين الصورة الخارجية التي سيعرض فيها هذا الذي يشعر به . وهو لم يكن يعبر مطلقاً إلا عن الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجي يستطيع أن يحتوي بأكمله على المضمون الروحي الباطن الذي يريد أن يودعه هذه الصورة . وكان موقفه موقفاً مغلطاً تمهيدياً ، لأن الاضطراب أو موقف التلق الذي يهفه الفنان الحديث إنما هو ناشئ من عدم الانسجام بين المضمون الروحي الانفعالي أو العاطفي ، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبر عن هذا المضمون الباطن . ولهذا نرى اليونانيين لم يبرعوا إلا في الفنون التجسيمية ، أو الفنون التي يتيسر فيها الجمع والتوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية ، أو بعبارة أوضح بين الصورة والمضمون الروحي .

لذا لم يبرع اليونانيون في فئتين رئيسيتين لا يمكن مطلقاً أن يقوما إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها في مقابل أو في تضاد مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنانان هما : الموسيقى ثم الشعر التراجيدي . وما وجد عندهم من ملين الفئتين مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفئتين

هذا الموقف ، موقف من يتأمل إلى الصلة بين الذات للمدركة والموضوع للمدرك على أنها صلة تنازع ، ومن هنا يلاحظ أن الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك يكون في العلم كما وصل إليه ، وشك ديكلوت في المعرفة الإنسانية بوجه عام ، وخصوصاً كما تصورها رجال العصور الوسطى أي كما صورتها الحيلة الدينية . وهذا الشك الديكلوتي إذا شك شامل تام ، يشمل الحقيقة كلها ، ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك الإنسان إدراكاً حقيقياً واضحاً أن ثمة تفرقة بين الذات للمدركة والموضوع المدرك ، أي بين الوعي أو الطبيعة الداخلية ، وبين الوجود أو الطبيعة الخارجية .

حقاً إن أرسطو قد عني بالبحث في كل المعارف الإنسانية ، أي في كيفية تكوين المعاني والتصورات أو المفاهيم عن طريق حس من الحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التي يكون بها المدرك صحيحاً ، أي أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، ينتجها أولاً وبالذات إلى بيان الشروط التي بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .

فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كنت من بعد ووضمها في أصل صورة بلنتها . ومن أجل هذا ، أي بسبب أن الفلسفة اليونانية لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة نجدهم كثيراً ما يستنجون استنتاجات سريعة دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنجون يضمنون من اللذات ما يشاءون ، فتجارهم إذا كانت تجارب ناقصة ، ومعرضهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة للمحدثين وتمتاز الروح الحديثة بمنهجها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدركة والأشياء المدركة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقي إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلاً مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل أحياناً من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة للمحدثين . لكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة للمحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك الأشياء التي هي موضوع الإدراك .

وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ،

بذلك ؛ أي أن التفكير الفلسفي اليوناني اتجه مباشرة إلى الأشياء كما هي ، صراحة النظر ، إلى حد بعيد ، عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هي .

وهذا هو الاختلاف الضخم بين نزعة الفلسفة اليونانية ونزعة الفلسفة الحديثة . ففكرة الذاتية - بمعنى أن للذات النصيب الأكبر في تصورها للأشياء الخارجية - هذه الفكرة كانت غير موجودة لدى الفلاسفة اليونانيين ، أو على الأقل لم تكن واضحة كل الوضوح عندهم . وهذه الخاصية نفسها تقودنا إلى خاصية أخرى ، وتلك هي أنه تبعاً لما كان عليه الفلاسفة اليونانيون من عدم التفرقة بين الذات والموضوع أو بين إدراكنا للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية كما هي ؛ أي إنكار الفلز الكبير الذي للرؤي في تصور الأشياء وتصوير وجود الأشياء - نقول إنه تبعاً لذلك لم يكن الفلاسفة اليونانيون بمشكلة المعرفة بمعناها الحقيقي ، وهذا طبيعي ومفهوم ، أولاً بسبب الخاصية الرئيسية التي ذكرناها من قبل ، وهي التوفيق والانسجام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . وثانياً لأن اليونانيين لم تكن معرفتهم بعد كاملة ، بل كانت معرفة ناقصة تقوم على تجربة ضئيلة وحيحة روحية غير راقية ومجموعة من المعلومات لم تكن كافية . فلم يكن لديهم إذاً - كما سيكون لدى روح الفلسفة الحديثة من بعد - حصول ضخم من المعلومات الخاصة بالأمور العلمية . ولم يكن لديهم مناهج لاهوتي ( ديني ) مثل هذا الذي كان على الروح الحديثة من بعد أن تنف يلازمه موقفاً خاصاً . فموقف النقد بالمعنى الحقيقي لكلمة النقد - كما هو عند كنت ( أي امتحان العقل الإنساني من حيث قدرته على الإدراك وإلى أي مدى تكون هذه القدرة ) - موقف النقد هذا ، لم يكن ميسوراً إلا إذا كانت هناك من ناحية طائفة كبيرة من المعلومات العلمية ، ومن ناحية أخرى تجربة روحية خلقتها الدين . وفي كل عصر وجدت فيه هذه النزعة إلى النقد كان ذلك لإنسان بأن ثمة ثورة على العلم كما وصل ، وعلى الدين كما صور حتى ذلك الحين .

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط . ويحتج ببدأت الروح الجدلية ، روح التوير ، توير على ما وصل حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت إليهم ، وهذا الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا إذاً أن نتوقع من الفلسفة اليونانية أن تنف



الفلسفة اليونانية - بين السياسة والأخلاق . وأرسطو الذي يحاول أن يفرق بينهما بعض التفرقة لم يستطع أن يتخلص من هذا الطابع الذي استأثرت به الفلسفة اليونانية كلها - في كتابه « في السياسة » . إذ نراه يتعلق بنفس الأشياء التي توحى بالروح الفردية من جهة ، والروح الصادرة عن المجتمع من جهة أخرى . فلشاهد من هذا كله إننا أن الخاصية الرئيسية التي وجدناها متمثلة في كل مرافق الحياة الروحية في الحضارة اليونانية - وهي خاصية عدم التفرقة بين العالم الخارجي والعالم الداخلي - نجدها متمثلة أجل كثر في الفلسفة اليونانية .

- ٤ -

فلنتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة من حيث تطور كل واحدة منها . فنشاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة ، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متصلة تبعاً لتطور العصور . ولكننا نستطيع مع ذلك أن نعين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور ، مهما غلب إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود . فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط ، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية . ومع ذلك نراهم - كما قلنا من قبل - يتصورون الطبيعة الخارجية على أنها كائن حي . ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين ، الخارجية والداخلية ، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية . فلما غلب هؤلاء في هذه النزعة إلى تقسيم الطبيعة الخارجية ، تأثرت الروح اليونانية ، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوسطائية . فبدأت العنيفة تنحى إلى الطبيعة الداخلية ، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية ، وهو الطور الذي ختم بأرسطو . وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية . حقاً إن الطبيعة الداخلية كانت تستأثر بكل تفكير سقراط ، إلا أنه يلاحظ مع هذا كله أن تفكير سقراط كان يمتحي على بؤرة فلسفة في الكون ، ولو أن هذه البؤرة لم تصل إلى درجة مذهب . أما الذي كون المذهب فهو أفلاطون .

هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساغورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثلى أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتها .

لكن ، ومع هذا كله ، نلاحظ من جهة أخرى أنهم لم يكونوا يفرقون تفرقة واضحة بين تصورهم للطبيعة الخارجية على غرار الروح ، وتصورهم للروح على غرار الطبيعة الخارجية . فهم كانوا يفسرون الظواهر النفسية تفسيراً طبيعياً صرفاً ، كما أنهم كانوا يتصورون الطبيعة من ناحية أخرى بحسبانها ككائنات حي . وعلى هذا النحو نشاهد أولاً أن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا من أتباع المذهب الذي يقول بأن المادة حية - وهو ذلك المذهب الذي يؤمن بأن الطبيعة أو الكون ليس مادة فحسب بل هو مادة حية . وهذا المذهب قال به ، إلى جانب السابقين على سقراط ، أفلاطون ثم الرواقيون الذين قالوا إن الكون كائن حي ، بينما قال أفلاطون إن الكواكب حية . ومن ناحية أخرى نشاهد أن الظواهر النفسية كانت تفسر تفسيراً مادياً صرفاً ، ليس فقط عند اللادين والأيثوريين ، بل أيضاً عند كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو . فالأولون كانوا ينظرون إلى الحس مثلاً نظرة مادية صرفة على أساس أنه تقابل الذات . كذلك نلاحظ أن أفلاطون لم يكن ينظر إلى الصور على أنها أشياء ذهنية ، بل كان يتصورها باستمرار تصوراً وجودياً على أنها أشياء لها وجود خارجي ، وهذه هي النزعة إلى التجسيم التي رأيناها من قبل واضحة في الفن .

كذلك الحال في الأخلاق - وقد عرضنا لذلك من قبل - نرى الفلاسفة اليونانيين لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية . فالأخلاق واحدة : أخلاق الفرد هي أخلاق الفرد بوصفه عضواً في المجتمع ، وأخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد بوصفه أنه وحدة تضم عدة أفراد . ومن هنا لم يكن لديهم أدنى تفرقة - أو على الأقل كان ذلك في بدء

المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود ، أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لا صلة له بالذات المعرفة . فإلى جانب اعترافه بالملاحيات ، لا يريد أن يفصل هذه للملاحيات فصلاً تاماً عن الأشياء أو الذوات المقابلة في الخارج .

كذلك الحال فيما يختص بالأخلاق ، فإن الأخلاق عند أفلاطون أخلاق طبيعية ، بمعنى أنها تنمى بالصلة بين الفرد وللجموع الذي وجد فيه ، وتنتظر إلى هذه الصلة على أساس أن هذا الفرد لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس . أي أن هذه الأخلاق لا تفصل بين الأخلاق والسياسة .

ومن ناحية المذهب الطبيعي ، نجد أن أفلاطون لم يصل إلى تصورات العصر الحديث فيما يتصل بالطبيعة الخارجية . فلم ينظر إلى الطبيعة الخارجية على أنها آلة لا حياة فيها ، وإنما خاضعة لقوانين آلية صرفة ؛ بل نظر إلى هذه الطبيعة كما نظر إليها الفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط بوصفها شاملة للحياة ، أي على أساس أن الروح أو النفس تشيع في الطبيعة . ولذا يلاحظ أن أفلاطون قد قال إن هناك نفساً كلية هي نفس العالم ، وأن الكواكب أجسام حية ، ولها نفوس خاصة بها ؛ فالطبيعة إذن روحية وملكية في آن واحد . وعلى هذا الأساس لا نستطيع مطلقاً إلا أن نفرق تفرقة كبيرة بين الطبيعة كما تصورها أفلاطون ، والطبيعة كما تصورها العصر الحديث .

حقاً إننا نلاحظ أن هناك شيئاً من التشابه يمكن أن يستخلص كتشابه ثنائية للمذهب الأفلاطوني . لكن الواقع هو أن التعارض بين الروح وبين المادة لا يظهر ظهوراً جلياً ، أولاً يبلغ حد التعارض والتناقض . كما يلاحظ أيضاً أن أفلاطون ، في مثل هذه الأحوال ، لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالمناصر الشرقية التي تأثر بها خصوصاً عن طريق تأثير بالنيشغورين .

والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهب في البحث وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث . على الرغم من هذا كله ، فإن أرسطو كان يونانياً ، أي أنه لم

يأتي بعد هذا مذهباً أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما عمل صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيها نجد الطابع الأساسي للروح اليونانية قد تجلّى بأجل مظهره . وعلى الرغم مما هنالك من قرب كبير بين ظاهري هذين للمذهبين وبين طابع الفلسفة الحديثة ، فإن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلمسه في شيء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالا بوجود فوق حسي ، ومع أنها قد قالا بأن هذا الوجود اللاحسي أغل وأسمى من الوجود الحسي ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الآخر فوق الطبيعة والحس ، ومع أنها انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أي إلى جمل الذاتية الأساس في هذا كله . نقول إنه على الرغم من هذا كله نشاهد أنها لم يميلوا للمذهب الروحي مضاداً للمذهب المادي ، وإنما لم يضعوا نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا المذهبين .

فلنأخذ أولاً أفلاطون . فلماذا كان أفلاطون قد قال بـ **الصور** والحقائق الأبدية فإن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أم ذهن الإنسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم يته إلى القول بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا على أساس أن ثمت ذاتاً تضمه وتفترضه ؛ ففكرة الذاتية كما هي عند كنت أو عند فشته . على أساس أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تمثل وتصور كما يقول ليبس . هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ، بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور وعلى هذا فيجب ألا تفسر الصور الأفلاطونية كما حاول الآخرون أن يفسروها . إذ قال البعض وبخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون الحديثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبهم في ذلك آباء الكتيبة وبعض رجال العصر الحديث مثل أبلت ولوتسلافسكي . كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور على أنها في عقل الإنسان ؛ والذي يمثل هذا الاتجاه هو مدرسة ملر يورج ، وأشهر رجالها **يرزمن كوهن** و**باول ناتروب** . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية على أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا أن أفلاطون في كلامه عن نظرية

هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقين كانوا يصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان للثقل الأعل في الأخلاق لديهم هو الحيلة بمقتضى الطبيعة ، وهذه هي القاعدة الرئيسية التي تلخص مذهبهم . فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ، بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ أن الرواقين كانوا يعدلون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم « *پنثيا* » *πνθία* . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً أي لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد أن الرواقين كانوا يقولون إن النفس المذكرة هي نار ، ومعنى هذا أن الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار . وعلى هذا لم يكن ثمت انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأي الرواقين .

أما الأبيقوريون ، فعل الرغم من مذهبهم الصرفة ، فإن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم كانت نتيجة روحية . فإلى جانب قولهم إن الأصل هو الذرات الفردية ، وإن الأصل في المعرفة هو اتصال الذرات وإن السكون نشأ عن اجتماع الذرات ، وإن الدين ليس غير وهم ، وإن الأخلاق يجب أن تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة - إلى جانب هذا كله ، جعلوا ثمت مكاناً ومجالاً للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم مدينين تقريباً ، لم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادي . لكنهم في الطبيعة اضطروا إلى القول بمنصر روجيه هو ذلك المثل *clinamen* الموجود في طبيعة الذرات ، والذي يجعل بعضها يتحد ببعض . فإن هذا المثل هو عنصر نزوع ، أي أنه عنصر روجيه . ثم يلاحظ في الأخلاق أن النتائج الأخيرة الأبيقورية تكاد أن تكون روحية صرفة : فالثقل الأعل ، وهو الأتركسيا ، يكاد يكون مقارباً للمفضيلة العليا عند أرسطو ، فضيلة التأمل والتعقل .

إذا ما انتقلنا من الأبيقورية إلى الشكوك نرى الشك اليوناني لم يكن كالشك الحديث الذي يمثله خصوصاً هيوم ، فالشك الحديث يختلف تمام الاختلاف عن الشك اليوناني القديم . وذلك لأن الشك القديم يمتاز بالهدوء الصادر عن الجهل الصرف ، بينما يمتاز الشك الحديث بالقلق الصادر عن الإنكار من ناحية ، والرغبة الملحة في التوكيد من ناحية أخرى . فالشك الحديث رجيل متردد بين ضرورة إنكار المعرفة

بتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أنه لم يشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مفارقة للهول ، إنما تصور الاثنين مرتبطتين ببعضها بعضاً في الوجود ارتباطاً لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقة إلا في الذهن فحسب ، ومن هنا يتبين أنه ليس ثمت تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الهول التي هي الجانب المادي . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهد يقول داتياً إن الكل لا يوجد له إلا في الذهن ، والوجود الحقيقي هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسي واللاحي .

كذلك في الأخلاق . فعل الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، فإنه كما لا حقا من قيل : لم يجعل الفصل تاماً بين الاثنين : فالأخلاق الأرسطوطالية مبسطة بصيغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوئ .

كذلك الحال أيضاً في الطبيعة عند أرسطو . فإنه يقول إن المادة أو الهول تصير إلى الصورة ، أي أن في الهول نزوح نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن في الهول نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوح هو شيء روجيه . ولهذا أيضاً نرى أرسطو في نظريته في الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً إن للكواكب عقولاً . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة المأثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

إذا ما انتقلنا من هذا العصر الثاني من عصور الفلسفة اليونانية - وهو العصر الذي ابتدأ من سقراط أو السوفسطائيين وانتهى بأرسطو - إلى العصر التالي والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد في الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال بالطن ومؤثرات خارجية كانت تقتضي على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبين خصائص الروح اليونانية في المذاهب التي ظهرت إبان ذلك العصر .

فبعد الرواقين أولاً - ولو أنهم كانوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة كي يقتصروا على الذات - يلاحظ أن

كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولئن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصور الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هوة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تديرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت بطريقة مباشرة حيناً ، وغير مباشرة حيناً آخر ، غلصة لنقطة ابتدائها وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .

### عصور الفلسفة اليونانية

- ١ -

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فكر . هو حياة بوصفه شيئاً حيّاً أنس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة ؛ وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حيّاها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذا ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يعجزها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تاريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضي التطور ، ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء ملهي آلي . ومن هنا اختلف الناس في تصورههم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورههم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقدر الذي نعيشه في الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذا بين الزمان الآلي والزمان الحيوي - إن صح هذا التعبير - ، والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أي أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن تطيع بطابع التفكير ، الذي هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ، أي من النظرة الآلية إلى التاريخ ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه لا بد لنا من الاتجاه إلى هذه النظرة الثنائية كي يسهل الفهم ، والفهم لا يتم إلا في هذا الوضع المبسط

وبين ضرورة تأكيد المعرفة ، بينما نجد الشك اليوناني بحسب أن الشك صادر عن شيء طبيعي ، هو قصور طبعنا عن المعرفة . وهذا القصور الطبيعي ليس علينا إلا أن نتقبله كما هو ، غير عاولين الثورة على هذه الطبيعة . فإذا كان الشك الحديث يمتاز بالقلق ، فإن الشك القديم يمتاز بالهدوء ، لأنه صادر عن طبيعة الأشياء ذاتها ، بينما الشك الأول صادر عن الطبيعة من جهة ، والثورة على الطبيعة من جهة أخرى .

وأخيراً نصل إلى الأفلاطونية المحدثة . وهنا - وعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة قد توارت فيها الروح اليونانية إلى حد كبير - فإننا نستطيع أن نلمح أثر هذه الروح في هذا الملعب . يشاهد هذا أولاً في الصراع الذي قام به الأفلاطونيون المحدثون ضد الدين المسيحي ، بسبب أن الدين الأخير يفرق تفرقة تامة بين الروح وبين المادة ، ويعمل ثمت تملزساً مطلقاً بين الاثنين ، وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي - في نظرهم نحو الطبيعة . ونحن نشاهد أن أيرقليس وفورفوريوس قد قلما بحملة عنيفة على الدين المسيحي في نظرتهم إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثني . والنزاع بين الروح وبين المادة عند افلاطون ليس نزاعاً كبيراً ؛ بل إن ثمت صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض الأولى رفضاً تاماً .

والخلاصة هي أنه إذا كانت روح العصور الوسطى أو الروح المسيحية قد فرت تفرقة تامة بين الجسم والروح ، بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، وإذا كانت العصور الحديثة قد حاولت أن ترجع إلى إثبات وحدة بين الاثنين ، مع الاعتراف أيضاً بأن كلا العالمين متفرق عن الآخر متميز ، فإن الروح اليونانية قد نظرت من أول الأمر إلى الصلة بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقة فيها . ومن هنا كان الاختلاف بين نظرة الروح القديمة ونظرة روح الفلسفة الحديثة .

فلئن كان كل منها قد خالو الوحدة ، فإن نقطة البدء قد جعلت النظر إلى هذه الوحدة أو إلى الصلة بين كلا العالمين ، عاملاً في اختلاف طبيعة هذه الوحدة . فنقطة البدء في الفلسفة اليونانية أو الروح اليونانية - كما قلنا - هي النظر إليها على أنها وحدة لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة على أنها توفيق بين

بدلوا بتضمين الفلسفة اليونانية على أساس فكرة الجنسية . فالإيونانيون ينقسمون إلى فرعين هما : الأيونيون والدوريون أما الأيونيون فيمتازون - على حسب رأي هؤلاء - بالواقعية ، بينما الدوريون يمتازون بالثالية . وعلى أساس هذا قسم الأولون أدوار الفلسفة اليونانية إلى ثلاثة : فهناك العصر الأيوني ، ثم العصر الدوري ثم العصر الحليطي بين الاثنين وهو العصر الأتيكي . كذلك قال برانس إن تطور الفلسفة اليونانية قد تم بوجود العنصرين معاً . ففي العصر الأول نجد من ناحية ، المدرسة الأيونية وهرقليطس وهؤلاء أيونيون ، وفي الجانب الآخر نجد برتميدس وفيثاغوس ، وهؤلاء دوريون . وكان الاتجاه السائد النظر في الطبيعة الخارجية .

وفي العصر الثاني كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديوقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أناقزوقليس ونيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهكذا تكون العصر الثالث والآخر ، ويستتبعه من سقوط ويستهي بانتهاة الفلسفة اليونانية .

ويرد تسار على هؤلاء ، فيقول إن الفلسفة في العصر الأول لم تكن أيونية خالصة كما لاحظ برانس بحق ، ولكن هذا الأخير يخطئ أيضاً حينما يصور ديوجانس وديوقريطس وأنكساغورس على أنهم قد حاولوا إيجاد الروح الكلية ( المطلق ) ، لأن أنكساغورس ، وكذلك زميله ، كان بحثه متجهاً كالأولين تماماً ، أي أصحاب العصر الأول ، إلى الطبيعة الخارجية وحدها ، ولستنا نستطيع أن نتبين فرقا كبيراً بين فلاسفة الدور الأول ، وفلاسفة هذا العصر الثاني ، بل إن النظرة في الاتجاه واحدة .

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .

ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فلابد كبير بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمت اتجاه واحد طوال هذا العصر

الأي . ومعنى هذا كله أنه لا بد من أن نطبع تاريخ أي شيء ، سواء أكان تاريخاً روحياً أم تاريخ حوالت ، بهذا الطابع العام للتفكير وهو طابع الآلية . فالتاريخ - على حد تعبير كروتشه - فيه طابع الفكر من حيث إن الفكر يشتمل على عصور وفترات . وعلى هذا فلن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من فكرة تقسيم التاريخ إلى فترات وعصور . والتقص الذي يحدث من هذه النظرة إلى التاريخ نستطيع أن نتلافه ، إلى حد بعيد ، لو نظرنا إلى الزمان بحسبانه زمناً حيوياً ، ومعنى هذا أننا في تقسيمنا فترة ما إلى عصور ، أو حضارة ما من الحضارات إلى أدوار ، أو حركة روحية إلى أطوار ، يجب أن يكون مبدأ التقسيم ، ليس هو التقسيم الخارجي للسنوات ، وإنما التقسيم الباطن للمضمون الروحي لهذه الحركة الروحية فنقسم الحركة الروحية التي ندرسها إلى اتجاهات ، ونجدد الصلة بين الاتجاه والاتجاه من ناحية المضمون الروحي الخاص بكل اتجاه . وإذا وجدنا أن المضمون الروحي قد انتهى وبدأ يتكون مضمون روحي جديد ( هو اتجاه جديد ) ، فمعنى هذا أنه قد بدأ طور جديد . وقد يكون الانتقال بين الطور والطور واضحاً على شكل ثورة يكون فيها قلب للنظرة السائدة في الاتجاه السابق ، من أجل إيجاد نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التي سادت الطور السابق .

إذاً بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التي يكون فيها انتقال مفاجيء أو شبه مفاجيء من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينما يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان - وبخاصة أشتينجر - الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وستحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به عصر السوفسطائية .

فيجب علينا إذاً أن نقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى أدوار . فما هي هذه الأدوار ؟ لن نجيب عن هذا السؤال إجابتنا الخاصة ، إلا بعد أن نعرض الإجابات التي سألها المؤرخون السابقون لفلسفة اليونانية .

- ٢ -

الراي السائد في القرن التاسع عشر هو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بطاليس ، ويبدأ بعد ذلك الاختلاف في تحديد الأدوار . فنجد أولاً آست ووكينسر ، وبرانسي ، قد

إلى السوفسطائية على أنها حركة انتهاء ، لا حركة ابتداء . وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصار السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة . أما القسم الثالث فيسكون حيثند القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو . وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ثم بدأت هذه الفكرة المطلقة تتحلل على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

### - ٣ -

يبد أن اتسلا لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم . فيقول أولاً إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطور العصر الأول لا يتناسب مطلقاً مع قصر كل من العصرين الآخرين ، ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، فإنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماماً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصرأ جديداً للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقاييس الذي اتخذه من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصرأ جديداً إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحدثت معله وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي اتسلا ليست بدءاً لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للفضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا عما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجهأ بكملة إلى الطبيعة الخارجية فحسب . ولكنهم نظروا إلى الذات لا على أنها الإنسان أي لا بصيغتها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الإنسان على أنه هذا الإنسان أو ذاك ، أي لا ينظروا إلى الإنسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهني هو الوجود الجديدي بالبحث أو هو الوجود الحقيقي ، كما سيقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهأ ، فلا يمكن إذن أن نبدأ بها عصرأ جديداً .

ورأي اتسلا في هذا مخالف للبحوث التي كتبت من بعده وفي أيامه أيضاً بل وقبله ، والتي انتهت إلى القول بأن

الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأننا سنرى أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل بين الفلسفة المبثثة بسقراط والمتجهة بأرسطو ، وبين الفلسفة التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فقدم التناسب هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا نجده كذلك في نظرة هيجل الذي رأى أن الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛ وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيجل عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ، فيجعل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول ويتبعه من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو ، ثم يبدأ العصر الثاني ابتداء من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي الرواقية والأبيقورية والشكك سواء منهم القدماء والمحدثون ، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية الحديثة . والأساس في هذا التقسيم هو منتج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية . فإنه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أصل درجة من درجات تحقيقها عند أرسطو . وبعد أرسطو بدأت الوحدة تتحلل إلى شيئين متعارضين : إلى موضوع ، ونقيض موضوع . فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية ، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب الشكك الذي هو نقض لكل توكيد . وتبدأ لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع ، ثم إلى مركب موضوع ، كان لا بد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع ، وموضوع ، أن تمت وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع ، وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً . فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد ، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية الحديثة .

ولهذا لا بد أن نقسم التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس . ومع هذا فستطيع أن نجعل ثمت تقاسيم في داخل العصر الأول ، فنقسمه حيثند إلى قسمين أو ثلاثة أقسام . وهنا ينظر هيجل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية ، بدلا عما كان يفعله المؤرخون الأسبقون الذين كانوا ينظرون

التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها أو المشابهة لهذه الصور. وعلى العكس من هذا يقول أرسطو: إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها. ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية وأن للماهية هي الوجود الحقيقي، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي، وإنما كل وجودها بالقوة، أما الصور فوجودها بالفعل باستمرار.

فمن هذا كله نشاهد أن تمت تياراً واحداً قد ساد هذا الفكر الجديد. وعلى هذا فإنه لا يمكن السوفسطائيون قد بدأوا هذا الاتجاه، فإن نقطة البدء ستكون إذن سقراط. وبعد هذا يتبين علينا أن نحدد نقطة الانتهاء. وهنا نتخذ نفس المعيار الذي اتفقنا من قبل وهو استمرار التيار. فإذا اتفقنا هذا المعيار، وجدنا أنه بعد أرسطو وقف هذا التيار وقوفاً يكاد يكون تاماً: فللدارس التي تلت أرسطو قد اتجهت نحو الذات اتجهاً جديداً تاماً، ولم تعد تمنى مطلقاً الوجود لها كائن، سواء أكان ذلك الوجود الذهني أم الوجود الخارجي، وإنما اتجهت إلى العمل وإلى كل ما يفيد. فبينما كان الفكر والنظر هما الأساس في الحياة وفي الوجود بالنسبة إلى أصحاب التيار الثاني، نجد أن أصحاب التيار الجديد ينظرون إلى الفكر من ناحية قيمته العملية فحسب، أي أن الفكر ثابتي بالنسبة إلى العمل. ولهذا لم يوجهوا أدنى عناية إلى البحث في الطبيعة الخارجية وإلى البحث فيها وراء الطبيعة، وكل ما عملوه في هذا الباب هو أنهم اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي بنشدها. فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية: فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذري، والروائيون يأخذون من هرقليطس: ولو أن هؤلاء الآخرين قد عنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات، فإن هذا لم يكن مطلقاً يقصد لذاته، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي: «عش بمقتضى الطبيعة»، وكل ما يعني الإنسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة. فعل الإنسان أن يعرف على هذا الأساس - أن في العالم روحاً كلية واحدة، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقاً عليية.

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعينهم من البحث فيها إلا أن يطمئنا على أنفسهم، وعلى هذا الأساس اتخذ أبيقورس المذهب الحسي الذري في تصوره للطبيعة الخارجية، وإذا كان الروائيون قد عنوا بالأبحاث الدينية، فلم تكن تلك

السوفسطائية يجب أن تمتد عصراً جديداً. وذلك لأن السوفسطائية هي، كما يسمونها، نزعة التنوير عند اليونان؛ وليست حركة سلبية كما ظن اتسلر، وإنما هي ثورة ناتجة عن شعور قوي برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود. فمن قبل اتسلر أشار إلى هذه النزعة هيكل وأست ومن بعده أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معان جوميرتس. وتوالت الأبحاث بعد هذا وكلها تسير في هذا الاتجاه فتراها خصوصاً عند ويجر في كتابه عن التربية أو الثقافة «بيدا». وأخيراً جاء في عام ١٩٣٨ جوزيه ستينا في كتابه «نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية» فرد للسوفسطائية كل اعتبارها، ونظر إليها على أنها النزعة الحقيقية للفكر اليوناني وعدّها تماثل كل نزعة تنوير وجعلت في الحضارات الأخرى، وبخاصة في الحضارة الغربية في القرن الثامن عشر.

وعلى كل حال، فإن رأي اتسلر هو كما عرضته. ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني، بالسوفسطائية، بل يبدأه بسقراط، ويرى أن التيار الجديد الذي سرى في الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية للموجودات الحقيقية، فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الذات لنفسها وهي معرفة للمركبات أو التصورات. ولا بد أن يتجه الإنسان - لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية - بل إلى تحليل متركباتنا الماثلة لهذه الموضوعات الخارجية. فلزم له بل إن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات. والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوي لدى سقراط، فهو لم يكن أدنى عناية بالطبيعة، بل وجهه كل همه نحو الإنسان ولو أنه لم يتقدم كثيراً بالبحث في للمركبات، فإنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد.

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون، فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وقال إن ما علمه من وجود ليس وجوداً حقيقياً. فالصور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود. وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء. وإنما كان قد حمل على الأفلاطونية، فإن حملته هذه لا تخرجه عن التيار الجديد. فعد أرسطو أيضاً الصورة هي الوجود الحقيقي. وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة: هل توجد مقارنة للمادة أو لا توجد كذلك؟ فأفلاطون يفرق تمام

كذلك الحال بالنسبة إلى الكليين . فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجي فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون من أسسها النظرية بينما لم يَمُنْ الكليون بشيء غير تغير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداعل بشيء .

ثم يلاحظ إلى جانب هذا أن هذه التيارات التي كانت موجودة إبان عصر السوفسطائية وعصر سقراط كانت ضئيلة القيمة لم تؤثر تأثيراً حقيقياً في حياة اليونان ، لأن التيار الأكبر الذي أتى إبان ذلك الحين ، وهو تيار سقراط وأفلاطون وأرسطو ، قد قضى تقريباً على هذا التيار الضئيل . وكان لا بد من مرور هذا الدور الثاني لكي يأخذ هذا التيار الضئيل سَـتَـه وكل مدى تطوره .

فمن هذا كله يتبين أنه لا بد من الوقوف عند أرسطو فيما يتصل بالدور الثاني وأنه بعد أرسطو لا بد أن يبدأ دور جديد من أدوار الفلسفة اليونانية . وهذا الدور الجديد يمكن أن يقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكك ، والثاني يشمل نزعة التلبيق ثم الرواقية الرومانية والشكك للتأخرين ثم المبكرين من أشباع الفلسفة الأفلاطونية للمحنة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية المحمّدة .

وهذه التفرقة في داخل هذا الدور الأخير لها مزية كما أن لها عيباً ، فلها تلك الزية وهي أنه إذا قسمنا تاريخ الفلسفة اليونانية على هذا النحو وجدنا أن المنصور متقاربة من الناحية التاريخية في طولها ، لكنها من ناحية أخرى غير متناسبة تماماً من ناحية المضمون الفلسفي . بل إن هذا العصر بأكمله ، ويشمل قرابة تسعة قرون ، لا يساوي في إنتاجه الفلسفي قرناً واحداً من قرن أفلاطون وأرسطو . والعلّة في هذه التفرقة هي أن تمت تياراً واحداً يسود هذا الدور بأكمله ولا محل للتفرقة بين هذه الأقسام المختلفة على أساس من اختلاف التيار في كل قسم عنه في القسم الآخر . فإذا كنا نريد أن نظل غلصين للقاعدة الأساسية التي اعتمدنا عليها في تقسيمنا لتاريخ الفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس التيارات ، كان علينا أن نجعل هذا الدور الأخير دوراً واحداً هو الدور الثالث والأخير من أدوار الفلسفة اليونانية .

العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل إلى الأملتان إلى عدم غضب الآلهة ، وإلى أن الآلهة لا يمحشون شيئاً مضراً بالإنسان ! وكذلك الحال في نظرة أبيقورس إلى الدين ، وكان طليعياً من أجل هذا أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي ، ومع هذا فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طليعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن الفرد قد انطوى على نفسه فلم يعد يصته من الجماعة شيء ، وأصبح تمت فصل تام بين أخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، وبدأ نزاع جديد ، إذ هنا بدأت لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن تتعرض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نعلمها قبل أن نتقل إلى تحديد اتهام هذا العصر . ذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن تمت شيئاً قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجلت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فليفايرون يناظرون في شكهم الشكك اليونانيين ، والكليون يناظرون الرواقيين ، والقورينائيون يناظرون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس : فالشكك الميغاري يختلف أشد الاختلاف عن الشكك كما تمت الأكاديمية . فإن الشك الميغاري يقوم على صعوبة في التفكير ، بينما يقوم شك الشكك على انحلال وضغط تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهي إذا مختلفان .

كذلك الحال في النزعة الحسية اللذنية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التي يتشدها أرسطو للذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ؛ بينما اللذة التي يصير إليها أبيقورس للذة سلبية خالصة معناه الخلو من الألم : فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً في سريره ، ليس من شيء يعكر عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي يتشد التنوير والتعلم في اللذة ، ويشد الألم ، لأن اللذة لا تترك بدونه . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائي مختلفة جد الاختلاف من اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون



### دخلة أيضاً في التيار الثالث .

لكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعده قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلوها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصص ، وهو « أفلوطين » - أكبر فيلسوف فيها وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً إنيغ في كتابه « فلسفة أفلوطين » الذي ظهر في جزئين عام ١٩١٨ ثم نُقِيت في كتابه « أفلوطين » ( سنة ١٩١٩ ) ثم مورسلي في كتابه عن أفلوطين ( ١٩٢٧ ) ثم برييه في كتابه « فلسفة أفلوطين » ( عام ١٩٢٨ ) . كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلميذ الثاني والأكبر وهو أبقركس ، خصوصاً عند الإيطاليين .

والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند اتسار هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية . الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدي : هو طبيعي ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحي والمادي ؛ وهو توكيدي ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الإنسانية - ما دلت نتيجته إلى الموضوع - صحيحة ، ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها ويطاها . وسينتج شملت الروح اليونانية - على يد السوفسطائيين - بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالحس متغير ، وثيقاً لهذا لا نستطيع أن نتق وثوقاً تماماً بالمعرفة الإنسانية كما هي ، بل لا بد من إقامة القواعد والبحث في المفاهيم والأشياء الفنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصّل للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالتجرب في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقل الذي يقوم على الديالكتيك ؛ ثم تمت بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فنبشأ الطبيعة والأخلاق . وبات أرسطو فيصمّل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول إن الصورة كمال الأشياء ؛ ويقم على هذا الأساس مذهاً شاملاً في الفلسفة والعلم .

ثم يقف هذا الاتجاه وبات اتجاه جديد هو منغلاذ في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون ، لأن هذين قد قالا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي ، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي ، ومعنى هذا أيضاً أن

لكن هذا يحتاج إلى شيء من البيان ، لأنه ليس من المسلم به بين الجميع أن الأفلاطونية المحدثة تشبه في مضمونها واتجاهها الرواقية والأبيقورية والمذاهب التي كانت سائدة أثناء ذلك الدور . فلكي تأخذ بهذا الرأي الذي ارتأيناه ، لا بد أن نبين أن التيار واحد ، إن في الرواقية والأبيقورية ( أو في إحداها على الأقل ) أو في الأفلاطونية المحدثة ، فنقول إن الأفلاطونية المحدثة لم توجه عندها مطلقاً إلى الطبيعة ولم تحاول بحثها ؛ وكل ما هنالك من مباحث طبيعية - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - عشية ومتشابهة تماماً مع الطبيعة عند الرواقية . والأخلاق في الأفلاطونية المحدثة هي بعينها الأخلاق في الرواقية ، بل إن علم ما بعد الطبيعة نفسه - في رأي اتسار - عند الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين . فالصور عند الأفلوطينيين هو بعينه العقل عند الرواقيين . وكل ما هنالك من فرق هو أنه وإن كان كلا للمعنيين يقول بوحدة الوجود ، فإن وحدة الوجود عند الرواقيين باطنية عينية ، بينما هي عند الأفلاطونيين للمحدثين صورية أو عالية ، إن صح للجميع بين وحدة الوجود والعلم ؛ لأن هذا الصور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون ، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن طريق الوجود وعلى هذا فالأفلاطونية المحدثة حتى في هذا الجزء الذي يركز الأهمية الكبرى لها - متفقة مع الرواقية ، أي مع مدرسة من المدارس السائدة في ذلك العصر الثالث . ثم يلاحظ أن الملوها ليس علواً كاملاً ، وإلا فإذن ذلك سيكون عروياً تماماً على الروح اليونانية وعلى روح فلسفة هذا الدور الثالث ، وإما اضطرت الأفلاطونية للمحدثين إلى القول بالعلم تحت تأثير التطور الجديد الذي أعلمه مجرى الفلسفة اليونانية على يد الشكك . فالشكك قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستجج الأفلاطونيين المحدثون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً ، فهو على على الوجود . ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعلم فهذا لبدا العالي على الكون إنذا هو الله . لكن إنذا فصل فصللاً تماماً بين هذا المبدأ العالي وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إنذا من شيء من التوفيق بين هذا العلم وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكتشف والوجود .

فهذه الأسباب كلها يرى اتسار أن الأفلاطونية للمحدثين

المضمرات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للمصور الروحية .

يرى أشتينجلر أن المصور الروحية متوافقة ، بمعنى أن لكل عصر من العصور في حضارة معينة عصرها مماثلاً له في حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس تنقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، علماً في الأصل أربعة ، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فتلاحظ أنه في ربيع الحضارة تنشأ أولاً النظرة إلى الوجود المستقلة من إدراك جديد ش ، وهذا قد ظهر في الفلسفة اليونانية عند هوميروس . وعلى هذا النظرة الميتافيزيقية التصوفية ، وهذه قد ظهرت عند هزويود . ثم يأتي صيف الحضارة فيكون أولاً الإصلاح ، وهو ثورة عصرية ( أي متعلقة بالأجناس ) ، وهذا يمثل في الفلسفة اليونانية الأورفيون ؛ وعلى ذلك النظرة الفلسفية المحالصة إلى الكون ، وهذه يمثلها الفلاسفة السابقون على سقراط في كل من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، وثلاثاً تأتي النظرة إلى الرياضة وإلى المبدأ بوصفه اقتروماً ، أي بمعنى أن المبدأ هو أصل الوجود ؛ وهذه النزعة يمثلها الفيتاغوريون ابتداء من سنة ٤٥٠ ق. م . وثلاثاً رابعاً روح الزهد الديني ، وقد وجد ذلك خصوصاً عند الفيتاغوريين ، ابتداء من سنة ٤٥٠ ق. م . وهذا ينتهي دور الحضارة .

ويتلو دور المدنية أي الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هي نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، وقد الحفل هو الأساس في الوجود والحكم الأكبر الذي يرجع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أرخوطاس وأفلاطون ، وفي هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية ، ثم يأتي بعد ذلك تكون للمذاهب الفلسفية الشاذة ، وهي مذاهب مثالية نظرية متطرفة متصلة بنظرية المعرفة . ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وهذا ينتهي دور الخريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء ، وهنا نجد أن النظرة السائدة هي المثالية بالأخلاق والناحية العملية ، ثم عبادة العلم والاتجاه التحليلاً كلياً نحو الواقع العملي . ويمثل هذه النزعة

الكمال هو في الذات ، وأن الموضوع ليس شيئاً من شأنه أن يكمل الذات . فالنتيجة إذاً أن يتكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائياً عن الموضوعات الخارجية ، ومن هنا كان الدور الثالث .

ونستطيع أن نلخص هذا كله بعبارة أوجز فنقول إن الذات كانت هي والموضوع في الدور الأول مخططين لا تفرقة بين الواحد والآخر . وفي الدور الثاني تحللت الذات من الموضوع بعض الشيء ، وانتهت إلى الوجود الحقيقي هو وجود أعلى من الذات ومن الموضوع معاً . وجاء الدور الثالث ففرق أكثر وأكثر بين الموضوع وبين الذات ، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً ، مكتفية بنفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى اضطرت هذه الفلسفة إلى وضع ( افتراض ) وجود عال هو الوجود الحقيقي . فهناك الذات منحصرة في نفسها ، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات ؛ فنشأ عن هذا تناقض ، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي ؛ وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فتلاًها .

#### - ٤ -

على هذا النحو الذي بيناه قسم اتسار لتاريخ الفلسفة اليونانية إلى عصور . ويلاحظ في هذا التقسيم أنه متأثر بالمنهج الفيلولوجي إلى حد كبير ، لأنه يرجع في غالب الظن إلى الوثائق التي اعتمد عليها في كتابته لتاريخ الفلسفة اليونانية ، ولم تكن بعد قد ظهرت النزعات الجديدة للضافة للنزعة التاريخية من جهة ، والنزعة الخاصة لتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده في تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . لكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواح أخرى . فمثلاً نجد تقسيم جوميرتس يختلف عن تقسيم اتسار في أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية بوصفها نزعة التنوير الرئيسية في الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الإنسانية الجديدة وهي النزعة التي أسسها ثرنريجر وسار عليها كتاب مجلة و الحضارة القديمة و Die Antike التي يشرف عليها . ولكن أهم رأي أو نظرة قد أثرت في تصور تأريخ الفلسفة - ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن - فتلك هي نظرة أوزفلد اشتينجلر . وقد عرضنا من قبل لنظرية اشتينجلر في

وبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت ، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس . فالمعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم للتأخرين من الشكاك والموقفين والمفكرين والمثابرين .

وهنا لا بد أن ينتهي هذا المعصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد . بخلاف ما يقوله اشينجلر - لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية المحدثة في داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثة مختلفة في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ، لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل ، فالميتافيزيقا تبلغ أوجها في هذا الدور الأخير الذي ينظر ما نريد أن نسميه باسم دور التناعي ، وفيه يعود الإنسان من جليده إلى أصل الوجود لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده هذا المعنى يؤسس نظرة شاملة كاملة في ملحة الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصرًا رابعًا مستقلاً بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثة .

### خصائص الفلسفة اليونانية

#### في المعصر الأول

- ١ -

اعتاد المؤرخون الأقدمون أن يقسموا هذا المعصر الأول تقسيماً يقوم إما على أساس الأجناس ، وإما على أساس الروح العامة التي انطبعت بها للمذاهب الفلسفية التي نشأت إبان ذلك المعصر . فمن الناحية الأولى قُسمت الفلسفة في المعصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية إلى فلسفة أيونية ، وفلسفة دورية ، ومن الناحية الثانية قُسمت إلى : فلسفة طبيعية ، وفلسفة أخلاقية ، وفلسفة ديكالكتيكية ، تبعاً للمذاهب الرئيسية التي ظهرت في ذلك المعصر . فالفلسفة الأيونية فلسفة طبيعية ، والفلسفة الفيثاغورية فلسفة أخلاقية ، والفلسفة الإيلية فلسفة ديكالكتيكية .

فلننظر الآن في هذه التقسيمات ، ولنبدأ أولاً بالتقسيم الأخير .

لكن لا يفوتنا قبل أن نذكر هذا التقسيم أن نشير إلى تقسيم آخر أهم من هذين التقسيمين ، هو تقسيم الفلسفة في ذلك المعصر إلى فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية .

المعصر الماثني وخصوصاً أبيقور وزينون الرواقى . ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكويناً كاملاً ، وذلك على يد إقليدس . وأخيراً النزعة العامة ، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأكمله ، ولا تكون محصورة في الحضارة التي نشأت فيها . ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة بوصفها مهنة وبوصفها مجاً للمعلومات ، ويمثل ذلك الشكاك المتأخرون ثم الأكاديمية في عصرها الأخير ، ثم أصحاب نزعة التوفيق والتلفيق . وهنا يلاحظ أن اشينجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم الحضارة اليونانية ، بل يدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة الحربية أو الحضارة السحرية .

فلذا أردنا الآن أن نكون راءياً عاماً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فلما نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشينجلر . وحل هذا تلخيص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي :

لا بد لنا أولاً أن نربط بالتفكير الديني عند هوميروس وعند هزود نشأة الفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموها الأولى من الدين . فإن المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين ، ولو أن ولادته هذه من أجل أن تكون ضد الدين . فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعني بيان النظرة الكونية كما وجدت عند هوميروس وعند هزود ، ثم بالمقولات الدينية ، وهي هنا عند اليونان مقولة العدالة ثم مقولة الخطيئة وبعد هذا تبدأ الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فيبدأ المعصر الأول من القرن السادس ، وينتهي بلكساغورس ، لأنه لا بد من أن نجعل من النزعة السوفسطائية - إن لم يكن دوراً خاصاً قائماً بذاته - فعل الأقل بدءاً لروح جديدة ، لأن عصرهم عصر انتقال ، هو عصر الانتقال من صور الحضارة إلى دور المدنية ، وهو المعصر المسمى في تاريخ الحضارات باسم عصر التنوير . وسقراط لا يفتقر مطلقاً عن السوفسطائيين في هذا الصدد ، فلا بد إذن أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين .

فلما أن نجعل هؤلاء عصرًا مستقلاً بذاته ، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المثنية . ويبدأ المعصر الجديد حينئذ إما بأفلاطون وأراسطو وينتهي بهذا الأخير . وذلك لأن حريف الحضارة ينتهي به المذهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة .

الصور يختلف اختلافاً كلياً عن وجود الموجود عند الإيليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين عالين عند أفلاطون : العالم المادي والعالم للمادي . أما عند الإيليين ، فإن الموجود هو الأجسام حالة في المكان ، أي أنه والأجسام المادية شيء واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها عند أفلاطون ؛ فالأعداد عند أفلاطون - كما ستري فيما بعد - وسط بين الوجود الحسي والوجود العقلي ، بينما عند فيثاغورس وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس وفي وصفه للروح يصورها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند برمنيس . فلذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو المعاني والوجود - على حد تمييزنا الحديث - شيئاً واحداً ، فلا يجب أن نفهم من ههنا فمهم ويُنح من قبل ، حين قال إن في هذا القول مبدأ المثالية . ذلك أن برمنيس يقول عن هذا الطريق إن الفكر داخل تحت الوجود ولا يقول كما تقول المثالية الحديثة ، خصوصاً عند كنت وفشته ، إن الفكر هو الذي يشع الوجود . والاختلاف بين هذين القولين : بين قول الفاتل إن الفكر داخل تحت الوجود ، وقول الفاتل إن الفكر أصل الوجود - هذا الاختلاف إنما هو الاختلاف بين المثالية والواقعية . فالذي يقول بأن الفكر داخل تحت الوجود - وهو القول الأول - واقعي وليس مثالياً .

فنتخلص من هذا إذا أنه لا يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ، لأن الفصل بين العالم المادي والعالم الروحي لم يتم بعد . ولهذا لم يكن أرسطو غشياً حينها وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع برمنيس في فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم هذا الفصل بين العالم الروحي والعالم للمادي فهو أرسطو ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط تروء فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فلذا ما اتفنا إلى التقسيم الثالث ، وهو الذي يقوم على أساس العنصر - لاحقاً أولاً أن هذا التقسيم أكثر توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلسفة أبيقورية وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدورين فركميس والفيثاغوريين والإيليين وأنيادوقليس . لكن يلاحظ أن هذا التقسيم أيضاً لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يُمد فركميس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم أيقونياً ولد في شلس .

فلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية وديالكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والديالكتيك لم يكن الواحد منها منفصلاً عن الطبيعيات ، والديالكتيك - ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حيناً قال إن الفلسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك لم يبدأ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معينين بالمثلث أو الديالكتيك وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .

يلي هذا تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا بهذا القول يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ، لأنه يفترض مقدماً أن هناك فصلاً بين الجسمي والروحي أو بين المادي والروحي . والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسي جسمي ، وبين ما هو نفسي روحي . أجل ، إن الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت أولاهما بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الوجود ؛ إلا أنه يلاحظ أنها في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة الفيثاغورية أقل تحريراً من الفلسفة الإيلية ، أي أن هذه الأخيرة أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنين في مستوى واحد . فليبدأ أن نقول إذاً بأن ثمة ثلاث فلسفات : فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية وفلسفة بين بين .

فلذا نبشأ الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والإيلية ، وجعلنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ، بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الإليون ، وعلى رأسهم برمنيس ؛ فله قال إن الوجود هو الوجود في المكان ، أو هو الأجسام موجودة في المكان ، ومعنى هذا كله أن العدد عند الفيثاغوريين كالوجود عند الإيليين مادي وليس فيه شيء من مفهوم الروحية - كما هو لدينا في مثالية العصر الحديث ، أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو : فعند أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود

نستطيع من هذه الناحية أن نمده مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون - وعلى رأسهم اتسار - إلى عدم التقسيم إطلاقاً ، عاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

- ٧ -

أول خاصية لهذه الفلسفة هي أنها فلسفة طبيعية ، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية . ولا أقصد من هذا أنها تقتصر بحثها على عالم الأجسام ، فالطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية ، وإنما يقصد بذلك أنها لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية . وتبعاً لهذا انجذبت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب ، وعُذَّت هذه الظواهر مادية وروحية معاً ، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي . وإذا كنا نرى مع ذلك أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يرفع فوق الظواهر الحسية ليكتشف وجوداً أرقى من الوجود الحسي ، فإن هؤلاء أيضاً قد بدأوا من الظواهر الحسية ، وانتهوا إلى هذا النزوع من الظواهر . أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي . فنشاهد مثلاً أن فيثاغورس قد وصل إلى فكرة العدد بحسبانه أصل الوجود ، وفرق الظواهر الحسية ، من تأمله في الانسجام بين التتمعات وتماثلها في مواضع الأجرام السماوية وحركاتها . وهذا يدل على أنه لم يقل مباشرة بعالم روحي ، وإنما الظواهر قد أدت به إلى الارتفاع قليلاً فوق الظواهر الحسية ، ولو أنه لم يستطع أن يتصور هذا الشيء الجليل على أنه غير حسي . كذلك الحال لدى برمنيس ، فإنه لم يقل بفكرة الموجود إلا من نظرتة في الوجود المتغير . ولم يقل هرقليطس بفكرة القانون أو اللوغوس إلا من نظرتة في الأشياء على أنها تظهر ثابتة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الفلسفة السابقة على سقراط كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تكن تبدأ بالمرعة الباطنة لتصل إلى المرعة الخارجة ، ولم تكن تفرق بين عللين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فإننا رأينا بعضاً من الفلاسفة قد حللوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا بين المعرفة الحسية وبين المرعة العلمية الصحيحة ، فلهزم لم يفعلوا ذلك نتيجة لتقدمهم للمعرفة أو لتعلمهم في الذات من حيث قدرتها على إدراك الموضوع

وكذلك الحال في الفلسفة الإيبالية : فقد كان مؤسسها إكسيفولان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه دوري فهو أنبادوقليس . ولكن يلاحظ أيضاً أن أنبادوقليس كان أيوني النشأة وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض علينا مثلاً بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث المولد بل من حيث النشأة والترتية ، قلنا أيضاً إن تربية هؤلاء كانت في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية الحقة ، وعليها نشأ معظم (أو كل) الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط . فظاهر إذاً أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات حقيقية ، فعلياً أن نرفضها وأن نبحت عن تقسيم آخر إن كان لا بد من تقسيم .

هنا يحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيجل في التناقض وفي الديالكتيك التاريخي ، فيقولون إنه قد ظهرت أولاً فكرة البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان متعارضتان : إحداهما تقول بالحركة والسيلان والأخرى تقول بالثبات ؛ فعل أساس التناقض بين هاتين النظرتين ، اللتين تقوم إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت فلسفتان جديلتان . وبعد هذا كان لا بد أن يتكون من هذا الموضوع وتفيض الموضوع مركب موضوع يحاول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديوقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكون فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندروس وأنكسمانس . وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى تفيض موضوع وتفيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإيباليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركب موضوع حلول في الفلاسفة التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنبادوقليس وديوقريطس ، أو للمذهب الذي على وجه العموم ، وأنكساغورس .

لكن هذا التقسيم أيضاً لا يطينا صورة تلخيصية حقيقية ، وأكثر ما يطينا إياه هو وضع العلاقة أو بيان الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت إبان ذلك العصر . فنحن

الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيتاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة المعلقة . لكن هؤلاء جميعاً لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة المعلقة . وإذا كان الإيلينيون قد أنكروا التنير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا في ذلك إلا عمليين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء ؛ تقول إنهم يمثلون هذه النزعة في أقصى نتيجة يمكن أن تصل إليها ، وهم بذلك يعدون أيضاً متشابين كل التشابه إن مع الفيتاغوريين أو مع الأيونيين . والحلحلة هي أن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء ، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورهما من الأصل ، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثاً حقيقياً .

وإذا كان الإيلينيون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هذا منصّباً على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما لها في بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليطس الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء ، فكانه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها . ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة ، فهو في الواقع لم يضع ملهيه إلا كرد على مذهب الإيلينيون . إذا فبهرقليطس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول ، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة مسلية لم تبحث بحثاً عملياً ، فجاء هرقليطس ونظر في التغير وأرجع هذا التغير إلى اللاحقة كذلك .

ويعد هذا بطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقليطس يأتي أنابودقليس والذريون ، فيقولون بنوجرد مبادئ متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنابودقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أي من ناحية الشكل الرياضي . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنابودقليس بمبدأ آخر خالف للمبادئ الأولى ، فما دامت هذه المبادئ الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، بخلاف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر ( أو المبادئ الأخرى ) هو مبدأ

الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برمنيدس - مثلاً - قد شك في الحس ، لأن الحس يُظهر لنا الأشياء متغيرة ، بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقليطس في المعرفة الحسية لأنها تظهر لنا في الوجود ثباتاً بينما الوجود الحقيقي دائم السيلان كما أن أنابودقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ، لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال بحسبنا كوناً وفساداً ، أي تعد تجمع الأشياء وتفرقها بحسبنا خلقاً من العلم أو فناً بعد وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم المطلق والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الإنسان على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم إذا أن يبحثوا في القواعد التي يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

وثالثاً يلاحظ - كما ذكرنا مراراً من قبل - أنه لم تكن لديهم أدنى تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي . فإذا وجدنا أنكساغورس يقول بشيء من هذا ، فلنا نلاحظ من ناحية أن أنكساغورس هو آخر هؤلاء الفلاسفة ، ومن ناحية أخرى أنه نظر إلى العقل المنظم للكل على أنه أيضاً شيء ملهي ، لأنه عنده مكون من مادة لطيفة .

تلك إذن الخصائص الرئيسية الثلاث التي نستطيع أن نتبينها في الفلسفة الأيونية في العصر السابق على سقراط .

وهذه الخصائص تُظهر لنا بوضوح مدى الصلة القوية التي توجد بين المدرسة الأيونية والمدرسة الفيتاغورية والمدرسة الإيلينية . فلهذه المدارس لا تتفق من ناحية الزمان والعصر فحسب ، بل تتفق قبل هذا كله في المذهب والاتجاه الفلسفي . فهي كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء : لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بجا معاً . فطاليس قد أرجع أصل الأشياء إلى الماء وأنكسمندروس إلى الجوهر اللاعنود ، وأنكسمانس إلى الهواء ، والفيتاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ، والإيلينيون إلى الوجود بما هو موجود ( أي بحسبان أنه موجود فحسب ) . ولكنهم لم يبحثوا في الكون والفساد ، أي في إيجاد الأشياء وفنائها ، ولم يبحثوا في التعدد ، وبالجمله لم يبحثوا في التغير والحركة .

نعم ، نحن نرى الأيونيين قد قالوا بأن الأشياء تنشأ عن الجوهر الأول بالانفصال أو التكاثر ، وتبقى عن طريق

### نشأة الفلسفة اليونانية

مشكلة نشأة الفلسفة اليونانية من المشاكل الخطيرة جداً في البحث التاريخي في الفلسفة اليونانية . وهي مشكلة تتضمن بنوعها مشكلتين : للمشكلة الأولى : هل نشأت الفلسفة اليونانية متأثرة بفكر أجنبي كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية ؟ والمشكلة الثانية هي : إذا كانت الفلسفة اليونانية قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية بحتة ، فمن أي نوع من أنواع التربة نشأت هذه الفلسفة ؟ .

أما للمشكلة الأولى فقد تعرضنا لها من قبل عند كلامنا عن نشأة الفلسفة ، ولما رأينا النهائي فيها وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بفكر أجنبي ، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه ، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان . ولا نستطيع أن نبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة لكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر ، خصوصاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة ، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي اتسلر . ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي ( القرن العشرين ) بدأت النزعة الجديدة في شكلها ، القدية في جوهرها ، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي ، ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في المشر سنوات الأخيرة ، أبيل ريه في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » ومن أنصاره أيضاً مونتلغو . في التعليلات التي كتبها على ترجمته لكتاب اتسلر إلى الإيطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا للمشكلة أكثر تعقيداً لأهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي ، مما جعل القطع برأي نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن . فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأي نهائي في هذه المشكلة ، فإننا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

ونتقل من هذا إلى المشكلة الثانية ، فنجد أنها قد أخذت وضعاً جديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

الحب والكراهية . أما الذين فقد ساروا على طريقتهم الألية ولم يمتروا بشيء آخر يحدث التغير غير العوامل الألية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال اللوات واتصالهما . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولاً بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادي فيها يحتوي على عناصر كثيرة ، فكانه إذا قد قال بالكثرة في المبدأ المادي . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلي . وهذا المبدأ العقلي هو العقل . فمن ناحية إذا نشاهد المادة بما تحتوي من بلور ، ومن ناحية أخرى العقل يوجهه المبدأ الذي يخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أي من الوجود إلى الوجود . وتفسير أنابوقليس للتغير تفسير ديناميكي ، بينما تفسير اللورين تفسير ميكانيكي ، أما انكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلي أو شبه عقلي .

وهنا يلاحظ أن انكساغورس يقول بالمبدأ العقل قد وضع تفرقة كبيرة الخطرين ما هو روحي وبين ما هو مادي . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فإننا نستطيع من ناحية أن نعلم خاتمة للمصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعلم مبدأً لتطور جديد ، لأن النظرة التي قال بها ، ونعني بها التفرقة بين الروحي والمادي ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفي الذي كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطي اتجاهاً جديداً للتطور الفلسفي . وتبدأ هنا فلا بد لكي ينتقل الإنسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية وهذه الأزمة الروحية هي السوفسطائية .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الأول ، وهي ثلاث : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعلم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعلم التفرقة بين الروحي والمادي .

لكذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طليس وينتهي بانتهاه للدرسة الإيلية ، ويشمل للدرسة الأيونية وللدرسة الفيثاغورية وللدرسة الألية ، والقسم الثاني يبدأ بهرقليطس وينتهي بانكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولاً ثم أنابوقليس ، ثم للدرسة القدية ، وأخيراً انكساغورس .

ما يقوله يوتل وبين ما يقوله نيتشه . فنتيشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوتل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور الذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تتصور الأشياء . ويوتل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومانيكي ؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ؛ وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول لينارتزو دافنتشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أجزيمونو تنسويم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة السابقون على سقراط الطبيعة الخارجية ، وهذه الطبيعة الخارجية تجمع بينها وبين الروح الإنسانية ، الله ؛ فهناك وحدة إذاً بين الطبيعة وبين الروح الإنسانية وبين الله ؛ فطاليس وأنتكسيماس يقولان بأن الإنسان هو الذي يصور الطبيعة الخارجية ، وعلى أساسه تفهم الطبيعة ؛ وهرقليطس يقول بالقانون الذي يسود التغير ، وهذا القانون يشابه قانون الحياة الروحية الإنسانية . والفيتاغوريون قد أخذوا فكرتهم عن الأعداد بحسبانها أصل الأشياء من فكرة الانسجام ، لأن الانسجام يقوم على الطبيعة على أنها قائمة على الأعداد هو في الآن نفسه تصور إنساني . والإليون في قولهم بالإعداد الكل ، وفي قولهم بأن الوجود هو الفكر ، قد جعلوا الفكر الإنساني ، أي النفس الإنسانية ، الأساس الذي يقوم عليه الوجود . وأنبودقليس حيناً قال بمبدأي المحبة والكراهية قال بمبدأين أصلهما في النفس الإنسانية ؛ وقد تصورها على أساس توارد المواقف في النفس ، فهذه المواقف تأتي الواحد بعد الآخر مضادة لها ، وهي إما أن تكون عواطف محبة أو عواطف كراهية . فقول أنبودقليس إذاً صادر عن تصور النفس الإنسانية . وكذلك فعل أنتكسافوروس في قوله بمبدأ الذرات الحية ، فهو إما تصور الطبيعة الخارجية على نحو الطبيعة الإنسانية . وفي قوله بالعقل قد أدرك الطبيعة من خلال العقل الإنساني ، من حيث عمل هذا العقل في الطبيعة الداخلية . كذلك الحال في

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين وهذا الوضع الجديد هو الذي يريد أن يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف . ولؤلؤ الفيلسوفين بهذا الرأي تقريباً - ولو أن رجال العصر الرومانيكي في أوائل القرن التاسع عشر قد أشاروا إلى مثل هذا الرأي ، ولكنها كانت إشارة غامضة لأن النزعة القديسة كانت متغلبة في كتابة تاريخ الفلسفة إبان هذا النصف الأول من القرن التاسع عشر - تقول إن أول من قال بهذا الرأي هو نيتشه في كتابه « الفلسفة في العصر التراجيدي من عصور اليونان » ( من سنة ١٨٧٣ إلى سنة ١٨٨٠ ) . وجاء بعد نيتشه ، وسار في هذا الاتجاه ، صديقه إرفن روده ، فكتب كتابه المشهور « النفس : حياة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كلود يوتل » فلخص كل البحوث السابقة ، وأعطى لها لوناً جديداً في كتابه : « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣ .

يرى نيتشه أن الفلسفة اليونانية قد نشأت عن مصدر صوفي ، لأن الروح اليونانية كانت من قبل روحاً تشبيهية ، فكانت تصور الأشياء الخارجية على غرار الإنسان ذاتياً . لكنها تحررت من هذه النظرة على يد الفلاسفة ، فأصبحت في تفكيرها موضوعية ، وفتحت في الموضوعات الخارجية . فبينما كانت تجعل الأفكار كأنها أشخاص ، وتجعل الألفه أشخاصاً أيضاً ، وتجعل الطبيعة حيّة كالإنسان - جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن أصل الأشياء الماء ، فارتفع بهذه الأشياء المجردة إلى المقام الأول وجعلها الأساس في تفسير الطبيعة . وبينما كانت النظرة القديسة نظرة تفرقة وفصل ، أي تنظر إلى الأشياء على أنها مختلفة متفرقة ، جاء طاليس فجعل الأشياء وحدة ، وقال إن الكل هو الماء . فهذه النظرة الواحدة إلى الأشياء كلها ، وهذه النظرة المبتدئة من الذات نحو الموضوع مباشرة يفته الفلت في الموضوع ، لم يصل إليها طاليس والفلاسفة الطبيعيون عن طريق المشاهدة والملاحظة ، بل عن طريق نظرة وجدانية في الوجود ، أو بعبارة أخرى نظرة صوفية .

فكان نيتشه إذاً يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فبدلاً من التشبيه قام التصور الموضوعي . ثم جاء كلود يوتل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكان هناك إذاً فرقاً بين



ديمقريطس، حينما قال بعقل كلي، فإنه قد تصور الطبيعة على غرار الإنسان.

ومن هذا كله يتبين في رأي يؤثل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية. ولكن لكي تتم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعاً، جمعوا بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية عن طريق الله. فقال طاليس بوجود إله هو الطبيعة عنها، ووحد بين الآلهة، أو على الأقل جعل زيوس فوق الآلهة. وفصل هذا بشكل أظهر منه أنكسندوس، حينما جعل اللا محدود هو كل الوجود، وهذا اللا محدود هو الله تقريباً. وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجل صورتها عند إكسينوفان الذي حل حلة شديدة على الآلهة المتعددة المتطورة إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة، فقال بنوع من وحدة الوجود. كذلك فعل مرقطيطس في قوله بالوغوس، على أساس أن الوغوس هو العقل السائد في الكون، وهو الله. وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط. فكانهم بهذا كله قد وُحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية والله. ويسمى يؤثل هذه النزعة باسم *pantheism* أي أن الكل في الله (من *pan* أي كل، و *theos* في، و *theos* الله). وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية. فيها نزعتان قد سارتما جنباً إلى جنب، فكان جميع الفلاسفة السابقين على سقراط أورفيين في نفس الآن، لأن نظرتهم كانت نظرة صوفية. فطاليس مثلاً يجب أن الطبيعة حية، وأن المختلطيس حي كذلك. وهذا كله استطاع يؤثل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صمدت عن مصدر صوفي.

ورأي يؤثل هذا كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور، أعني في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين، حين كان التفسير الحيوي لكل الأشياء هو السائد، سواء عند الفلاسفة وعند المؤرخين؛ أي في ذلك الدور الذي أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة، وعلى حد تعبير هينرش ركزرت كانت فلسفة الحياة هي البُدع السائد في الفلسفة.

وليس من شك في أن هذه النظرة الحيوية قد انتفضى عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً، ولكن بقي لها مع ذلك كثير من القيمة، لأنها دللتنا على مصدر حقيقي تصدوعه الفلسفة

في نشأتها وهو التصوف أو الدين. ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن في نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلاً عن الفلسفة، بل كانا - وعلى الأخص في البدء - شيئاً واحداً، والفلسفة تنشأ دائماً - كما يشاهد في التاريخ الروحي - في أحضان الدين، كما أثبت ذلك كارل يسيِرُز. ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة في الدور الأول للتفلسف يستعملون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين، والدين أيضاً هو التصوف هنا، فأتخفهم عن التصوف وأخضعهم عن الدين شيء واحد. وقد كتب برجسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه «ينوعا الأخلاق والدين». ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل، عامل الدين، بعين الاعتبار، ونحن نبعث في نشأة الفلسفة اليونانية. إلا أن الخطأ في كلام يؤثل هو أنه جعل النظرة الصوفية أو التصوف المصدر الوحيد للفلسفة. فإن البحث التاريخي قد أثبت من بعد، أو أثبت من قبل أيضاً، أنه إلى جانب الدين وجدت عناصر أخرى في أسسها نشأت الفلسفة اليونانية، هي أولاً التفكير السياسي، وثانياً التفكير الأخلاقي. فهذه العوامل مجتمعة أي: العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الأخلاقي - هي المصادر الرئيسية التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية.

**التفكير السياسي:** ظهر من بين اليونانيين قبل القرن السادس للميلاد رجال سياسة اشتهروا بالحكمة وكانت آراؤهم مصدراً من مصادر التفكير عند اليونان، ومن أشهر هؤلاء صولون. ويظهر من هذه الأقوال أنهم لم يكونوا يفرقون بين الأخلاق السياسية والأخلاق الفردية، وأن الواجب نحو الدولة أسبق من الواجب نحو الذات، أو بالأحرى ليس ثمة تعارض بين الاثنين. وهذا التفكير السياسي قد طبع بطابعه كثيراً من الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط عن كانوا عنوا بالسياسة في المدن التي نشأوا فيها، بل قد وصل بعضهم إلى السلطة كما فعل الفثاغوريون في اليونان الكبرى بجنوب إيطاليا. ولم يكونوا جميعاً يميلون الحياة السياسية منفصلة عن التفكير الفلسفي الخالص.

**التفكير الأخلاقي:** لم يشأ اتسار أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة، ولهذا لم يكن من رآه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجاً للتفكير الأخلاقي وذلك

يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء ، والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضاً ؛ وزيوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تصوّر على نحو آخر ، وهو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الإنسان لكي يسير في حياته سيراً مستقيماً . فهو القانون الكلي العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الإنسانية ، وإلا فلنأبى ستكون إذا معارضة للآلهة ، وهذا ما يسمى الموريس أو القنعة .

وهذا التفكير مصدوره فكرة التوحيد ، أي الرغبة في إيجاد قانون كلي واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الإنسان أن يخضع له . وهذا القانون إذا تصوّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التي تسير الإنسان دون أن يكون غيراً في أفعاله ، يؤدي إلى نظرة تشاؤم في الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهي زعجة تميل إلى التشاؤم وتعد الحياة كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه النزعة التصورات التي قيلت خاصة بالإله ديونيزوس . وكانت الوسيلة للمخلص من هذا التشاؤم ، أي للمخلص من هذه الضرورة ، الانجلاء إما إلى الطغوس الديونيزوسية أو إلى الطغوس الأورفية ، وهي طغوس تقوم خصوصاً على إمكان تسير الإنسان بالتشاؤم وآلام الحياة عن طريق السكر . أما إذا تصوّرت الضرورة على النحو الثاني بحسبانها قانوناً عاماً يسير الأشياء في الطريق المستقيم ، فإن فكرة القدر تنقلب إنداً إلى فكرة هي فكرة العدالة *δίκη* وهذه العدالة تقتضي بدورها العقاب لأن الذي لا يخضع للقدر بوصفه عدالة يكون مُدنباً وهذا اللذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا التكفير هو عقاب الآلهة للشخص : فالجرمة والعقاب هنا مرتبطان أشد الارتباط . ولذا فلذا كان في العام شرّاً كما دعانا إلى القول بذلك تصور القدر على النحو الأول . فإن هذا السر ضروري أيضاً في الوجود ، لأنه عبارة عن التفكير الذي يكفر به إنسان عن خطايه : فوجود الشر طبيعة في الوجود من حيث إنه يمثل العقاب .

لكن يلاحظ مع هذا أن هناك - إلى جانب الشر - يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجيدة إنداً مخالفة للنظرة الأولى من حيث إنها نظرة تفؤل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دوراً خطيراً في التطور الفلسفي طوال العصر السابق

لأن الفكر يتجه أول ما يتجه إلى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد إلى الطبيعة الإنسانية : لكنه مع ذلك قد عدّ من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقفم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفي . وهذا ظهر في جميع الحضارات : فهي تبدأ بفكر خاصة بالحياة الإنسانية يرتفع بها الإنسان عن مستوى العرف والتقليد ، ويكون في هذه الاعتبارات الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر .

لكن هناك عوالات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يشيروا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوامت الطبيعة الخارجية هي التي تمهد وتمطي للمقياس والقيم لحوامت الطبيعة الإنسانية بوصفها حياة وجمتها ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينيه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩٣٣ والتي ظهرت فيها بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الأسوي » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الفلسفات هي التي حدثت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيها بعد ، بيد أنه يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة لها أنها لم تستطع أن تصل إلى تحديد نقطة الابتداء : أي أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنحن نشاهد مثلاً في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في الفصائد الموسومة وقد قال ماكس فنت في كتابه « تاريخ الاخلاق » ( الجزء الأول ، الفصل الأول ) إن التطور الأخلاقي في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الإنسان من الانفعالات التي لا ضابط لها ، إلى الحكمة وإلى الجرلة - موريس *δίκη* - ، أي انتقل من الاخلاق الفردية التي يسودها الحموى ، إلى الاعتراف بقانون كلي ، وهذا القانون الكلي هو الذي يجب أن تسير على أساسه الحياة الإنسانية . وأول مظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار إلى جولها . فالقندر - موريس *δίκη* - قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن

( باريس سنة ١٩٠٦ ) حيث يقول إن كتاب « في الطبيعة » لأفكستندروس أولى به أن يعُد بحثاً في الأخلاق من أن يعد بحثاً في الطبيعة . وإلا فثمة إذا حسبناه بحثاً في الطبيعة أنشطتنا فهم المفسود من الكتاب خطأ تاماً . ويأتي بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود ، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء . ويسمى هذا القانون باسم اللوغوس ، ويصوره تصويراً حسيّاً ، على شكل النار . كذلك الحال عند برمينس : نشاهد أن العدالة هي الحارسة لباب الحقيقة في تصديده « في الطبيعة » ونشاهد أيضاً عنه أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود ، ويسمى « هيرمينيه » . وتصديده التي تكوّن هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة ، وهذه الأفكار هي التي تكوّن مذهبه الطبيعي كله .

ثم يجعل أفينودقليس من مبدئين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية ، هما المحبة والكراهية المبدئين اللذين يكوّنان الوجود ؛ فمن طريق المحبة تتكون الأشياء ، ومن طريق الكراهية تفصل الأشياء ؛ والعالم يتخلل من الخلط بأن تؤثر الكراهية فيه ، وهذه الكراهية هي التي تفرق أجزائه ، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود . ويأتي بعد ذلك الحب ، فيجمع هذه الأشياء المفرقة ، ويرجمها إلى الوحدة الأولى . وهكذا تتعاقب مملكتا المحبة والكراهية وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكوت ، كما سترى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أفينودقليس .

والذي يعنينا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأفينودقليس فكرة المبادئ الطبيعية ، أي أن المبادئ الطبيعية كانت حل غرار المبادئ الأخلاقية ، فالأخلاق عنده كانت إذاً المصدر الذي عنه صدرت الأفكار الطبيعية . وليؤيّد يقول أيضاً بالضرورة ويعمل من هذه الضرورة القانون الذي يسيه انفصلت الفترات من الخلط الأول وانحدرت في الكون من أجل تكوين الأشياء .

وهكذا نجد دائماً عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقي كان المصدر الذي صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أي أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقي . بل استمرت هذه الأنكلر الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فثمة نجد مثلاً أن الضرورة الإر في القالة العاشرة من « الجمهورية » تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛

لسقراط ، بل نجعلها عند أفلاطون وعند أرسطو كذلك . والشئ الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الفرض من إيجاد هذه الأفكار وهي الفخر والعدالة ... الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الإنسانية بدلاً من أن تنزّك إلى الاعتبار الشخصي وإلى الهوى الفردي . ولقد كان اليونانيون ، وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعوراً قوياً حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عند ما نشأ التفكير الأخلاقي ، إلى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فراحوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغير الذي استرعى انتباههم موجباً للوحدة ، والوحدة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع إلى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول ما دفعت إلى هذا التفكير الأخلاقي فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ، ودفعت ثانياً عند طاليس ومن يليه من الفلاسفة السابقين على سقراط إلى نشأة وحدة في الطبيعة كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا إن الفلسفة لا تبدأ حقاً بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء لوحدة ، أي من حيث إن مرجعها جميعها إلى شيء واحد .

ومن هنا نستطيع أن نعدّ أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة . فإلى جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد أيضاً العنصر الأخلاقي بوصفه عنصراً أساسياً ومصدراً نشأت عنه الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعاً بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد . فنحن نجد أولاً أن ديوجانس اللارتسي ينسب إلى طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتي بعد طاليس أفكستندروس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ، من حيث إن نوعاً من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التي هي اللا محدود أو الأيون *ἀπειρον* . فأسل الوجود إذاً عند أفكستندروس هو هذا العمل الأخلاقي ، أي النزاع ؛ ولو أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب ، أكثر من أن يكون اتفاقاً في المعنى ؛ فإن هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا إلى درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظاً غير هذه الألفاظ الحسية . ولهذا فثمة لا نستطيع أن نلتزم بالبري الذي قال به ألبير ريفو . في كتابه « مشكلة الضرورة وفكرة المادة في الفلسفة اليونانية منذ البدء حتى ثيوفرسطس »

تتطور تطوراً هائلاً في القرن الخامس قبل الميلاد : إذ أخذت المعتقدات الدينية تفقد ما لها من قوة وتفرد عند الطبقة المثقفة بأسرها ، واتسع مدى الإنكار عند الكثيرين حتى شمل وجود الأله أنفسهم . فلم يمدوا بهم يؤمنون . ثم إن مطالب الحياة ، من الناحية الأخلاقية ، قد اتسعت وتشعبت حتى أصبحت تلك القواعد الساذجة التي وضعها من يسمون باسم الحكماء غير كافية لإشباع الحاجات الجليدة التي وجد اليونانيون أنفسهم فيها إبان تلك الفترة . وإنا نلاحظ أن الكثيرين من الفلاسفة السابقين لم ينسوا أن يعملوا على هذه المعادلات الشعبية ، وأن يكونوا دعاة إقامة مذهب في الأخلاق على أساس من العلم الصحيح ومنهج في البحث مستقيم ، ولكنهم هم أنفسهم لم يستطيعوا أن يقيموا هذا المذهب ، بل ولا أن يضعوا صورة له إجمالية . هذا إلى أنه كان من شأن التنويرات الجليدة في تركيب الدولة أن تجعل النظر إلى مكانة الفرد ومكانة الدولة تختلف عما كانت الحال عليه من قبل .

فجاء السوفسطائيون وعبروا أحسن تمرير عن هذه الحال التي وجد فيها اليونانيون أنفسهم إبان ذلك الحين ، وكانوا بمثابةهم بمشاكل الإنسان وانصرافهم عن دراسة مشاكل الطبيعة الخارجية ممثلين لهذا الإنكار الذي شعر به الناس بإزاء المذهب الطبيعي القديم ، وكانوا بهذا أيضاً المنادين أو المهملين لقيام نوع آخر من الأبحاث تختلف كل الاختلاف ، موضوعه الإنسان . كما أنه ، من ناحية نظرية المعرفة ، كانت مصادر المعرفة التي وثق بها السابقون قد تزعزع أساسها إلى حد كبير : فالمعرفة الحسية التي كانت المصدر الأول للمعرفة قد ثار عليها فلاسفة كثيرون من قبل أمثال هرقليطس وبرمينيس وديوقريطس وأنيكساغورس . ولم تكن حركة السوفسطائيين - كما رأينا في « ربيع الفكر اليوناني » - حركة هدم بقصد الهدم المجرد ، وإنما كانت حركة هدم لبناء جديد : لأنها كانت تمرير عن روح العصر ، وروح العصر لم تكن تمثل لوثقاء وتفاداً في قوة الروح اليونانية ، بل كانت تمثل ، على العكس ، قوة جديدة شاعت في هذه الروح ، فشمرت برغبة ملحة في إيجاد نظرة جديدة في الوجود ، ومن هنا فهم بماذا تختلف النزعة السوفسطائية عن نزعة الشكك في العصر الثالث من عصور الفلسفة اليونانية . فإن نزعة السوفسطائيين تمثل فيضان قوى الروح اليونانية ، بينما نزعة الشكك تمثل ، على العكس من ذلك ، نقاد هذه القوى واضمحلالها .

و« طيمولوس » تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن « طيمولوس » هذه هي التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون في الطبيعة .

والخلاصة التي نستخلصها من كل ما قلناه ، هي أن المصادر التي نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهي متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية على أنها نشأة عملية خالصة ، أو على أساس أن هذه النشأة قد عملت فيها أيضاً أفكار أجنبية . فلذا نظرنا إليها على أنها نشأت عن مصادر عملية فحسب ، فلذا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوتل الذي أرجع هذا المصدر الواحد إلى التصوف ، وإنما كان هناك إلى جانب التصوف مصدر هام ، لا يقل أهمية عن المصدر الأول ، هو التفكير الأخلاقي ، لأن الأفكار الرئيسية في الأخلاق قد نقلها الفلاسفة الطبيعيون من ميدان الحياة الإنسانية إلى ميدان الحياة الخارجية فصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الإنسانية . ولهذا فإن نبشها كان عمقاً كل الحق حين قال إن الفلسفة بدأت بأن انتقلت التصورات الذاتية فأصبحت تصورات موضوعية .

### خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثاني

خلف العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية للعصر الثاني طائفة من المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية والمذاهب الطبيعية . إلا أن هذه المعتقدات الدينية كانت لا تقوم على علم حقيقي بالآلة ودراسة صحيحة لمذاهب الدين وأوضاعه ؛ كما كانت القواعد الأخلاقية عفاً وتقليد أكثرها شعبي ، أو عبارات استخلصت عرضاً على يد بعض من يسمون باسم الحكماء ، ولم تكن تكون مذهباً أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، لأنها لم تقم على قاعدة من العلم ولا منهج من مناهج البحث العلمي . والفلسفة الطبيعية كانت هي الأخرى فلسفة ذات وجه واحد : إذ كان رجال هذا العصر يكتفون بالنظر إلى صفة واحدة من صفات الوجود ، ثم يعممون هذه الصفة ويحولونها الأساس في كل شيء ؛ كما أنهم كانوا واهلين - إن صح هذا التعبير بالنسبة إليهم - أي يقولون شيئاً واحداً يرجعون إليه كل شيء في الوجود .

ولكن الحياة الفكرية والروحية في بلاد اليونان بدأت

عند سقراط ، فإن هذا لم يبحث في شيء غير التصورات والملاهيات والفضائل . وكذلك الحال بالنسبة إلى أكثر المدارس السقراطية الصغيرة مثل الميخائيلين والقورينثيين . وأرسطو نفسه الذي جعل للطبيعيات أهمية كبيرة ، وتوسع فيها الكثير من التوسع - يذكر صراحة في المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » ( ف ، ص ٨٩٢ ب ٤ - ١١ ) أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة ، لأن هذه أرفع العلوم من حيث الموضوع وهو الله ، وشرف كل علم بشرف موضوعه .

لكن هذه النزاهة الثلاث إذن سجدت الفلسفة الجديدة مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة القديمة . وهذا في الواقع ما فعله سقراط وأفلاطون وأرسطو أجمعون . فإن فلسفتهم متجهة إلى الإنسان وإذن ستكون أخلاقية ؛ ونحو الملاهيات في نظرية المعرفة ، فهي إذن متبعية بالبحث في نظرية المعرفة بوجه علم ؛ ونحو وجود الملاهيات بوصفه الوجود الحقيقي ، فستكون إذن فلسفة مثالية وصل الرغم من كل الاختلافات الجزئية التي نشهدها لدى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، فإنه من الواضح أنهم متفقون جميعاً في هذه الصفة ، صفة المثالية : فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضاً ليس وجود المادّة بل وجود الصورة وكل ما متحلك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو في أن أفلاطون جعل الصور مفارقة ؛ أما أرسطو فقد جعل الصور والمجهرى توجدان معاً غير متفصلتين ، بل نلجأ إلى أبعد من هذا فنقول : إن هذا يؤدّي بأن أرسطو كان مثالياً مثالياً ، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازماً لوجود المجهرى إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي ذاتياً هو وجود الصورة أو الملاهيات . إذا سيكون كل وجود - في هذه الحالة - مرتبطاً بوجود الملاهيّة ، مما يضفي على الملاهيّة قوة أعظم في الوجود .

وهكذا نرى أنه بينما كان اتجاه الفلسفة اليونانية في العصر الأول إلى البحث في أصل الأشياء وجوهرها وعد هذا الجوهر جوهرًا مادياً صرفاً ، كان اتجاهها في العصر الثاني إلى البحث في الملاهيات أولاً ، وإلى حين أن للملاهيّة الحقيقية أو الوجود الحقيقي ليس الوجود المادي بل الوجود الروحي أو وجود الملاهيات . وبعد أن كانت المعرفة في العصر الأول ساذجة لم تحاول أن تختبر نفسها وأن تعرف القواعد التي يجب أن تسير عليها والمصادر التي يجب أن تصدر عنها ، نرى البحث

فكان لا بد إذن ، تبعاً لهذا ، من أن يتخذ الناس منهجاً جليداً في الأخلاق والدين والمعرفة بوجه علم . ولما كان المصدر الأول لقصد للذاهب الموروثة في هذه النزاهة كلها هو المنهج الذي سار عليه السابقون - فساد الدين كان مرجعه عدم قيامه على العلم الصحيح ، وفساد الأخلاق يرد إلى عدم وضعها على أساس من النظر المستقيم ، وفساد الفلسفة الطبيعية راجع إلى عدم إحاطتها بكل ما يقتضيه الموجود - نقول إنه نظراً إلى هذا كله ، كان لا بد أن تبدأ الفلسفة الجديدة من طريق مخالف للطريق الأول ، أي كان عليها أن تبدأ من الإنسان كي تصل إلى الطبيعة ، لا من الطبيعة كي تصل يوماً ما إلى الإنسان .

ومن أجل هذا كانت الخاصية الأولى من خصائص الفلسفة الجديدة أنها بدأت بالبحث في العلم والمفكرات أو التصورات : من حيث قيمة هذه التصورات ، وإمكان المعرفة ، والمنهج الذي يجب أن يسير عليه الإنسان كي يصل إلى المعرفة . أما نقطة الابتداء في العلم فيجب أن لا تكون الأشياء الخارجية بما هي خارجية ، بل ملاهيات الأشياء : فينتج البحث أولاً إلى الملاهيات وبعد الوجود الخارجي ثانياً بالنسبة إليها ، أما الوجود الأول والحقيقي فهو وجودها ؛ ولهذا ستكون الفلسفة الجديدة إذن فلسفة ملاهيات ، بدل أن كانت قبل فلسفة طبيعيات . أما المنهج فيجب أن لا يكون منهجاً قاصراً ، كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين ؛ بل لا بد للإنسان أن يراعي جميع النزاهات للشئ الواحد ويختلف الصفات التي تتضمنها الملاهيّة . فلا مناص إذن من تحليل الملاهيّة من أجل استخراج كل الصفات التي تدخل تحتها . وهذا هو ما يسمى باسم المنهج الديالكتيكي .

لما من ناحية موضوع العلم ، فإن العلم يجب أن ينتج إلى الإنسان في كل مظاهره أولاً وقبل كل شيء . ومن أجل هذا سيكون للأخلاق المقام الأول . أما الطبيعيات ، فعل الرغم من المثالية بها ، فإنها ستأتي في مكان ثانوي ، لأنه لما كان الوجود الحقيقي عند الفلسفة الجديدة هو وجود الملاهيات ، فإن هذا الجزء الخاص بالملاهيات سيكون الجزء الرئيسي ، وستكون الطبيعيات في مركز ثانوي بآثاره . وهذا الجزء من الفلسفة المتعلق بالملاهيات هو ما بعد الطبيعة ؛ أعني من هذا كله أن الطبيعيات ثانوية بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة . أما الأخلاق فيكون لها ، كما قلنا المقام الأول بل والوحيد

الفصل بين السياسة والأخلاق ، ولم يفعل كما فعل رجال العصر الثالث حين انتهى بعضهم ، وهم الأبيقوريون ، إلى أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثير الطبيعية الخارجية أو بأي شيء خارجي ، كما هو واضح في الفكرة المعروفة عندهم باسم علم الاكتراث ، وكما فعل البعض الآخر وهم الرواقيون حين قالوا إن الفضيلة الكبرى هي الخضوع والتسليم لكل ما تأتي به الطبيعة ، وهذا ما يسمى باسم الأتركسيا ؛ كما أن النزعة العالمية نزعة التحليل من الوطن وحسب الوطن هو العالم ، وهي التي ظهرت جلياً في العصر الثالث ، هذه النزعة كانت مبهمة تقريباً لدى رجال العصر الثاني .

ومن هذا كله نستطيع أن نجد خصائص الروح اليونانية ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني ، وإن كانت تلك الخصائص قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً حتى في هذا العصر نفسه . وفلسفة العصر الثاني يمثلها ثلاثة فلاسفة عظم : أروشم سقراط ، وثالثهم أفلاطون ، وثالثهم أرسطو . وهؤلاء جميعاً يرتبطون برباطة التلمذة كما أن الخصائص التي ذكرناها عن العصر الثاني نجدها واضحة لدى هؤلاء الثلاثة جميعاً . فسقراط يقول إن للمعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات ويرجع الفضيلة إلى المعرفة ، فيقول إن الأخلاق نفسها تقوم على الماهيات بمعنى أن الفضيلة هي العلم ، والعالم هو علم بالماهيات ، فالفضيلة مرجعها في النهاية إذن إلى الماهيات . وأفلاطون يرتفع بهذه الماهيات عن الوجود الحسي فيجعلها وجوداً مستقلاً مفروقاً للموجودات ، قائلاً إن صلتها بالموجودات الحسية هي صلة مشاركة فحسب . وأرسطو يقول إن وجود الصورة هو الوجود الحقيقي ، أما وجود المهيولى فوجود من الدرجة الدنيا . والفرق بينه وبين أفلاطون ، هو أن أفلاطون يجعل الصورة مفارقة للموجودات المحسوسة ، بينما أرسطو يجعل الصورة والمهيولى متصلتين ، وهو إنما يلجأ إلى هذا لأنه وجد أن المهيولى لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إذا كانت الصورة موجودة معها ، لأنها المصدر لوجودها وصلاحيتها ، فإذا ذهبت للماهية ذهب الباقي أو العرض ؛ والمهيولى عند أرسطو هي انفعال صرف تجري فيها التحيزات ، فلا يمكن إذن أن يكون لها وجود حقيقي ، إلا عن طريق الصورة ؛ ولذا نرى أن وجود الصورة يجب أن يكون متصلاً دائماً أبداً بوجود المهيولى .

وهكذا نجد أن الخصائص التي ذكرناها عن هذا

في العصر الثاني يتجه إلى أصول المعرفة ، ولهي هذه الأصول جدير بالثقة فيه ، وأي منيج يجب أن يسلكه الإنسان لكي يصل إلى معرفة الحقائق . فهناك إذن من ناحية ، مثالية تعارض تلك المادية المتفخفة في العصر الأول ، ومن ناحية أخرى بحث في نظرية المعرفة يقابل الثقة العمياء بالحس كما كانت موجودة في العصر الأول أيضاً .

إلا أنه يجب ألا نفهم - من كون فلاسفة هذا العصر الثاني يقولون بأن الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو التصورات أو للمركبات - أن هؤلاء الفلاسفة نزعوا نزعة مثالية مطلقة وحسبوا الوحي أو « الأنا » هو كل الوجود - كما سترى ذلك فيما بعد في الفلسفة الحديثة في المثالية الألمانية وبخاصة عند فشته - فإن مثل هذه المثالية المطلقة لم تظهر في بلاد اليونان ، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المثالية أو هذه النزعة الذاتية في مقابل الموضوعية ، التي ظهرت جلياً عند فلاسفة هذا العصر الثاني تختلف اختلافاً بيناً عن الذاتية كما ظهرت في العصر الثالث ؛ فإن الذاتية في هذا العصر الثالث جعلت النظر تابعاً للعمل وجعلت القيمة العليا للفكرات الأخلاقية أو للمسائل العملية ، بينما على العكس من ذلك نجد أن ذاتية هذا العصر الثاني كانت تجعل النظر قبل العمل ، بل إنها أرجعت العمل كثيراً إلى النظر ، فنجد أن أرسطو يحسب أن الفضيلة الكبرى أو فضيلة الفضائل هي النظر ، وكذلك الحال سواء عند أفلاطون أو عند سقراط .

كما أنه يلاحظ أن فلاسفة العصر الثالث لم يمتنعوا بالطبيعية أية عناية ، أما في العصر الثاني فلنأخذ نرى أنه - على الرغم من أن سقراط لم يمتنع إلا بنظرية المعرفة والأخلاق - فإن أفلاطون قد جعل الطبيعيات جزءاً مكملًا للأخلاق ولنظرية المعرفة ، ولم يمتنع في الوجود . ثم إن أرسطو امتد بالطبيعيات فأعطى لها أعظم صدارة وصلت إليها حتى العصر الحديث . - كما أن فلاسفة العصر الثالث : إما أنهم أرادوا أن ينصرفوا عن العالم الخارجي ، وإما أنهم لم يجدوا من وسيلة إلا الخضوع التام لما تقتضيه الطبيعة ، وإما أن يكونوا متصوفة زهاداً . وعلى العكس من ذلك كان فلاسفة العصر الثاني لا يفرقون تفرقة كبيرة بين السياسة وبين الأخلاق ، فأفلاطون يعنى كثيراً ببيان الصلة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة ، ويبحث كثيراً في واجبات الدولة ، وأرسطو يكرس جزءاً كبيراً من بحثه للسياسة ، ويجعل السياسة مرتبطة بالأخلاق تمام الارتباط ، ومعنى هذا أن العصر الثاني لم يحاول

يعد للوحد وجود دون الآخر ؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها - خصوصاً عند أرسطو - تحديد دقيق لمعاني الألفاظ ، ونظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف - بالقدر الذي استطاعوا به ذلك - لظواهر الوجود وما ينضج له من قوانين ؛ وبما بلغت الفلسفة - بلطف الدقيق - أعلى درجة قُدر لها أن تبلغها في هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق : فإلى جانب فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو ، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة - بل وعلى شيء من التجربة ، قد أخذ مكانة إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلها النهائي ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حل ، أو حلّتها على نحو غير مُرضٍ . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين المهيول والصورة ، وهي الثنائية التي أكّدها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو - على الرغم مما قام به من نقد للذهب الأفلاطوني - أن يقضي عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهي دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة - تماماً لهذا - بين الجواهر للتحقق في الخارج ، وبين التصورات المناظرة لها في الذهن لم تُحل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى أن المنهج العلمي كان في الغالب مقصوداً على المنهج الديالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وتقييم تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدقوا على كل أبحاثهم ونظراتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية ، أي أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل - أو القوة للدراسة - وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوقنون ، أو يصيرون - لأن التوفيق لا يأتي إلا بعد التمييز - كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمي ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة ، فالعقائد العظيمة

المعاصرة توجد كلها عند ممثلي هذا العصر جميعاً . إلا أن هناك مدارس صغيرة وجدت إلى جانب هؤلاء ، وانحرفت بعض الانحراف عن رؤساء المدارس التي هي تابعة لها . وهذه المدارس أشهرها ثلاثة بالنسبة إلى سقراط ، وواحدة بالنسبة إلى أفلاطون ، وواحدة أخرى بالنسبة إلى أرسطو . والمدارس الأولى الثلاث تسمى باسم المدارس نصف السقراطية وهي الميخارية والقيونية والكليانية . أما مدرسة أفلاطون فهي الأكاديمية ، ومدرسة أرسطو هي المشائية . والشيء الذي يفرق بين هذه المدارس من ناحية وبين رؤساء هذه المدارس من ناحية أخرى هو أن هذه المدارس اتجهت متدفقة في تيار معين انحرف بها عن مؤسس المدرسة ، فجعلها أقرب إلى مدارس العصر الثالث منها إلى مدارس أو رجال العصر الثاني : فيعضها اتجه نحو ذاتية مغالية كما فعل الكليونيون مثلاً والقيونيون ، واتجه بعضها إلى الأبحاث التطبيقية وانصرف بها كثيراً عن الأبحاث الأخلاقية ، كما فعلت المدرسة الميخارية . أما مدرسة أفلاطون فقد تأثرت كثيراً بالمدرسة الفيثاغورية وانحرفت انحرافاً كبيراً عن روح مؤسسها . كذلك الحال في المدرسة المشائية ، فقد اتجه بعضها نحو الطبيعية ولم يجمع بين الطبيعة وبين المنطقيات والأخلاقيات كما فعل رئيس المدرسة ، وانصرف بعضها الآخر إلى الأخلاق واللاهوت على حساب بقية الفلسفة . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن هذه المدارس جميعاً كانت تياراً جانبياً إلى جانب التيار الكبير الذي مثله كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو .

### خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون . فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعترف بوجود ثنائية مطلق لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود ، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين المهيول وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ أُكِّم ما يده سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة ؛ وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم

واضحاً إلا في دور المدنية، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلا في الدور الأخير.

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤخذ بهذا أيضاً، فبعد موقعة كيرونيا سنة ٣٣٨، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فضلاً حقاً بين اليونانيين وبين المثيرين أو الأجانب. ثم جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم «الملحلية». وهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع عما يسميه شينجلر باسم «التشكل الكائني». فقد تقابلت هنا حضارتان، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت لوجها، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل، ولم تبق فيها إلا حيلة ضئيلة. وحيث استطاعت الثقافة اليونانية في البدء الأمر، أن تفرض سلطانها: فبعد أن كان كانت الثقافة الشرقية قائمة، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية. لكن - كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أهل بجنس أدنى - حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى.

وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية: إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تحويل وأمور تتصل بالحوالوق والسحر، وما فيها من آديان - بلعني السحري الصوفي - فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أتت على نهبتها. وهكذا كان الاسكندر الأكبر - بفتحته لبلاد الشرق - عنة شديدة على الروح اليونانية، لأنه أدخل فيها عناصر شرقية، فمسح تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر، إلى السلوك والعمل. فلم يعد التفكير ينشأ من وراء التفكير أن يترك مظاهر الوجود، وأن يبين ما فيه من قوى، وأن يفسر ما تنحصر له الطبيعة من قوانين، وإنما أصبح كل همه - ما دام هذا كله لا يعنيه في شيء - أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك. وللقصود بالسلوك هنا، المعنى الضيق للكلمة، أي سلوك الفرد يلزمه نفسه - إن صح هذا التفسير - بمعنى اتساق الفرد على ذاته، ومحاولة إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه. لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الباطن، ولما كان قد فقد استقلاله

الذي لقيه العلم في العصر الحديث، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والمشاركة في كشف الحقائق العلمية، أما التصورات وتجليها فهي خطوة ثانوية تأتي بعد التجربة والمشاركة. ومرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع.

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن، وبين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر، فلم يكن من الممكن إنذا، ما دام هذا في طبيعة الروح اليونانية أن يجد ما يفرجها عن هذا الوضع. ولهذا لم يكن مقدراً لهذا النفس أن يصلح بعد أرسطو. أما المنهج العلمي، فقد كانت تعوزه الأجهزة التي يمكن بواسطتها أن تميز الظواهر تعيماً دقيقاً. ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بلعني الحقيقي، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تتجشع شيئاً ذا بال في الناحية العلمية، أعني أن الذين تواروا أرسطو ما كان لهم أن يزهدوا شيئاً بتدبيره، على ما فعله أرسطو ومن سبقه.

فهذان العيبان إنذا - وتعني بيا عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع، مما أتى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة، وبالتالي طبيعة الوجود، تحليلاً دقيقاً - ثم عدم إقامة البحث العلمي على أساس للمشاركة والتجربة -، تقول إن هذين العيبين إنذا كان مقدراً لها أن يظلا كذلك. فلذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أهل درجة، فلم يكن من المنتظر إنذا أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد لا في الفلسفة العلمية، ولا فلسفة الوجود، ولا نظرية المعرفة. إنما كان عليهم أن يتنوا بدماسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة، في الحضارة اليونانية، وتعني بها مسألة الأخلاق. وبهم من الأخلاق هنا، الأخلاق الفردية، أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد. فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التي تمتد بالفردية وتنشد الخلاص، لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية، وبين الفكر والحياة الباطنة. ومثل هذا التمييز هو الأساس في كل بحث أخلاقي فكري، لأن الشعور بالشخصية - وتقدم بالشخصية هنا الذات المفردة - لا يكون



هو الفضيلة الأخلاقية ! وهكذا نرى أنه حتى الذين عتروا بشيء من الطيبات ، قد جعلوا مركز الطيبات ثانوية بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية - وهي اتطباع الأخلاق بطابع جديد - نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة : فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية - كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل - وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل ما ترجمه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الحلو من الانفعال ( أو الألبا ) عند الرواقين ، ثم على صورة التوقف وتعطل الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجع الإنسان إلى نفسه واتكافئه على ذاته ، وعدم عنايته بشيء . يتصل بالخارج وبالكون الأكبر . وتمتاز ثانياً بأنها تنشأ الحلو من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثرات وجدانية ؛ كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصورية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً .

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسي . وأما فيما يتصل بنزوح الأفكار والظافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هذا قد أنتج أثراً عميقاً في التفكير الفلسفي . فقد امتزج هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين ، وأبسط المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق ( اليونانية ) منظورة إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص . فكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلتبب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ، ذلك لأن الدين للمعنى القديم قد قُبِد ، لأن الدور الذي نحن بصدده هو دور الإلهاد لللازم دائماً لدور المدنية . فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالألوهة القمعة أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الإنسان كل آماله . وإنما أصبح هؤلاء - تبعاً لنظرهم الأخلاقية - ينظرون إلى الله بحسبته وسيلة أو بوصفه عقفاً للخلاص الأخلاقي ، أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف : وكان طبيعياً من أجل هذا أن نجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسلات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الدينية . وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هوة بين المتناهي واللامتناهي يظهر .

السياسي ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسية والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات للمواطن وحقوقه . وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ؛ والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي .

وملعب الروح القومية ، وفقدان الاستقلال السياسي ، لم يعد الفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن بحسبته الوحدة الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب ، أي بين اليوناني والمثيرير ، لكي يحافظ بهذا على الأبعاد - على حد تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح الفكر اليوناني - بعد أن فقد كل شخصيته - ينظر إلى جميع الناس بحسبهم إغواناً ومواطنين عليين - إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود - أي أن اليوناني قد أصبح يعد نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالي خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين ملها ، وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي . لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالى أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً ، فمن هنا نرى أن الاتجاه في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولاً ، ثم إلى هذا العمل قد امتزج بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشككية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العاري عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك . فالأبيقوريون لم يمتروا غاية صحيحة للمثل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بالآيمنتوا بشيء من هذا ، نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ، ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع ، فتكونوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فالتن عزوا بشيء من الطيبات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً للنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقين دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى إن للمبار في النطق قد أصبح

## ثلا

## Lorenzo Valla

من رجال النزعة الإنسانية في إيطاليا في عصر النهضة.

ولد حوالي سنة ١٤٠٧، وتوفي سنة ١٤٥٧ في روما.

كان ذا نزعة عقلية جريئة، كانت إرهافاً بكثير من الآراء التي ظهرت في الفكر الأوروبي فيما بعد: في الدين، والمنطق، والقانون، وتطبيق النقد في الفلسفة والدراسات الكلاسيكية والتاريخية.

وقد تعلم في روما، ثم في فرنسه. وقام بالتدريس في أماكن كثيرة في إيطاليا. ووجد في نابلي في الملك الفرنسي الخامس، ملك أرغون وصقلية حامياً وراعياً له، واتخذ كاتباً له، وكلفه بمفاوضات سياسية وهو الذي أنقذه من براثن محاكم التفتيش. وفي سنة ١٤٤٨ عيّنه نقولاً الخامس، البابا الذي اعتل عرش البابوية في سنة ١٤٤٨، سكرتيراً رسولياً، وجنّد تميمه البابا الذي خلصه.

وأول كتبه المعروفة لنا هو حوار في اللذة De voluptate (وقد اشتهر بهذا الاسم وإن كان المؤلف عنوانه بعنوان: «في الخير الحقيقي») وفيه يبين آراء الروائيين، والأبيقوريين والمسيحيين. وفيه يبين أن الأخلاق المسيحية أسسها من الأخلاق الروائية والأخلاق الأبيقورية، لكنه في نفس الوقت يدافع عن آراء الأبيقوريين التي أساء الناس فهمها، وأبدى إعجاباً وتعلّفاً مع مذهب اللغة الأبيقوري. والمحاور الممثل للرواية يدافع عن فكرة الشرف أو الأمانة honestas أو الفضيلة عند الروائيين. والمحاور الأبيقوري يحجج بشكل سهو مدافعاً عن الطبيعة وعن اللذة ويقول إن اللذة هي اللغة. واللغة سيدة بين وصيغاتها، أما الفضيلة فهي موسى بين زوجات. ويدخل المحاور الثالث، الممثل للأخلاق المسيحية، في الحوار ويتقدم رأي سابقه: الروائي والأبيقوري، ويقرر أن المسيحي الحقيقي ينبغي عليه أن يزودي أعراض هذه الحياة الدنيا وأن يركز على السرّات التي تنتظره في السماء، ولهذا فإن اللذة التي ينبغي على المسيحي أن يشدها ليست لذات هذه الدنيا.

وفي أثناء وجوده في بلاط القنصل الخامس في نابلي (١٤٣٥ - ١٤٤٨) ألّف فلا علمورة بعنوان «في حرية الإرادة»، فيها يناقش آراء: بؤتيوس في حرية الإرادة التي عرضها في كتابه

«الساوي بالفلسفة». فيميز فلا بين علم الله السابق، وهو لا يمكن أن يقال عنه إنه سبب إرادتنا، من إرادة الله. وتنبؤ الله تنبؤاً حقيقياً بأن يولد الأسخريوطي سيخون المسيح ليس غدراً ليوداس. لكن فلا لا ينجس في مسألة: هل إرادة الله، ولا سبيل إلى إنكارها، تقضي على حرية اختيار الإنسان. إن مشيئة الله لا يعرفها الناس ولا الملائكة؛ ونحن نستند إلى الإيمان، لا إلى احتمالات البراهين العقلية.

والكتاب الثالث الجدير بالذكر هو كتابه: «الجدل» وDialectica، وهو كتاب مهم من حيث أنه هاجم منطق أرسطو. وقد طبع بعد وفاة فلا بنصف قرن. فهو يطلب بالتخلص من التشكيقات الجوفاء في المنطق والمشاحنات اللفظية العائنة. ويقول: ودعنا نسلك مسلكاً أبسط وأكثر اتفاقاً مع الحس الطبيعي والاستعمال الشائع. «إن على الفلسفة والديالكتيك ألا يتحرفا عن أكثر طرق الكلام شيوعاً وبساطة. فمثلاً بدلاً من استعمال كلمة entitas نستعمل كلمة res (- شيء)». ولا معنى لقول أرسطو إن موضوع ما بعد الطبيعة هو الوجود بما هو موجود لأن هذا يومئ أن الوجود يمكن ألا يكون موجوداً. وانتقز مقولات أرسطو المشر إلى اثنين فقط هما: الكيف، والفعل. وانتقذ كثيراً من الفروق التي وضعها للدرسيون في العصور الوسطى مثل: محي وجبر، هيول وصورة، إلخ.

وفي كتابه «أناقات اللغة اللاتينية» يحلل استعمال كثير من الألفاظ اللاتينية.

## مجموع مؤلفاته

نشر Eugenio Garin مجموع مؤلفاته مع مقدمة، في تورينو سنة ١٩٦٢.

## مراجع

- Girolamo Mascini: Vita di Lorenzo Valla. Firenze, 1891.
- F. Gaeta: Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'umanesimo italiano, 1955.
- J. Sandys: History of Classical Scholarship from the Sixth Century B. C. to the End of the Middle Ages, Vol. II, pp. 66-70, 1908.

## فلوطرخس

ايقور

١٠- في العلاج من المضرب.

## نشرات ومراجع

طبع مجموع الرسائل الأخلاقية تحت عنوان وأخلاقيات Moralitas في باريس سنة ١٨٤١ (الأصل اليوناني مع ترجمة لاتينية)؛ كما طبع الأصل اليوناني في مجموعة توينر Teubner في ليبسك في ٦ مجلدات كما طبع مع ترجمة انجليزية في مجموعة Loeb Classical Library في لندن.

- R.M. Jones: The Platonism of Plutarch. Menasha, Wisconsin, 1916.

- D. Bussi: Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco. Firenze, 1927.

- K. Ziegler: «P. von Chaironeas», in Pauly- Wissowa, XXI, Coll. 636- 962.

## فن

## John Venn

منطقي انجليزي، ولد في دريبول Drypool (في إقليم Hull) في سنة ١٨٣٤، وتوفي في سنة ١٩٢٣. تعلم في كلية Casins في كمبرج من سنة ١٨٥٣ إلى سنة ١٨٥٧. وصار زميلاً وبقي في هذه الكلية طوال ٦٦ سنة، إلى يوم وفاته، وكان رئيساً لها في العشرين سنة الأخيرة من إقامته بها. وُسم كاهناً في سنة ١٨٥٨ وعمل كاهناً في نواح قريبة من لندن. لكنه عاد إلى كمبرج مدرساً في كلية Casins في سنة ١٨٦٢، وقام بتدريس العلوم الأخلاقية. وتزوج في سنة ١٨٦٧. لكنه تأثر بعلاقاته مع هنري سديوك ولادوين آخرين في جامعة كمبرج، كما تأثر بكتابات أوجستيس دي مورجن، ويول، وأوستن Austin ويون استوت مل، فتحول اعتنقه من اللاهوت إلى المنطق. وفي سنة ١٨٨٣ تخلى عن وظيفته الدينية، لكنه لم ينسحب نهائياً من الكنيسة.

وأهم مؤلفاته هي:

١- ومنطق الحظ The Logic of chance، لندن سنة

١٨٦٦؛

## Plutarchus

مفكر ومؤرخ فلسفة ومؤرخ سياسي يوناني، ولد في خيرونية Cheronca (بإقليم بوثيا في اليونان) حوالي سنة ٤٦ بعد الميلاد، وتوفي حوالي سنة ١٢٧ بعد الميلاد.

تعلم الفلسفة على يد أمونيوس في أثينا وصار من أتباع الأفلاطونية. وفي الاسكندرية اتقن مناهج الفيلولوجيا. وزار روما مرتين على الأقل، لكنه أمضى معظم حياته في مسقط رأسه، خيرونية، حيث تولى بعض الوظائف المحلية. وحوالي سنة ٩٥ بعد الميلاد صار كاهناً لدى الحية في معبد دلف.

ويحتوي ثبث المؤلفات المنسوبة إليه على نحو من مائتي كتاب أو رسالة، لكن البعض منها منحول، كما أنه فقدت بعض مؤلفاته. وتأتي أهمية بعض مؤلفاته من كونها حفظت مواد مأخوذة عن مؤلفات مفقودة لكتاب قدماء. ومؤلفاته كلها باليونانية.

أما من الناحية الفلسفية والدينية فقد كان فلوطرخس خصماً للخرافات والأساطير وتولى الدفاع عن المبادئ الوثنية بتأويلها تأويلاً فلسفياً وكان خصماً للرواقية ولايقورية، على السواء. والزعة الغالبة عليه هي الأفلاطونية، لكنه مع ذلك تأثر ببعض آراء أرسطو والفيثاغوريين. واهتم بمشكلة الشر، فوجد الأصل فيه راجعاً إلى المادة. وأقر بوجود الجن ويتدخلهم في شؤون العالم والناس.

وبعضاً من مؤلفاته كبه التالية في الفلسفة وتاريخها:

- ١- «جني سقراط» De genio Socrate.
- ٢- «الأراء الطبيعية التي يرضى بها الفلاسفة» De Placitis philosophorum وقد ترجمه إلى العربية قسماً بن لوقا، ونشرناه ضمن كتابنا: «في النفس» لأرسطو، ويعد من الكتب المنحولة على فلوطرخس.
- ٣- «المسائل الأفلاطونية»
- ٤- «مفارقات الرواقيين» De Stoicorum repugnantiis.

٥- «في الفضيلة الأخلاقية».

٦- «في الفضيلة والرفيلة».

٧- «في أنه يمكن تعلم الفضيلة».

٨- «مأدبة الحكماء السبعة»

٩- «لا يمكن للمرء أن يعيش سعيداً إذا اتبع مذهب

وقام بالدفاع عن ظاهريات هسرل ضد هجوم أنصار الكتيبة الجدليلة، وذلك في مقال نشره في سنة ١٩٣٣ بعنوان: «فلسفة الظاهريات عند هسرل في مواجهة النقد المعاصر».

ثم أخذ يشق طريقه الخاص: فبني بتحليل فكرة الصورة، وذلك في بحث بعنوان: «الامتثال والصورة» (سنة ١٩٣٠)، ثم في نقده نظرية أنلاطون في المحاكاة وموضوع المرأة، وذلك في بحث بعنوان: «اللعب بوصفه رمزاً للعالم» (سنة ١٩٦٠).

وأصدر بحثاً عن «فلسفة نيته» (سنة ١٩٦٠)، وفيه قرر أن محور فلسفة نيته هو «التقابل بين الوجود والصور» وحول هذا المحور تطور الموضوعات الأساسية في فكر نيته: موضوع للعلة الانطولوجية الأساسية وهي: «الموجود» القيمة، وموضوع إرادة القوة، وموضوع العود الأبدي، وموضوع موت الله، وموضوع الإنسان الأعلى.

وأشرف على سمينار عن هيرقليطس، بحضور هيدجر، خلال شتاء سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٧ في جامعة فرايبورج. وقد ميز هيدجر بين الطريق الذي اتخذه هو، والطريق الذي اتخذه فك في تفسير هيرقليطس، فقال غامطاً فك: «إن طريقك في تفسير هيرقليطس يبدأ من النار وبعضه إلى اللوغوس، أما الطريق الذي اتبعه أنا فيبدأ من اللوغوس ليمضي إلى النار».

(«هيرقليطس» ترجمة فرنسية ص ١٥٧، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣).

وله في الظاهريات وهسرل دراستان أخريان: دراسة في «التحليل القسدي» (نشر في مجموع بعنوان: «المشاكل الحالية في الظاهريات»، سنة ١٩٥٧ عند الناشر دكلية دي براوش)، ودراسة بعنوان: «فلسفة هسرل الأخيرة في فترة فرايبورج» [نشر في كتاب: «لعموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٥٩)»].

ونذكر من مؤلفاته الأخرى:

- «الليتافيزيقا والموت»، اشتوتجرت، سنة ١٩٦٩
- ويحتوي على عشارته في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٦٤.
- «الكلان، والزمان، والحركة»
- «الوجود، والحقيقة، والعالم»
- «الكل واللاشيء».

٢- «المنطق الرمزي» Symbolic Logic، لندن سنة

١٨٨٩

٣- «مبادئ المنطق التجريبي أو الاستقرائي» The Principles of Empirical or inductive Logic، لندن سنة ١٨٨٩.

وأسهله الرئيسي هو في المنطق ومناهج البحث العلمي. وفي كليهما تابع جورج بول، وجون استوت مل؛ وقد دافع عن كليهما ضد هجوم استاتلي جيفز من ناحية، وهجوم المتألفة للكالين من ناحية أخرى (برافلي، بوزنكت). ويذكر له خصوصاً ابتكاره لأشكال هندسية للتصير بها عن القضايا، ومنها ما يعرف بشكل فن (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»).

وفي «منطق الخطء» يقرر أن احتمالية الأحداث لا تقوم في مقدار الاعتقاد الذي من المفور أن توليه للأحداث، بل في الوفرة الإحصائية لحدوثها في الصف الجنسي للأحداث التي تتسبب إليها. ومعنى آخر يقرر أن العالم يشتمل على سلسلة من الأحداث العشوائية التي يترج فيها عدم الارتداد في تلك الحواص مع الانتظام «في نهاية المطاف». فالقول باحتمال خط ما من الأحداث مرده إلى القول بوفرة حدوث تميل إليها هذه الأحداث. ولذا فإن هذا الاحتمال ليس أمراً ذاتياً، بل هو أمر موضوعي تجريبي.

مراجع

- J.A. Passmore: A Hundred Years of philosophy. London, 1957, pp. 134-6.

- J.M. Keynes: Treatise on Probability. London, 1921.

فك

Eugen Fink

من أتباع ظاهريات هسرل، لثاني.

ولد في كونستانس في سنة ١٩٠٥، وتوفي في يوليو سنة ١٩٧٥.

تلمذ على هسرل في جامعة فرايبورج - إن - برينسجلو (جنوبي لثانيا)، وصار مساعداً له. وقام بالتدريس في جامعة كيل، ثم عاد استاذاً في جامعة فرايبورج - إن - برينسجلو.

وعنده أن «الواقع هو التحقيق الذاتي للقيمة المطلقة» والميتافيزيقا ينبغي ألا تقتصر على الفروض المستمدة من نتائج العلم، بل عليها أن تضع فروضاً من المبادئ الكلية للواقع وأن تتلدى إلى اللطخ.

ومن مؤلفاته: «نظرية المعرفة عند كنت محللة وقصاً لبيادتها الأساسية» (ليبتسك، سنة ١٨٧٩)، «حول إمكان الميتافيزيقا» [مهيرج وليبتسك سنة ١٨٨٤]، «التجربة والفكر»، تأسيس تقليد لنظرية المعرفة» (ليبتسك، سنة ١٨٨٩)، «مشاكل عصرية في علم الجمال»، (منشن، سنة ١٨٩٥)، «علم جمال ما هو مأساوي» (منشن، سنة ١٩٠٠)، «ملعب علم الجمال»، في ٣ أجزاء (منشن، ١٩٠٥-١٩١٤).

#### مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I, Leipzig, 1921.
- O. Halleby: Joh. Volkels Erkenntnistheorie. Erlangen, 1969.

#### فوليتزر

##### Karl Vorländer

مؤرخ للفلسفة الألماني. ولد في ماريبورج في ٢ يناير سنة ١٨٦٠، وتوفي في مونستر في ١٢/٦/١٩٢٨. وكان استاذاً للفلسفة في مونستر منذ سنة ١٩١٩.

وكان اشتراكياً. ولهذا حاول إثبات وجود ارتباط ضروري بين كنت. وكان هو يتزعم متزعم الكتابة الجديدة. وبين كارل ماركس. وسمى إلى انتم الاشتراكية الماركسية بأخلاق مستمدة من فلسفة كنت، إذ في ذلك الأساس لأخلاق اشتراكية بلغة العلمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- «إماتويل كنت»، في جزمين، ليبتسك، سنة ١٩٢٤.
- «كارل ماركس» ليبتسك، سنة ١٩٢٩.
- «تاريخ الفلسفة»، في مجلدين، ليبتسك، سنة ١٩٠٣.

#### مراجع

- Claude Roëls: «Eugen Fink (1905- 1975)», in Les Etudes Philosophiques, Janvier- Mars 1976, pp. 117-118.

#### فوجت

##### Karl Vogt

عالم حيوان ألماني، ولد في جيسن في ٥ يوليو سنة ١٨١٧، وتوفي في جنيف في ٥ مايو سنة ١٨٩٥ كان من خلافة المادية، وهو القائل إن المخ يفرز الفكر، كما يفرز الكبد الصفراء. ووقع في مساجلة حادة مع ر. فاجنر R. Wagner سجلها في كتابه «إيمان الفحام والعلم». مساجلة صدر. فاجنر (جيسن، سنة ١٨٥٤). ومن مؤلفاته الأخرى: «وسائل فيسيولوجية» (اشتوتجرت سنة ١٨٤٥ - سنة ١٨٤٧)، «صور من حياة الحيوان»، فرنكفورت سنة ١٨٥٢؛ «محاضرات في الإنسان»، جيسن سنة ١٨٦٣؛ «من حيوان»، اشتوتجرت سنة ١٨٩٦.

#### مراجع

- J. Jang: Karl Vogts Weltanschauung. Paderborn, 1915.
- H. Mistelli: Karl Vogt. Zürich, 1938.

#### فولكلت

##### Johannes Volkelt

فيلسوف ألماني ولد في Bielefeld (في إقليم خاليسيا) في ٢١ يوليو سنة ١٨٤٨، وتوفي في ليبتسك في ٩ مايو سنة ١٩٣٠.

تعلم في فينا وبينيا وليبتسك، وصار مدرساً للفلسفة في جامعة فينا في سنة ١٨٧٦، ثم استاذاً في جامعة بازل (١٨٧٩ - ٨٩)، وفورتسبورج (١٨٨٩ - ٩٤)، ثم في ليبتسك حتى سنة ١٩٢١.

تأثر بهيجل وأندورفون هرتغن في الميتافيزيقا، ويشوبهور والروستيك الألمان في علم الجمال، ويكنت في نظرية المعرفة.

## بالافتاح والبرهان العلمي.

واستاء النجاة فرّ إلى ييزانسون Besançon مسقط رأسه، وقام بحملته زوج أخته وكان رئيساً للجنة الثورية في ييزانسون. واضطر فورييه إلى الانخراط في سلك الجنّة في الفرقة الثامنة للفرسان المطارين Chasseurs à cheval، وبقي في الخفلة العسكرية بضعة أشهر سبتلكرها حين يصف الأعمال الكبيرة للجيش الصناعية في مدينته الفاضلة، الفانتسبر Phalanstère.

ولما سُرّح من الجنّة بعد أشهر قليلة بسبب اعتلال صحته، وضع مشروفاً لتغير المصالح المالية في الجيش (وكان الكثيرون قد كوّنوا ثروات طائلة على حسابها). وقَدّم هذا للمشروع إلى حكومة الإدارة Directoire، لكن مشروعه لم يُلَفت إليه.

وفي سنة ١٧٩٦ عمل فورييه مندوباً ليقال في مرسليا، كلفه بمهمة غريبة هي أن يلقي في البحر شحنة من الأرز، مضارباً على حدوث أزمة غذائية. وفي سنة ١٨٠٠ نراه يعمل سمساراً في ليون Lyon. وبذلك سيطر شهرته، لأنه كان يكتب مقالات في جريدة Lyon Bulletin. وفي ١٧ ديسمبر سنة ١٨٠٣ تكهن في إحدى المقالات بحدوث اضطرابات سياسية كبيرة وإقامة تحالف ثلاثي أوروبي من فرنسا والنمسا وروسيا، من الممكن أن ينتهي بحرب بين فرنسا وروسيا.

وفي هذه الفترة بدأ فورييه يخطط لمشروعه الإصلاحية الكبير. فلوسل في ٤ نيفوز nivose سنة ١٢ (يتقويم الثورة الفرنسية) رسالة مطوّلة إلى وزير العدل، عُرفت باسم رسالة إلى القضاة الأكبر، عُرض فيه الخطوط الجوهرية لمشروعه الطوباوي الفانتسبر.

وقد صدق ميشليه Michelet حين قال إن «ليون Lyon هي التي ضيعت فورييه». ذلك أن مدينة ليون كانت في ذلك الوقت تبيع بالعمال الفقراء البائسين إلى أقصى حد فقد كان أجر العمل اليومي آنذاك لا يزيد عن خمسة عشر سنتيماً، بينما كان الكيلو من الخبز يساوي عشرة سنتيمات. وفي نفس الوقت كثرت فيها الجمعيات المتفاوتة في السرية: من دعاة الإصلاح، والنيو صوفيين والإشراقيين Illuminés من كل نوع. والناس والمثقفين: على حد تعبير فورييه: «ويّدادون غنى بالأولع كليا زاد فقرهم في القردة». إن الشفاء

## فورييه

Charles Fourier

## مصلح اجتماعي فرنسي

ولد فرانسوا - ماري - شارل فورييه في مدينة ييزانسون (في شرقي فرنسا قرب سويسرة) في ٧ أبريل سنة ١٧٧٢، وكان أبوه تاجراً في الألبان والطور، واختير في سنة ١٧٧٦ رئيساً للمحكمة التجارية في ييزانسون، وتوفي هذا الوالد في سنة ١٧٨١

وتعلم شارل في مدرسة ييزانسون الثانوية، وبعد ذلك أودع عند تاجر في ليون للتدريس على الأعمال التجارية، وواصل التدريس في باريس وروان. وفي إثر ذلك عين مستخدماً لدى تاجر كبير في ليون في سنة ١٧٩١. وهنا له عمله فرصة الأسفار في شتى أنحاء فرنسا: فزار مرسليا وبيروود، وخارج فرنسا: فزار هولندة وألمانيا. وفي سنة ١٧٩٣ وقد بلغ سنّ الرشد (٢١ عاماً) عاد إلى ييزانسون ليستلم ميراثه من أبيه ومقداره أربعون ألف فرنك، وكان أبوه قد نصّ في وصيته على أن يتسلم ابنه هذا المبلغ بشرط أن يعمل في التجارة. وبعد استلامه ميراثه سافر إلى ليون ولوّد أن يشتغل بتجارة خاصة به. فاشترى المبلغ قطعاً وأرزاً وسكراً وبناً. وكان في ليون في ذلك الوقت اضطراب سياسي شديد. وكانت الطبقة الوسطى تنسب إلى حزب الجيرونديين، ولما السادة على المدينة، بينما كان الحزب الآخر المتطرف ضعيفاً، فقامت حكومة «الميثاق» Convention للمحكمة آنذاك في باريس بمحاصرة المدينة، وصادر أهل ليون للتاجر في المدينة، ومنها متجر فورييه، للاستعانة بالضائع في الدفاع وتكوين المستشفيات والمحاويين للمحاصرين. وكان هذا هو سبب خراب فورييه وإفلاسه، بحسب ما يقوله مترجم حياته Pellarin وهناك رواية أخرى تقول إن السبب في ضياع معظم ثروة فورييه هو غرق سفينة في ليغورنو كانت عملة ببضائع لحسابه، وذلك في سنة ١٧٩٩.

ومهما يكن السبب الحقيقي في خرابه، فلهذا لما دخلت قوات حكومة «الميثاق» Convention مدينة ليون، صار فورييه في خطر أكيد لأنه كان متهاً بأن عيوله مع أعضاء الثورة الفرنسية. ولهذا السبب تكونت لدى فورييه كراهية شديدة عميقة للثورات وأعمال العنف والإرهاب وأصبح يؤمن إيماناً جازماً بأنه لا سبيل إلى «تغيير الحياة» وإصلاح المجتمع إلا

الكوثيات إلى نقد المجتمعات الشمعية، إلى التكهات الاشرافية، إلى النظريات الاقتصادية، أو تتنوّات غربية عن تغيرات شديدة في أحوال الجو في مختلف الأصقاع، وعن خلق أنواع جديدة من الحيوان، كل هذا إلى جانب الإعلان عن اصلاحات جذرية في المجتمعات البشرية ووصف رؤى طوبوية لما سيجري في المدن الخيالية المثالية التي سماها باسم: الفلنستيرات Phalanstères.

وتقوم آراء فوريه في الإصلاح على أساس نقده للعنصرية فقد رأى في للعنصرية نقائص عديدة عنيفة، النزاع بين الجنسين: فالمرأة ضحية، ولكنها بدورها تنقسم لنفسها من الرجل بالكلية وعدم الأمانة الزوجية مما يولد أوائاً جديدة من الاضطرابات في حياة الإنسان، والنزاع بين الآباء والأبناء وعلى وجه العموم: النزاع بين الأجيال مما يولد منازعات وانفعالات؛ وشبهات؛ فالشباب يطلبون الغرام، والرجال يطلبون للمجد، الأولون تحركهم العواطف الغرامية، والآخرين تحركهم الملمع والملمع. والرجال يريدون فرض سلطانهم على الشباب، فيحاول هؤلاء الانتقام من طريق التمرد والثورة والعنف.

وفضل فوريه هو في محاولة دراسة ومغايرة *aliénation* الإنسان من كل النواحي في للعنصرية: خصوصاً في النواحي العاطفية، والنواحي الاقتصادية. ويتساءل فوريه: كيف يمكن التخلص من تناقضات هذه للعنصرية؟ وكيف يمكن وضع حدّ لهذه الآلام وهذه الحرب الضروس المستمرة بين الفقراء والأغنياء، بين الشباب والشيوخ، بين الأبناء والآباء، بين النساء والرجال؟

ليس هناك إلا أحد حلين: الحل الذي يقترحه الأخلاقيون؛ والحل الذي يقترحه العلم النفسي والاجتماعي الذي أسسه (أو خلقه) فوريه. فالأخلاقيون يطلبون بكبت الرغبات وضبط الشهوات ابتقاء عدم الإضرار بالغير، ويطالبون بالتضحية بالذات في سبيل الآخرين، وباحتمال الألم بدلاً من إحداث الألم في الآخرين. وهم يدعون من هذا إلى إقرار السلام بين الناس. لكن ليس من المفارقة أن نطلب السلام بين الناس عن طريق حربنا لأنفسنا!! إن الأخلاق - هكذا يقول فوريه - ليست إلا وعفاً مزوّقاً *une violence endurée* والقيمة التي ننزوها إلى الأخلاق ليست إلا إقراراً بأننا لم نستطع حتى الآن أن نحدث الانسجام بين الوجدانات. ويرد فوريه على اتهام الأخلاقيين له بالطوبوية بأن يردّ عليهم

الاجتماعي الذي ولده التقدم الصناعي في مدينة ليون قد دفع البائسين والمحرومين إلى نشدان السلوى في التهويل الثيوصوفي والأحلام الطوبوية.

ويفترض بعض الباحثين أن بعض هذه المجتمعات السرية أو شبه السرية كانت تضم فاسقاً *Libertins* يمارسون حرية الجنس. ويفسّرون بذلك كون فوريه، في «فلنستيره» يدعو إلى الحرية الجنسية، وأنه عرض مثل هذه الآراء في كتابه «دنيا الغرام الجديدة».

وفي سنة ١٨٠٨ نشر فوريه كتاباً ضخماً بغير ذكر اسم مؤلفه والتمويه في مكان طبعه (إذ ورد على الخلاف، لينيك، سنة ١٨٠٨) ويقع في ٤٨٥ صفحة (من قطع الثمن). عنوانه: «نظرية الحركات الأربع والمصادر الملمعة». وهو أول كتاب كبير يؤلفه ويعرض فيه مذهبه بالإسهاب والتفصيل. بيد أن هذا الكتاب الغريب لم يحظ بأي نجاح.

وليان الأيام الملة (وهي الفترة التي عاد فيها نابليون بعد نفيه إلى البيا إلى هزيمته النهائية في ووترلو-الفترة من أول مارس سنة ١٨١٥ إلى ٢٢ يونيو سنة ١٨١٥) كان فوريه موظفاً صغيراً في عمدة ليون.

وخلال السنوات الأولى من صناعة الملكية (ابتداء من سنة ١٨١٥)، كان فوريه نشطاً في الانتاج العقلي. فقام تحرير كتابه «البحث في التجمع الأهلي الزراعي» الذي سيشره بعد ذلك في سنة ١٨٢٢ في بيزانسون، وسعيد طبعه في سنة ١٨٣٤ تحت عنوان جديد هو: «نظرية الوحدة الكونية».

وفي سنة ١٨٢٩ أصدر كتاباً آخر بعنوان: «العالم الجديد الصناعي والجتماعي» - *le nouveau monde industriel et sociétaire*. وإبتداء من سنة ١٨٣٠ وثق صلاته مع أتباع سان سيمون؛ بيد أنه كان يكره فيهم «هلوانياتهم الكونية» وما لبث بعض أنصاره أن أحذروا اشتقاقاً داخل الحركة السان سيمونية. وبفضل هؤلاء التلاميذ حظي فوريه في أخريات عمره ببعض الشهرة. وتوفي فوريه في ٩ أكتوبر سنة ١٨٣٧.

### آراءه الفلسفية

مؤلفات فوريه - إلى جانب غرابة عنراتها - غريبة التصنيف: فهي سيرة التأليف، حافلة بالتكرار، وديّة العبارة، مشوّشة الموضوعات: يتوالى فيها الكلام من

٤- ويفضّل التفاضل في الثروات لأنه حافز على المزيد من الانتاج وتحسين لوعه، فهذا أفضل من المساواة في الفقر. لكنه في الوقت نفسه يدعو إلى تأمين حد أدنى من مستوى المعيشة لكل الناس على السواء.

٥- ويشجع على بقاء حافز الربح، إشباعاً لشهوة الطموح عند الإنسان، ودافعاً لزيادة الإنتاج وتحسينه. ويجب ضبط عملية الربح على نحو يؤدي إلى زوال التنافس بين المصالح المتباينة (المتسجين والمستهلكين، لأرباب العمل والمعمّال). فمثلاً الأطباء في فلنستير يتنافسون نسبة مئوية من دخل الفلنستير، وتتزايد هذه النسبة بقدراً ما يقل عدد المرضى، نتيجة لتطبيق الطب الوقائي.

ويكتفي هذا بياتاً حاسماً بكون مذهب فوريه يختلف اختلافاً تاماً عن الماركسية وعن الاشتراكية بعملة.

#### تنظيم الفلنستيريات:

اشتهر فوريه بأنه الداعي إلى تقسيم المجتمع إلى تجمعات مستقلة أطلق عليها اسم Phalanstères. وكلمة فلنستير- وقد نحتها فوريه من الكلمتين: Phalange = تجمع، جماعة + monastère = دير- تدل على الوحدة الاجتماعية التي سيتألف منها للمجتمع الجديد الذي ينادي به.

فقد رأى أن «الدولة» مفهوم واسع جداً ومؤسساتها سرعان ما تتخذ سلطاناً حائلاً يجهول الهوية عالياً من الإنسانية.

ومن ناحية أخرى وجد أن الأسرة خلية اجتماعية ضيقة جداً من شأنها أن تولّد العصبية والحزازات، وفي الوقت نفسه ليس لها من السعة والموارد ما يكفل لها الملأى وحماية أبنائها ضد الأخطار الكبيرة التي تتعرض لها.

لهذا رأى أن من الواجب تصوّر خلية اجتماعية أوسع من الأسرة وأضيق من الدولة، وهذه الجماعة هي التي سماها phalange (= تجمع). وقلم فوريه بحسابات علمية دقيقة - لم يكشف لنا عن سرّها! - بموجيها قرر أن كل «فالانج» أو «تجمع» يجب أن يتألف من ١٦٠٠ فرد تقريباً، وهذا العدد قد تحدد بحسب اللون وبعض الخصائص الناتجة عن التراكيب الوجيهة التي تؤلف الطابع الأصلي لكل فرداً.

والفكرة الأساسية في مشروعه هذا هي إمكان إشباع كل الأفراد حتى الشاذة منها. وبلغ فوريه في توكيد اختلاف

حججهم فيقول: «هل الأخلاق هي الطوبىوية utopique... لأنها هي الخلق بالمخبر دون تقديم الوسيلة لتحقيقه ودون منج فمأله». والقاعدة الأخلاقية لا تترك لها في النهاية إلا الحيل بين أمرين: اليأس، أو التفاؤل. وإن الأخلاق تقود إلى الدمار كلّ من يحاول تطبيق مبادئه بلفظ، بينما هي تؤدي إلى نجاح من يتخذ منها قناعاً ولا يتخذ منها مرشداً ودليلاً.». ويأن ذلك أن من المستحيل القضاء على الغرائز والشهوات. وتجربة الثورة الفرنسية دليل قاطع على إخفاق الحل الأخلاقي. والنتيجة لهذا أنه يجب ألا نغرض على الطبيعة الإنسانية بالقهر والقوة نظم المجتمع «والمستعدين». (وكلمة «مستعدين» لها دالاً عند فوريه معنى مستعجن) بل ينبغي تغيير نظم المجتمع لتساير الطبيعة الانسانية. أن فوريه لا يريد أن يغير الطبيعة الانسانية، بل يريد أن يغير النظم الاجتماعية لتتواءم مع هذه الطبيعة الإنسانية.

ولهذا فإن الحل الثاني، وهو الذي يدعو إليه والعالم الدنيوي أو الاجتماعي، يقوم في إشباع شهوات الجميع في إطار الانسجام الكوني. ومن هنا يستهدف التنظيم الفالستيري إلى إشباع الشهوات الأساسية الأثني عشرة وهي: خمس شهوات حسية تتعلق بالمحسوس الخمس، وأربع شهوات عاطفية وهي: الصداقة، والحب، والطموح، والمواظف الأسرية، وثلاث شهوات توزيعية هي: شهوة الدس التي هي مصدر للتنافس وبالتالي للفناء، وشهوة للزج (مثل للزج في الحب بين الشهوة الجنسية والتمتعة الروسية)، وشهوة القراصة Papillon أي شهوة التغيير (مثلاً من نظام العمل في الفلنستير أن تشغل المجموعة في النجولة لمدة ساعة، ويعدّلها تشغل في حرفة أخرى، وهكذا).

وما هنا ينبغي أن تؤكد أن للمجتمع الذي يدعو إلى انجاده فوريه لا يشبه في شيء للمجتمع الذي تدعو إليه الماركسية، أو الاشتراكية بوجه عام:

- ١- فإن فوريه يقرّ بالملكية الخاصة لأصوات الانتاج.
- ٢- ويطلب بتوزيع الأرباح بين المساهمين في الانتاج بنسبة مئوية محددة، وموالات المساهمين هم الرأسماليون المساهمون في تمويل الإنتاج، والمخترعون والعلميون، والعمال المفلدون للأعمال.
- ٣- وهو يطلب بزيادة الانتاج باستمرار لابتها رفع مستوى المعيشة.



## مراجع

- Ch. Pellarin: Charles Fourier, Sa vie et sa théorie Paris, 5<sup>e</sup> édition augmentée, 1871.
- H. Bourgin: Fourier. Contribution à l'étude du socialisme français, Paris, 1905.
- H. Bourgin: Études sur les sources de Fourier, Paris, 1905.
- Emile Lebonce: Fourier aujourd'hui. Paris, 1966.
- Ondré Vergez: Fourier. Paris, P.U.F., 1969.

## فولتير

## François Marie Arouet de Voltaire

كاتب ومفكر فرنسي شهير.

ولد في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٩٤، وكان أبوه مؤلفاً في غرفة المحاسبات. ولما بلغ التاسعة من عمره دخل كلية لوي - لو - جبران، التي كانت تابعة للطريقة اليسوعية. وبعد تخرجه فيها وهو في السابعة عشرة أراد منه أبوه أن يدرس القانون ليصبح عمالاً، لكنه ترم بدراسة القانون. وعمل في حاشية مركيز دي شاتونيف Marquis de Châteaufort، سفير فرنسا في هولندا. لكنه وقع في غرام فتاة فرنسية بروتستنتية مهاجرة كانت تعيش في لاهاي (هولندا)، مما أدى إلى إرجاعه إلى باريس، فاستأنف دراسة القانون في مكتب علم، لكنه لم يمكث هناك طويلاً. ودخل في مسابقة شعرية لنيل جائزة الأكاديمية الفرنسية، فلم يفز بها، لكنه هجا الفائز هجاءاً لاذعاً بقصيدة أذاعت شهرة فولتير. واتهم بهجاء الوصي على العرش، دوق نورمان، فغني من باريس طوال عدة أشهر، وذلك في سنة ١٧١٦. وفي سنة ١٧١٧ - سنة ١٧١٨ هجا الوصي هجاءاً مقلداً واتهمه بأبشع الجرائم، فلودع في سجن الباستيل لمدة أحد عشر شهراً. وخلال سجنه إعاد كتابة مسرحية «أوديب»، وشرع في نظم قصيدة تلحور حول هنري الرابع، واتخذ اسماً مستعزلاً هو الذي عرف به فيما بعد: فولتير. ومثلت مسرحية «أوديب» في سنة ١٧١٨ فالت نجاحاً هائلاً. لكن مسرحياته التالية لم تنظر بالنجاح. وأتم ملحمة الشعرية عن هنري الرابع، لكن السلطات رفضت الإذن بنشرها لأن فيها تمجيداً للبروتستنتية وللنجاح الديني.

الأدواق في الطعام ولهذا نراه يقرر أنه لا بد لكل «فلاح» (= تجمع) من الحصول على ما لا يقل عن سبعة وعشرين نوعاً من الخبز من أجل إرضاء كل الأدواق في وعشه منسجم.

وفي الفلسفة يلمب الإشباع الجنسي دوراً لا يقل أهمية عن دور لذائذ اللذة. ويترسل فوربي في هذا الموضوع ويخوض في تفصيلات تتناقى مع القوانين المرعية - آنذاك واليوم أيضاً - ليتمكن أعضاء الفلسفة من تحقيق شهواتهم الجنسية وحتى تلك التي يجنون من الإفصاح عنها، ولكنهم يطلقون إلى تحقيقها سراً. فنجده يشير إلى اللواط والسحاق والاستمتاع بالرؤية الجنسية، والسادية، والملازوخية، والعريضة الجماعية orgies إلخ إلخ. والناس الذين يشاهدون ما يجري في مجتمع والترخص، الخالي لا يدهشون مما قاله فوربي ولا ينظرون إليه على أنه تبوهات إنسان شاذ مصاب بداء الجنس. أما في ذلك الوقت وإلى وقت قريب جداً لا يتجاوز عشرين سنة، فقد كان ينظر إلى كتابات فوربي في هذا الباب على أنها حلوسة مجنون بالجنس. ولو قورن ما قاله بما يقوله في هذه الأمور الأخيرة «مفكرون» و«أطباء» مثل هيرت مركوزة والدكتور أنرس الرستم Dr. Lars Ullenstein الطبيب السويدي (في كتابه: «الأقليات الجنسية» ترجمة فرنسية، باريس سنة ١٩٦٥) لبدأ عشتياً عفيفاً عافوا!

ويعتقد فوربي أن الإنسان الذي يستمتع بكل ما يجرى من ملذات وينتقل من شهوة إلى شهوة، يشعر طوال حياته بالانسجام، وبالخضوع العيني للملوس للعناية الكلية. وعند فوربي أن البرهان الوحيد للفتن على وجود الله هو السعادة، والسعادة هي الاستمتاع بإشباع كل الشهوات.

## مؤلفاته

- Théorie de quatre mouvements et des destinées sociales, Lyon, 1808.
- Traité de l'association domestique agricole. Paris, 1822- réédité en 1834 sous le titre: Théorie de l'Unité Universelle.
- Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées. Paris, 1829.

ويسبب هفوة في الحديث أثناء دور لعب ورق في سنة ١٧٤٧، اضطر إلى الانسحاب إلى حامية دوق مين Duchesse de Maine، ومن أجل تسليتها كتب قصة «صادق» Zadig، وقصصاً شرقية أخرى. ولما سمح له بالظهور في القصر الملكي من جديد، أثّر مدحيه للامم دي بوبادور غير الملكة فكان على فولتير أن يترك القصر. وتوفيت مدام دي شاتليه في سبتمبر سنة ١٧٤٩، فصار في وسعه أن يقبل دعوة من فريدش الكبير، ملك بروسيا. فسافر إلى برلين في سنة ١٧٥٠. وقيل أن يكون أحد الأمناء في بلاط فريدش جربتي قدره عشرون ألف فرنك مع السكن في أحد القصور الملكية. ودخل في عمليات مالية مشبوهة مع أحد يهود برلين، فاستاء للملك فريدش، وازداد استيؤه بسبب هجائه لموريتوي Maspertais. وفي مارس سنة ١٧٥٣ غادر فولتير الملك فريدش الأكبر، ولم يلتقيا بعد ذلك أبداً. وفي أثناء مقامه في بروسيا، نشر فولتير كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١).

وفي أثناء عودته قبض عليه في فرنكفورت مثلوا الملك فريدش ليستردوا من فولتير ديواناً من دواوين شعر الملك. واستقر للامم به في سنة ١٧٥٥ بالقرب من جنيف، وبعد سنة ١٧٥٨ استقر في فرنيه Ferney على مسافة أربعة أميال من جنيف.

وفي الفترة من ١٧٥٦ إلى ١٧٥٩ نشر كتابه «أخلاق الأمم وروحها»، وقصيلته الشهيرة عن زلزال لشبونة التي سخر فيها من تفؤل لبيتس، وقصته الرائعة «كانديد» التي سخرت من تفؤل لبيتس أيضاً وقوله «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم» (ليس في الإمكان أبدع مما كان) على حد تعبير أبي حنبل الغزالي).

وكتب مواد فلسفية ودينية في «الإنسكلوبيديا الفرنسية» التي كان يشرف على تحريرها ديدرو ولاميير، لكن الحكومة الفرنسية ألقت صدور «الإنسكلوبيديا»، كذلك أدانت محكمة (برلان) باريس قصيدة له عن الدين الطبيعي. فثار هذا ثأرته وطلب يسحق فخصميه L'Infame. وشرع في نشر كتابات ضد التعصب الديني، وشد الدين بوجه عام، منها مسرحيات تعليمية، ورسائل، وخصوصاً «القاموس الفلسفي» (سنة ١٧٦٤).

وقام بالدفاع عن ضحايا التعصب الديني في فرنسا، وهما لهم ملجأ في ضيعة في فرنه. غير أن حكومة جنيف

لكنه ألحق في طبعها سرّاً في روان Rouen (مدينة في شمالي فرنسا) سنة ١٧٦٣ وقرّبا إلى باريس، وكان عنوانها: «المصابة أو هنري الكبير».

واشتهر فولتير وصار ذا حظوة في البلاط الملكي، لكن الفارس روهان - شابو Chevalier de Rohan-Chabot شهّر به على أساس أنه عدت نعمة، وليس من سلالة نبيلة. فردّ عليه فولتير بأعاجي لاذعة انتشرت بين الناس، فالتزم منه هذا الفارس بأن استأجر رجلاً لضرب فولتير. فحده فولتير، لكن هذا الفارس استطاع أن يعمل على سجن فولتير في الباستيل، للمرة الثانية، ولم يفرج عنه إلا بشرط مغادرة فرنسا في الحال إلى إنجلترا، فوصل إنجلترا في مايو سنة ١٧٦٦. وهنا في إنجلترا تعرّف إلى الشاعر الإنجليزي الكبير الكسندر بوب Pope وأصحابه، كما تعرّف إلى شخصيات عظيمة للكتابة في إنجلترا آنذاك. وبدأ في قراة شكسبير ومilton وديفيدن ونيتر ومؤلفات بوب وأندون ومرسي عصر الإعادة Restoration (إعادة الملكية إلى إنجلترا). كذلك اهتم بفلسفة لوك وفزياء نيوتن، وأخذ من المؤلفة الإنجليزي English Deists في نظراته الدينية. وقبلت الملكة كارولينا إهداءه لإعلاء ملحمة «هينرياد» Henriade، وهي تحرير جديد للمحمية الأولى: «المصابة أو هنري الرابع». وبدأ في كتابة «تواريخ شارل الثاني عشر» وفي إعداد اللغة لكتابه «رسائل عن الإنجليزية». وعاد إلى فرنسا في سنة ١٧٦٩.

واشترى قسائم في يتصيب حكومي وضارب في تجارة القمح، فوفر له كلاًها أساس ثروة طائلة. وتوفقت علاقته مع مدام دي شاتليه، وأقام معها فترات في قصر زوجها في إقليم شيماني، منذ سنة ١٧٣٤. وهنا كتب مسرحيات: «محمد» (سنة ١٧٣٤) و«ديريب» (سنة ١٧٤٣)، كما كتب «رسالة في الميتافيزيقا»، وشرطاً كبيراً من كتابه «عصر لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥٤) وكتب «أخلاق الأمم وروحها»، وكتب «عناصر فلسفة نيوتن» (سنة ١٧٣٨). واستطاع بمسرحية «أميرة نيزه» التي ألّفها بمناسبة زواج ولي العهد (في فبراير سنة ١٧٤٥) أن يستعيد رضا القصر عنه لا فيها من ثلق بلوح للملك لويس الخامس عشر، بعد أن فقد عطفه لا أن أصدر «رسائل عن الإنجليزية». ولهذا السبب، وفضل رعاية مدام دي بوبادور، حظية الملك، شُيّن مؤرخاً رسمياً للملك، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

للسلوك أعطيت للناس على الأرض كلها أجل من تلك التي أعطاهم ؟

«دبروا الدولة كما تدبرون الأسرة؛ ولا يمكن تدبير الأسرة إلا بإعطائها الثقل والمقدرة.

«التفضيلة يجب أن تتم الحرات والمحاكم.  
«اهتم بالقوانين من ارتكاب الجرائم ابتغاء التقليل من الاهتمام بالمعاقبة عليها.  
«في أيام حكم الملكين الطيبين يلو وكسو كان الصينيون طيبين؛ وفي أيام حكم الملكين الفاسدين كي وشو كان الصينيون سيئين.

«عامل الآخرين بما تعامل به نفسك.  
«لجب الناس طاعة، لكن أجزأ أهل الخير. إنس الإسماة، لكن لا تنس الإحسان أبداً.  
«رايت أناساً عاجزين عن العلم، لكي لم أر أبداً أناساً عاجزين عن التفضيلة.»

فلنتعرف بأنه لم يوجد مشرع أعلن حقوق أكثر فائدة للجنس البشري من هذه الحقوق.

إن عدداً كبيراً من الفلاسفة اليونانيين قد قالوا بعد ذلك بأخلاق ظاهرة مثل هذه. ولو كانوا قد اقتصرنا على ملابهم الزائفة في الفزياء، لما كانت أسملوهم تذكر اليوم إلا للسخرية منها، فلذا كنا لا نزال نجلهم حتى اليوم، فما ذلك إلا لأنهم كانوا عادلين، وعلموا الناس أن يكونوا عادلين.

ولا يمكن للمرء أن يقرأ مواضع ممتنة في (معارف) أفلاطون، وخصوصاً الاستهلال الرابع للقوانين بلسان زالوكس Zaleucus، دون أن يستعشر في قلبه حب الأفعال الشريفة الكريمة. وكان عند الرومان: شيشرون الذي رجا يساوي وحده كل فلاسفة اليونان. ومن بعده جاء قوم أجمل منه، لكن يكاد المرء يئأس من محاكمتهم: ابينكتوس في المعبودية، والإباطرة الأنطونيون ويليانس على العرش.

فمن هو المواطن من بيتا الذي يجرم نفسه، مثل يلبتس Jiltes، وأنطونيوس Antonin، وماركس أورليوس من كل أطالب حياتنا الرخوة المختة ؟ من ملتهم يرضى بالتوم على الخشخنة ؟ من ذا الذي يفرض على نفسه الكفاف الذي فرضوه على أنفسهم، ويحشي ملتهم راجلاً عاري الرأس في مقدمة الجيوش، متمرصاً حيناً لحرارة الشمس الشديدة،

منعت فولتير من تمثيل مسرحياته ومن إنشاء مسرح فيها. وأيد جان جاك روسو موقف الحكومة السويسرية، فكتب هذا في قطع الصداقة بين هذين الكتائين للمفكرين الكبيرين، وحدث ذلك في سنة ١٧٥٨.

وسافر إلى باريس في سنة ١٧٧٨ لمشاهدة تمثيل مسرحية الأخيرة: «أرين» Irene، فاستقبل استقبالاً حافلاً تأثر له فولتير تأثراً تسبب في مرضه ثم وفاته في ٣٠ مايو سنة ١٧٧٨ في باريس.

### آراءه الفلسفية

وينبأ برأيه في «الفلسفة» كما عرضه في «القاموس الفلسفي». يقول فولتير تحت مادة «فيلسوف»: «الفيلسوف، وعب الحكمة أي الحقيقة. وكل الفلاسفة اتصفوا جازين الصفتين؛ ولا يوجد أحد منهم في العصر القديم لم يعط الناس لثقل على التفضيلة، ودرسوا في الحقائق الأخلاقية. وربما كانوا قد أخطأوا جبراً في الفزياء، لكن الفزياء قليلة التأثير على السلوك في الحياة بحيث لم يكن الفلاسفة في حاجة إليها. وكان لا بد من قرون من الزمان لمعرفة جزء من قوانين الطبيعة. لكن يوماً واحداً يكفي الحكيم كي يعرف واجبات الإنسان.

والفيلسوف لا يتحمس، ولا ينصب نفسه نبياً، ولا يقول من نفسه إن الألهة توحى إليه. وهذا فإني لا أضع في مرتبة الفلاسفة: زردشت، ولا هرمس، ولا أورفيوس القديم، ولا أي واحد من أولئك المشرعين الذين اخترت بهم اسم: كلديا، وفارس، وسوريا، ومصر، واليونان. إن الذين قالوا عن أنفسهم إنهم أبناء الألهة إنما كانوا آباء الخداع، وقد استغلوا الكذب من أجل تعليم حقائق، لقد كانوا غير جديرين بتعليمها؛ إنهم لم يكونوا فلاسفة، بل قضاة لهم أنهم كانوا كذابين ذوي طعنة.

لا نخاص - وهذا أمر ربما يدعو إلى سريلة الشعوب الغريبة بالهجل والعار - من الذهاب إلى نهاية المشرق للمثور على حكيم بسيط، بتبر مظاهر ولا خداع، كان يعلم الناس أن يعيشوا سعداء، وذلك قبل ستة قرون من الميلاد، في وقت كان فيه كل (بلاد) الشمال مجهول كيفية استعمال الحروف (الكتابة)، وكاد اليونانيون فيه يبدلون في التحيز بالحكمة. وهذا الحكيم هو كروتوشوس، الذي لم يشأ - وكان هو الوحيد في هذا بين المشرعين - أن يندع الناس أبداً. أية قاعدة

الرُضْع، حتى لا يوجد أحد يمكن أن يكشف ذات يوم عن فضائمه هذه، كما لو كان الطفل الرضيع قادراً على فضح جرائمه؛ ولأنه أهلك كل السكان في بعض القرى الأخرى، إما بالقتل، أو ذوات الأسنان *heres* الحديدية، أو عصي الحديد أو في أفران الأجر؛ ولأنه اغتصب العرش من اسبوشيت *Iaboseth*، ابن شاول (جالوت) غداً؛ ولأنه جرد وأهلك ميبوشيت *Miphoboseth* حفيد شاول وابن صديقه وحاميه يونثاس *Jonathas*؛ ولأنه سَلَّم للجيمونيين *Gabaonites* ولذين آخرين من أولاد شاول، وخسة من أحفاده، أصعدوا شتاً.

وأنا لا أقصد من شهوة داود المفردة المائلة، وعن خليلاته، ومن زناه ببشايه *Bethsabec* وقته لأوريا *Urie*.

ماذا إذن؟ هل كان أعداء بيل يريدون منه أن يمنح كل هذه النظم والجرائم؟ هل كان عليه أن يقول: يا أمراء الأرض، قتلوا هذا الرجل الذي هو على وفق قلب الله؛ إنهبوا بلا رحمة حلفاء أولياء نعمتكم؛ انهبوا، أو أصعدوا على فيح كل أسرة ملككم؛ ضاجعوا كل النساء بينا أنتم تأمرون بإهراق دماء الناس؛ وستكونون نموذج الفضيلة، حين يقال إنكم نظمت مزماري؟.

لم يكن بيل على حق كمثل حين قال إنه إذا كان داود على وفق قلب الله، فلماذا كان ذلك بتوته؛ لا بجرائمه؟ ألم يُسد بيل خفجة عظيمة للجنس البشري حين قال إن الله - الذي أمل كل التاريخ اليهودي من غير شك، - لم يرض عن كل الجرائم المذكورة في هذا التاريخ؟

وبالرغم من ذلك فقد اضطهد بيل؛ ومن الذي اضطهده؟ أولئك المضطهدون في مكان آخر، أولئك الهاربون الذين كانوا مسالمون للنار في أوطانهم؛ وهؤلاء الهاربون كان يحاربهم هاربون آخرون يسمون الجيمونيين *Jamónistes* الذين طردهم من بلادهم اليسوعيون الذين طردوا هم الآخرون بلورهم.

وهكذا حارب المضطهدون بعضهم بعضاً حرباً قاتلة، بينا الفيلسوف، الذي اشتركوا جميعاً في اضطهاده، اكتفى بارتائه لهم.

وليس من المعلوم عند الكثيرين أن فوستينيل *Fostenille* في سنة ١٧١٣ كان على وشك أن ينفذ معاشه، ومنصبه، وحرية، بسبب أنه قبل ذلك بعشرين سنة حرّر في

وتارة لصبرة الغر؟ من الذي يضبط مثلهم كل شهواته؟ نعم إن من بيننا أتقياء، لكن أين الحكماء؟ وأين النفوس التي لا يزعجها شيء، النفوس العادلة المساعاة؟

لقد كان في فرنسا فلاسفة مكاتب *Philosophes de Cabinet*؛ وكلهم، باستثناء مونتاني، أصابع الماضيهاد. وعندي أن هذا هو أقل درجات الحجة في طبيعتنا: أعني أن نريد اضطهاد هؤلاء الفلاسفة وهم الذين يريدون إصلاح طبيعتنا.

أنا أتصور جيداً أن متعصبين يتسبون إلى فرقة يلدبون المتحمسين للتسبون إلى فرقة أخرى، وأن يكره الفرنسيكان إلى الديويكان، وأن يتعثر فنان للقضاء على فنان آخر متعوق عليه؛ أما أن يجد الحكم شارون *Charon* بالقضاء على حياته، وأن يقتل العالم الكديم راموس *Ramus*، وأن يضطر ديكلرت إلى القرار إلى مولته لثقت من غضب الجهاد، وأن يُرغم جسندي *Gassendi* عدة مرات على الاعتزال في دني *Digne* بعيداً عن وشليات باريس - فذلك هو المار الدائم الذي يُلطخ أمة.

ومن الفلاسفة الذين لقوا أشد اضطهاد كان بيل *Bayle*، شرف الطبيعة الإنسانية. سيغال في إن اسم جورويه *Jurieu* الذي رضى به واضطهده، قد صار مكروهاً ملحوناً. وأنا أتف بملك؛ وإن اسم اليسوعي لوتليه *Le Tellier* صار أيضاً مكروهاً ملحوناً. لكن هل منع هذا من كون الرجال الكبار الذين اضطهدهم قد أمضوا أعمالهم في الضي والشفقة؟

ومن بين الأعداء التي انتحلت لسمح بيل والإلقاء به في القفر والبؤس، مقالة من دابود في قفوسه القيد. لقد لاموه على أنه لم يمنح أنفعلاً هي في ذاتها ظلة، صوبة، فظية، تتعرض مع الإيمان السليم لو تخيل الحشمة والحياة.

والواقع أن بيل *Bayle* لم يمنح داود لأنه - بحسب ما تقول الأسفار العبرية - حشد سمات متشرد مثل بالديون والجرائم، ولأنه نهب مواطنيه وهو على رأس قطاع الطريق هؤلاء، ولأنه جاء من أجل فيح نبال *Nabal* وكل أسرته، بدعى أنه لم يرد دفع الضرائب؛ ولم يمنح داود لأنه ذهب لبيع خيلاته للملك أنيس *Acis* عدو آتته، ولأنه خان أنيس هذا ولي نعمته، ولأنه نهب القرى للمحاكمة مع هذا الملك أنيس، ولأنه فيح في هذه القرى الجميع حتى الأطفال

## ٣ - أن الفضيلة الرئيسية هي التسلمح الذاتي

وفولتير « رسالة عن التسلمح »، تعد من أجل ما كتب في تمجيد التسلمح ، ونورد منها ما يلي ( الفصل ٧٣ ) :

« لا أتوجه بدعائي هذا إلى الناس ، بل إليك أنت ، يا إله الكائنات وإله المللين ، وإله الأئمة : إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء الشاسع ، لا يدركها سائر الكون ، أن تتجسس فتسلك شيئاً ، أنت يا من أعطيت كل شيء ، ويا من أولامره ثالثة سرمدية - تفضل فانظر بعين الرحمة إلى الخطايا الناجمة عن طبيعتنا ، ولا تجعل هذه الخطايا مصدراً لصلابتنا . إنك لم تعطنا قلباً ليكره به بعضنا بعضاً ، وأبدلاً ليلبغ بها بعضنا بعضاً . اجعلنا بحيث يعاون بعضنا بعضاً لاحتمال أهله حياة أليمة عابرة ، واجعلنا بحيث الفروق للفضيلة بين الملابس التي تستر أجسامنا الضعيفة ، وبين لغاتنا القاصرة ، وبين عاداتنا المضحكة ، وبين كل قواتنا وشرائعنا الناقصة ، وبين كل أوقات الحفظاء ، وبين كل أحوالنا التي تبطل في حيواتنا متباينة ولكنها أملك متساوية - اجعلنا بحيث كل هذه الفروق للفضيلة - التي تميز الأوقات التي تسمى بني الإنسان - لا تكون علامات وشارات لإثارة الكراهية والاضطهاد . واجعل أولئك الذين يوقدون الشومع في رائحة النهار احتضالاً بك ، يتحملوا أولئك الذين يكتفرون بضوء شمسك . واجعل أولئك الذين يظنون أنواجهم بقماش أبيض ، ويقولون إنه يجب أن نحبك ، لا يكرهون أولئك الذين يقولون الشيء نفسه وهم ينتثرون برداء من الصوف الأسود . ولكن سواءً : حياضك بلغة قديمة وبلغة حديثة . واجعل أولئك المصبوغة ثيابهم بالأحمر أو البنفسجي ويسيطرون على قطعة صغيرة من كومة صغيرة من هذا العالم ، ويملكون بعض الشفارات المستترة من معدن معين - يتمتعون دون كبرياء بما يسمونه عظمة وثروة . واجعل الآخرين ينظرون إليهم دون حسد ، لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه الأباطيل ما يستحق الحسد عليه ، أو التباهي به .

يأليت الناس جميعاً يتذكرون أنهم إخوة أو أن يفضوا الطغيان على الخوف كما يكرهون التيب الذي يسلب بالقوة ثمرة العمل والنشاط المأجور ! وإذا كانت بلايا الحرب لا مفر منها ، فلا يكره بعضنا بعضاً ، ولا يمزق بعضنا بعضاً في جفن السلام . ولتستعمل لحظة وجودنا في حملك بالآلاف اللغات المختلفة من سيام حتى كاليفورنيا ، حملك على كرمك الذي وهبتا هذه اللحظة » .

فرنسا (بالفرنسية) «رسالة في الوحي» للعالم فلان دال Date بعد أن احتاط بخلط منها كل ما يمكن أن يفرع منه التعصب. كتب يسوعي ضد فوتيتل، فلم يتناول هذا الرد عليه، وكان هذا كافيًا كي يقوم اليسوعي لوتليه Le Tellier، متلقي اعتراف لويس الرابع عشر، بتلهمه عند هذا الملك بالإلحاد.

ولولا السيد دارجنسون M. d'Argenson لكان الابن الجانيير لمزيف، مدعي فير Procureur de Vire، ومعتز به هو نفسه مزيف، قد أفسد شيخوخة ابن انجي كورفي.

ومن السهل التفرير بالتائب، حتى إنه يجب علينا أن نحمد الله لأن لوتليه هذا لم يفعل المزيد من الشرور. فلك أن في العالم مكانين لا يمكن فيها مقاومة الإغواء والوشاية، وهما: السرير، ومكان الاعتراف.

لقد شاهدنا دائماً الفلاسفة يسطهدهم المتعصبون ، لكن هل من الممكن أن يشترك في هذا أهل الأدب ، وإن يقوموا هم أنفسهم بشحن السلاح مراراً ضد انخواتهم ، السلاح الذي سيذهب فيهم جميعاً الواحد بعد الآخر ؟ .

يا لشقوة أهل الأداب ! انقومون أنتم أيضاً بالوشاية ؟ هل وجئتم بين الرومان أمثال جراس Gassius وشومكس Chaumeix ، وهلمير Hayer ، قد انهموا لوكرتيوس ويوسدونيس وفلرون، وبلتيوس ؟ !

أن يكون للمرء منافقاً ، يالها من نجسة ! لكن أن يكون منافقاً وشريراً ، يالها من فظاعة ! لم يوجد في روما القديمة منافق واحد ، روما التي كانت تملأنا (بلاد الغال) جزءاً صغيراً من رعايها . أنا أقول بأنه كان فيها مكارون fourbes ، لكن لم يكن فيها منافقون في الدين ، وهم أجبن وأفسى فئة بين الجميع . ولذا لا نرى منهم أحداً في انتجتره ، وما السبب في أنه لا يزال يوجد نفر منهم في فرنسا ؟ .

أيها الفلاسفة ! سيكون من ألسهل عليكم حل هذه المشكلة . « (الفلموس الفلسفي) » ص ٣٤٢ - ٣٤٧ . باريس ، طبعة جازينية ، سنة ١٩٦٧ .

وواضح من هذا الفصل :

- ١ - أن الفلاسفة عند فولتير تنحصر في الأخلاق
- ٢ - أن حكمة الصين - وهي ، أخلاقية محضة - هي النموذج الأول للحكمة أي للفلسفة .

في المسيحية هي في جوهرها وأساسها نفس المبادئ الأخلاقية الموجودة في سائر الأديان. أما ما عدا هذا فإن فولتير يرفضه: إذ يرفض العقائد المسيحية الرئيسية: التثليث، الوهية المسيح، التجسد، وكلها منطوق تحت معنى واحد؛ ورفض للمعجزات المنسوبة إلى المسيح، وبالأحرى إلى القديسين. وقد اشتدت حلفته على المسيحية خصوصاً في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، بعد أن شعر أن كل فكرة في الإصلاح وفي تحرير الإنسان، وفي التسامح بين الناس قد لقيت معارضة شديدة من جانب رجال الكنيسة. ومن ثم جعل شعار نصاله هو: «اسحقوا الحسيس» *Ecrasez l'infame* (أو واتسحقوا الحسيس) *Ecrasez l'infame* وكان يهتم بهذه العبارة معظم رسائله إلى رجال «الاسكوليديا»، وخصوصاً إلى داليري. ويقصد «بالحسيس» *L'infame* كل ما كان يراه غرافاً أو تعصباً دينياً. وكان يقول: «إن من يعملونكم تؤمنون بأمور غير معقولة يمكنكم أن يعملوكم ترتكبون فظائع».

لقد كان فولتير يؤمن بوجود إله للكون، لكن لإله لا يشبه إله اليهود ولا إله المسيحية. إن إلهه موجود علوي غامض لا يعني بشؤون الناس، إذ لا توجد عنابة في الكون. وقد اهتم فولتير بمشكلة وجود الشر في العالم، وعبر عن رآيه في هذا الموضوع في قصصه الفلسفية: «صادق» *Zadig* (سنة ١٧٤٨)، «العالم كما يسير» (سنة ١٧٤٨)، «كنون» (سنة ١٧٤٩)، وخصوصاً قصة «دكتيد: أو الضالون» (سنة ١٧٥٩)، ثم في قصيدة عن الزلزال الذي أصاب لشبونة في يوم عيد جميع القديسين في (سنة ١٧٥٥)، و«عنابها» و«قصيدة في كاتبة لشبونة» (سنة ١٧٥٦).

وقد رفض فولتير تفالول لبيش الذي زعم أن «كل شيء هو للأحسن في أحسن عالم ممكن» ميثاً ما في العالم من شرور. ورفض عقيدة الخطيئة الأصلية، وقول اللاهوتيين إن الله ترك الإنسان حراً في الاختيار بين الخير والشر من أجل امتحان الإنسان. وفي مادة: «الخير» في «القاموس الفلسفي» لورد رلي أيقرو: «كما رواه لكانتوسوس» في مسألة العناية الإلهية والشر وهو: «الله إما أن يكون قادراً على إزالة الشر من العالم، لكنه لا يريد ذلك؛ وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه قادر ويريد معاً. فإن كان مريداً وقيراً قادراً، فإنه سيكون عاجزاً. وإن كان قادراً لكنه لا يريد، فإنه غير محسن. وإن كان غير مريد ولا قادر، فإنه ليس قادراً ولا محسناً. وإن كان يريد ويقدر، فمن أين جاء الشر على وجه الأرض؟».

٤ - كذلك يتجلى في هذا الفصل عن «الفيلسوف» أن من مهمة الفيلسوف أن يقوم بقصد الكتب المقدسة. وفولتير قد خاض مراراً في هذا النقد، خصوصاً في كتابه «القاموس الفلسفي». وقد عني بهذا الأمر خصوصاً أثناء مقامه في سيرى *Ciray* لدى مدام دي شاتليه. وقد ظل خلال أحد عشر عاماً يشتغل معها على الكتاب المقدس، مستعيناً بمحاضري ديم كاتيه ونص عليه *Medier*، ليستخلص حججاً ضد الكنيسة وللدفاع عن تجاهه التأليفي. وكانت ثمرة أعماله هذه «موسوعة الخمسين» (سنة ١٧٤٩) وفيه يبرز ما في العهد القديم من الكتاب المقدس من فضائح وغشائى؛ عبر عنها بقوله: «كم من جرائم ارتكبت باسم الرب... يا إلهي! لو نزلت بنفسك على الأرض، وأمرتني بالإيمان بهذا الخليط من سفك الدماء، والنسق، والقتل، والزنا بالبحارم، وكلها ارتكبت بناء على أمرك وباسمك، لقلت لك: كلا، إن قداستك لا تريد مني أن أوافق على هذه الأمور الفظيعة التي تبتك، ولا بد أنك تريد احتجابي». إن في «العهد القديم» من التناقضات ما يؤذن بالكذب والافتراء والخذاع.

ويصاحم الأنابيل ويقول: «أنتم تعرفون كم ينتفض المؤلفون الأربعة (للأنابيل) تنافساً قاسماً، إن هذا دليل قاطع على الكذب».

وقد كتب فولتير هذه «ملوحة» في سنة ١٧٤٩ (وهي سنة وفاة صليفت مدام دي شاتليه) ولكنه لم ينشرها إلا في سنة ١٧٦٠ في الوقت الذي توقف فيه عن الكتابة «للاسكوليديا». ومنذ ذلك العام، سنة ١٧٦٠، اهتم اهتماماً شديداً بقصد أسفار الكتاب المقدس بمعهديه القديم والجديد، ولمحض من ذلك كتابه «الكتاب المقدس وقد صار مفسراً» *Bible en français expliquée* وقد نشره في سنة ١٧٧٦. ونصن نجد خلاصة آرائه في هذا الموضوع في مادة: «المسيحية». أبحاث تاريخية عن المسيحية، «في كتابه: «القاموس الفلسفي» (ص ١٠٩ - ١٣٤ من النشرة المذكورة) كذلك نجد في المواد التالية: إبراهيم - آدم - الملك - داود - حزقيال - سفر التكوين - يشع - أيوب - المسيح - موسى - نقداً لآدماء لماوردي و «العهد القديم» بشأنهم.

لقد كان فولتير ذا نزعة دينية، ولكنها غير مرتبطة بأي دين. وقد أخذ من المؤلفه *Deists* الأنجليز أن ما هو صحيح في المسيحية موجود في كل الأديان وأمنت به الإنسانية قبل مجيء المسيحية بعدة آلاف من السنين. إن المبادئ الأخلاقية

إنه عرّف التلويغ بأنه «جَيْلٌ ومكائِد يديرها الأحياء للأموال».

وفي الاقتصاد أكد حرمة الملكية الفردية، وقرر أنه لا يجوز لمُلسسٍ بها. ودعا إلى حرية التجارة والثراء، وبين فوائد التجارة في زيادة ثروة الأمم ورفاهية أبنائها، وقال إن حرية الإثراء مهمة للدولة لحماية سائر الحريات. وفي مادة «الترف» Laze في «القاموس الفلسفي» صرح بأن الترف ضروري لرفع مستوى الحياة وزيادة التقدم الإنساني.

### مراجع

- Gustave Lanson: Voltaire. Paris, 1910.
- Georges Pellissier: Voltaire Philosophe. Paris, 1908.
- René Pomeau: La Religion de Voltaire. Paris, 1956.
- Norman L. Torrey: Voltaire and The English Deists. New Haven, 1930; reprinted, Oxford, 1962.

### فولف

#### Christian Wolff (Wolf, Wolfius)

الممثل الأكبر للفلسفة الألمانية في عصر التنوير في ألمانيا.

ولد في برسلان في ٢٤ يناير سنة ١٦٧٩، وتوفي في هله Hallé في ٤ أبريل سنة ١٧٥٤. درس أولاً اللاهوت، لكنه سرعان ما بدا لديه الميل إلى دراسة الرياضيات والفيزياء حتى يشيد من مناهجها في حسم المشاكل اللاهوتية بين اللوتريين والكاثوليك.

وتعلم في ينا Jena (١٦٩٩-١٧٠٢) فتمتق، في دراسة مؤلفات ديكارت، وحصل على الدكتوراه من جامعة ليبسك في سنة ١٧٠٣ برسالة عنوانها: «نحو فلسفة عملية كلية وفقاً للمنهج الرياضي». ولغت هذه الرسالة نظر ليبس، فاقدمت صلات وثيقة بينها وجرت بينها مراسلات (نشرها جيهوت في هله سنة ١٨٦٠). وبفضل ليبس دعي لتدريس الرياضيات في جامعة هله، حيث ألقى محاضرات في سائر فروع الحكمة العملية. وكانت ثمرة هذه الدروس عدة متون كتبها باللغة الألمانية، أدت إلى نشر الفلسفة باللغة الألمانية على نطاق واسع في ألمانيا وتكوين مصطلح فلسفي بالألمانية، بعد

وفي قصة «صادق» Zedig، وهي ذات طابع شرقي، نجد أن المفزى الرئيسي فيها هو أنه لا يوجد عدل في العالم: فالأخبار كثيراً ما يتضخون، والأشعار كثيراً ما يسمعون ويظفرون بالنجاح والمكافأة. فإن قيل إن عدل الله يختلف عن عدل الناس، رد قولنير قائلاً: «كيف نتوقع مني أن أحكم بغير عقل، أو أن أمشي بدون أقدامي؟».

لكن قولنير ميز بين نوعين من العناية: العناية الكلية، والعناية الجزئية. وقد أنكر العناية الجزئية، أو بالجزئيات، لأنه يعتقد أن الله خلق الكون كله وفقاً لقوانين ثابتة لا يمكن أن تتغير بالدعوات والصلوات التي ترفعها إليه الكائنات القانية. أما العناية الكلية فيقصد بها وجود نظام كوني قائم على قوانين كلية ثابتة.

أما في الأخلاق فاهتم قولنير بنصب على الأخلاق في المجتمع وفي العلاقات بين الناس: فدعا إلى توفير سعادة كل فرد في المجتمع، وإلى التسامح في العقائد، وإلى توفير العدل بين الناس قدر السطوع وإلى نبذ كل ألوان التعصب، وإلى توفير الحرية: السياسية، والفكرية.

وفي العلاقة بين الدولة والدين أكد أنه لا يجوز سريان أي قانون تضمه الكنيسة إلا إذا صادقت عليه الحكومة صراحة، وأن كل رجال الدين يجب أن يكونوا تحت الرقابة التامة للحكومة، لأنهم من رعايا الدولة، ويجب على رجال الدين أن يسهموا في تفقات الدولة.

وطالب الحاكم بتهدئة المنازعات الدينية التي تعكر صفو السلام الاجتماعي (أو السلام في المجتمع). إن التجار والصناع ورجال الدين والجنود هم جميعاً ودرجة متساوية أعضاء في الدولة، وكلهم سواء أمام القوانين التي تسنها الدولة. وقد تحق ندقوه هذا في اللغة الأولى من «إعلان حقوق الإنسان». إذ تقول هذه الماحة: «يولد الناس، ويوقون، أحراراً ومتساوين أمام القانون»، وكذلك في اللغة الثالثة التي تقول: «وبدأ كل سيادة يقوم في الأمة ولا يجوز لأية هيئة أو فرد أن يمارس سلطة لا تكون مستمدة صراحة من الأمة».

ولقد عي قولنير بالتاريخ وأسهم فيه بكتابين أساسيين هما: «تاريخ شارل الثاني عشر» (سنة ١٧٣١) و«عصر (حرفياً: قرن) لويس الرابع عشر» (سنة ١٧٥١). لكنه كان يعتقد أن التاريخ ليس مرشداً كافياً للسلوك الأخلاقي، حتى

أجزاء، هله سنة ١٧٥٠ - ١٨٥٣ *Philosophia moralis sive ethica*.

١٧ - والاقتصاد، هله سنة ١٧٥٠ (في مجلدين سنة ١٧٥٤ - ١٧٥٥) *Oeconomica* وجمعت مؤلفاته الصغرى ونشرت في هله في ٦ مجلدات (سنة ١٧٣٦ - ١٧٤٠).

أراد فولف أن يؤكد حق العقل في البحث في كل الأمور وفقاً للنهج دقيق يقوم على التحليل العقلي. وقد عبر أمانويل كنت عن فضل فولف على تقدم الفلسفة في ألمانيا، وذلك في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل المحض» (نشرة كاسيرر جـ ٣. ص ٢٨ - ٢٩) على النحو التالي: قال كنت: «في تنهيد المحطة التي يدهو إليها النقد، أعني في نظام الميتافيزيقا للقبل، علينا ذات يوم أن تتبع المنهج الدقيق الذي سلكه فولف هذا (الفيلسوف) الشهير، وهو أعظم سائر الفلاسفة للدوجماتيين، وأول من أعطى المثل (وصار بذلك في ألمانيا الخالق لروح التعمق *Geist der Gründlichkeit* التي لم تضع بعد) على كيفية سلوك الطريق السليم للعلم، من خلال التحليل النظم للمبادئ، والتحديد الواضح للمعاني، والفحص الدقيق عن البراهين، والامتناع عن الوثنيات الجريئة إلى النتائج، ولهذا كان قادراً - على نحو رائع - على وضع علم مثل الميتافيزيقا على هذا الطريق، لو أنه كانت لديه فكرة تمهيد الأرض مقدماً، «بواسطة نقد العضو»، أعني نقد العقل المحض».

وقد حاول المؤرخون لفلسفته أن ينتقصوا من أصلاتها: فقالوا إن مؤلفاته ما هي إلا عرض شعبي لفلسفة لايبنس، وأنه أساء فهم مذهب لايبنس في الأحاديث، بأن فسرها على نحو متوري يخالف الروح المثالية الروحية التي تميز بها مذهب لايبنس؛ وأنه لم يدرك الأصالة في أبحاث لايبنس للمنطقية، ولهذا اقتصر على عرض منطق صوري تقليدي لم يستغد من محولات لايبنس الجريئة من أجل إيجاد منطق رياضي.

ولهذا قالوا إن أصالة مؤلفات فولف لا تقوم في الأفكار، بل في طريقة العرض والوضوح في المنهج.

وعلى كل حال فإن فولف في المنطق يؤكد أهمية مبدأ عدم التناقض، ويرى أنه الأساس لكل المنطق، وهذا المبدأ ليس فقط قانون الفكر، بل هو أيضاً قانون كل موضوع ممكن. ومن ثم يؤكد أهمية الاستيعاب لأنه يقوم على مبدأ عدم التناقض، ويسمح بالاستقراء لأنه لا يلتزم بهذا المبدأ.

إن كانت معظم المؤلفات الفلسفية تكتب باللاتينية. لكن نجاح محاضراته آثار حصد زملائه من الأساتذة: خصوصاً أ. هرن فرنكه A. Hermann، ودانييل اشتريبلر Strübeler وروايم لانجه Lange فعملوا على إبعاده عن جامعة هله، وتم ذلك في سنة ١٧٢٣. فانتقل إلى جامعة ماريبورج فكتب متوناً باللغة اللاتينية هي:

- ١ - «الفلسفة العقلية، أو المنطق معروفاً بحسب منهج علمي»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٢٨؛ ط ٣ سنة ١٧٤٠. *Philosophia rationalis, sive logica*.
- ٢ - «الفلسفة الأولى أو الأطولوجيا»، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٢٩ *Philosophia prima, sive ontologia*.
- ٣ - «علم الكونيات العلمية»، في نفس الموضوع، سنة ١٧٣١ *Cosmologia generalis*.
- ٤ - «علم النفس التجريبي»، في نفس الموضوع سنة ١٧٣٢ *Psychologia empirica*.
- ٥ - «علم النفس العقلي» في نفس الموضوع سنة ١٧٣٤ *Psychologia rationalis*.
- ٦ - «اللاهوت الطبيعي» في جزئين، نفس الموضوع سنة ١٧٣٦ - ١٧٣٧ *Theologia naturalis*.
- ٧ - «الفلسفة العملية الكلية»، في نفس الموضوع، في جزئين سنة ١٧٣٨ - ١٧٣٩ *Philosophia practica, universalis*.

وقد أعيد طبعها مراراً، وأسهمت في نشر شهرة فولف خارج ألمانيا، وخصوصاً في فرنسا وإيطاليا.

ولما اعتزل فريدرش الثاني عرش بروسيا - وكان من المعبين بفولف - عاد فولف إلى هله في سنة ١٧٤٠. وصار فولف الممثل الأكبر لزعة التنوير في ألمانيا؛ وحصل في سنة ١٧٤٥ على لقب *Reichsfreiherr* وعين مديراً لجامعة هله. وأتم مجموعة مؤلفاته بالتون التالية:

- ٨ - «القانون الطبيعي معروفاً علمياً ومنهجياً» في ٨ مجلدات، فرنكفورت وليبتسك سنة ١٧٤٠ - سنة ١٧٤٨.
- ٩ - «قانون الأمم» (القانون الدولي)، هله سنة ١٧٤٩ *Ius gentium*.
- ١٠ - «نظم القانون الطبيعي» هله سنة ١٧٥٠ *Insti-tutiones iuris nature*.
- ١١ - «الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق» في ٥



أساس أن كل نفس تمثل العالم وفقاً لخصائص أدائها الجسمية المتحللة بها بواسطة الله.

وفي الأخلاق يؤكد فويف أن الخير والشر عقليان، وليس مجرد مشيئة الله.

وفي السياسة والاقتصاد يضع فويف نظرية الدولة البروسية والاستبداد التنويري.

#### مراجع

- C.G. Ludovici: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie, 3 vols. Leipzig, 1736- 37.
- W.Amsperger: Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz. Heidelberg, 897.
- P.A. Heilemann: Die Gotteslehre des Chr. Wolff. Leipzig, 1907.
- H. Levy: Die Religionsphilosophie Chr. Wolffs. Würzburg, 1928.
- E. Utitz: Chr. Wolff. Halle, 1929.

#### فويرباخ

##### Ludwig Feuerbach

فيلسوف ناقد للمسيحية ، من اليسار الميخيلي .

ولد في ٢٨ يوليو سنة ١٨٠٤ في لندسهوت Landshut ( بإقليم بافاريا في جنوب ألمانيا ) وتوفي في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢ .

وكان أبوه يول يوهان أنسلم Paul Johan Anselm مستأثراً للقانون مشهوراً ، ونقل إلى جامعة لندسهوت المشتهة حديثاً . وأبصر لدوفج دراسته الابتدائية والثانوية في مدرسة لندسهوت . وقرر بعد ذلك التخصص في اللاهوت البروتستانتي ، لأنه كان يميل إلى دراسة العاطفة الدينية ونقل طوالم حياته يعني بهذا الموضوع . وقد قال عن نفسه أنه منذ بلوغه الخامسة عشرة أو السادسة عشرة كان مولعاً بدراسة الدين ، ولم يكن مولعاً بالعلم ولا بالفلسفة .

وفي سنة ١٨٢٣ التحق بجامعة هيدلبرج ليحضر

وعلى أساس التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، وكذلك التمييز بين المعرفة والإرادة بوصفها نشاطين أساسيين للعقل الإنساني، يقسم فويف جماع المعرفة إلى:

- ١ - علوم عقلية نظرية، وتشمل الأنطولوجيا، وعلم الكون، وعلم النفس العقلي، واللاهوت الطبيعي.
- ٢ - وعلوم عقلية عملية وهي: الفلسفة العملية والقانون الطبيعي: وتشمل: الأخلاق، السياسة، الاقتصاد.
- ٣ - وعلوم تجريبية نظرية وهي: علم النفس التجريبي، واللاهوت أو علم الغايات التجريبي، والفيزياء التوكيدية.
- ٤ - وعلوم تجريبية عملية وهي: التكنولوجيا، والفيزياء التجريبية.

أما الأنطولوجيا فليست مجرد سرد لصفات الوجود، بل هي البرهان على أنه لا توجد أشياء غير محددة تماماً، وعلى أن المادة محددة وأنها مجموع من الجواهر البسيطة التي لها في داخلها مبدأ تغيرها.

وعلم الكون يبرهن على أن العالم جماع كل الموجودات المنتهية وهذه في علاقات تباعلية، وعلى أن الأجسام تتألف من عناصر بسيطة (ذرات الطبيعة)، وأنه لا يموت في العالم شيء اتفاقاً وبالصدفة، بل كل شيء خاضع فيه لنظام ضروري كالألة. ولما كان العالم من حيث هو كل هو ممكن عرضي، فإن النظام فيه من صنع الله. والحجة الكونية أي القائمة على فكرة وجود نظام في العالم هي الأساس في اللاهوت الطبيعي.

واللاهوت الطبيعي يقال في مقابل اللاهوت الوضحي القائم على الوحي.

والنفس الإنسانية جوهر بسيط ذو قوة على الإدراك. وعلم النفس العقلي يسمت في الأمور للمكتبة بواسطة هذه القوة. وعلم النفس التجريبي يتولى وضع المبادئ التي على أساسها يفسر - بواسطة التجربة - حدوث الظواهر في النفس الإنسانية. والعلاقة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس العقلي تناظر العلاقة بين الفيزياء التجريبية والفيزياء التوكيدية، من حيث أن الأولى تزود الثانية بمبادئ الاستدلال. وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم يأخذ فويف بمنهج الانسجام الأزلي (وهو مبدأ رفضه في ميدان علم الكون)، لكن هذا الانسجام لا يتوقف على الله وحده، بل وأيضاً على

المقل الواحد، الكلي، اللاتماهي». ويبحث هذه الرسالة إلى هيجل ومعها خطاب إهداء يصف نفسه فيه بأنه تلميذ هيجل المباشر الذي حاول أن يأخذ من روح أستاذه كل ما استطاع. لكن هيجل لم يرد على تزلف هذا التلميذ.

وقد نشر فويرباخ هذه الرسالة في سنة ١٨٢٨. وفي إثر ذلك عين مدرساً حراً Privatdozent في جامعة إيرلنجن؛ حيث ألقى محاضرات في اللغة من سنة ١٨٢٩ إلى سنة ١٨٣٢، وهذه المحاضرات جمعت في كتابه: «تأليف الفلسفة الحديثة منذ سيكون حتى اسينوزا»، وقد طبع سنة ١٨٣٣.

لكن الانتاج الرئيسي في تلك الفترة كان كتابه: «أفكارني عن الموت والحلود»، الذي نشره سنة ١٨٣٠. ويسمى إلى تناول الموضوع نفسه في كتابين هما: «مسألة خلود النفس من وجهة نظر الأثروبولوجيا»، و«حول أفكارني عن الموت والحلود». وفويرباخ في مقدمة كتابه: «أفكار عن الموت والحلود» يصرح بأنه يرغب إلى تحويل الهيجلية إلى اتجاه أقوى وأشد واقعية، وأن الإنسانية بسبيل أن يتحول تاريخها عملاً عظمياً، وأن هذا العصر (عصره) بداية عهد جديد من تاريخ الإنسان.

وتجلى هذا الانحراف بفلسفة هيجل أول ما تجلّى في إنكاره لخلود النفس الفردية، لأن التعقل الكلي يتضمن العقول الفردية، فالخلود إذن هو للعقل الكلي، للروح الموضوعية، لا للنفس الفردية. ويتجلى ثانياً في إلحاده الشديد، وفي عدوانته القوية للدين بوجه عام.

وعلى الرغم من أن فويرباخ نشر هذا الكتاب دون ذكر لاسم مؤلفه، واحتياط كلاً يعرف من هو، فلم يورد اسم هيجل في الكتاب كله، فإن السراً ما لبث أن هتك في مدينة ارلنجن الصغيرة، وعرف الناس أن مؤلف الكتاب هو للفردوس الجليدي في جامعة ارلنجن، لودفيغ فويرباخ. فاستشاط أساتذة الجامعة غضباً شديداً وتنبأ له أبوه أنه لن يحصل أبداً على كرسي الأستاذية. وفعلوا تحقيقات نبوة أبيه. فقد حاول فويرباخ الحصول على كرسي أستاذ في جامعة ارلنجن المرة بعد المرة، فلم يفلح. وفي المرة الأخيرة، وكان ذلك في سنة ١٨٤٥، أي بعد ظهور كتابه هذا بخمس عشرة سنة، رشح نفسه من جديد. فقال له مدير الجامعة إنه مستعد لتزكية ترشيحه إذا أثبت أن كتاب: «أفكار عن الموت والحلود»

محاضرات داوب Däub und Wollust أما الثاني فلم يثر إعجاب لودفيغ بسبب نزعة الطفولية الخرافية في فهم اللاهوت. أما داوب فكان مشاكساً هيجلياً ومتحمساً للتوفيق بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، فمال إليه فويرباخ، وسعى أن يوجه دراسته في هذا الاتجاه.

ثم انتقل إلى جامعة برلين في سنة ١٨٢٤، حيث كان هيجل يلقي محاضراته، وحيث كان اللاهوت البروتستانتي يتولى تدريسه اشليرمانغر وموهينكه ويتنادر. يقول فويرباخ في رسالة بتاريخ سنة ١٨٤٦: «وصلت إلى جامعة برلين وأنا في حال من التمزق الشديد والشقاء والتردد وشعور في داخل نفسي بالتزاع بين الفلسفة واللاهوت، وبأن عليّ إما أن أضحي بالفلسفة في سبيل اللاهوت، وإما أن أضحي باللاهوت في سبيل الفلسفة».

وقد حرص خصوصاً على حضور محاضرات هيجل. وقد أفاد منها أجزاء فائدة، إذ مكنته من فهم كثير مما أشكل عليه حتى الآن، فكتب إلى أبيه يقول: «لم تبدأ المحاضرات التي أحضرها (في برلين) إلا منذ أربعة أسابيع. بيد أني حصلت في هذه الأسابيع القليلة ربما أكثر مما كان عساني أن أحصله في أربعة أشهر في إيرلنجن Erlangen لو في أية جامعة أخرى. وكثير من المشاكل التي غمضت عليّ وأنا أدرس على داوب؛ أو كانت غير مفهومة، أو مثارة بالصدفة ومنعزلة، صرت أفهمها بفضل بعض محاضرات ألقاها هيجل Hegel، وأصبحت أدركها في ارتباطها وضرورتها».

وإذاً ذلك إلى الانصراف عن دراسة اللاهوت وتكريس نفسه لدراسة الفلسفة، خصوصاً فلسفة هيجل. يقول في رسالة إلى أبيه بتاريخ ١٨٢٧/٣/٢٢: «لا أستطيع بعد دراسة اللاهوت. صرت مثل نفس متعطشة للاطلاع والقدرة: تريد أن تفنك الكلال وتفكهم، لا بوصفه مجموعاً تجريئياً، بل بوصفه شمولاً تنظيمياً. ورغبتي ليس لها حدود، بل هي مطلقة. أريد أن أحضن الطبيعة بقلبي، تلك الطبيعة التي يتراجع أمام صفاتها اللاهوتي الجبان، والتي يسيء فهم معناها صاحب الغفلة، ولا يستطيع تحقيق النجاة لها إلا الفيلسوف».

وتشرّف فويرباخ للفلسفة وحلها. وظل يتابع محاضرات هيجل في جامعة برلين من سنة ١٨٢٤ إلى سنة ١٨٢٦. وأنهى دراسته في جامعة برلين برسالة بعنوان: «في

وفي سنة ١٨٤١ أصدر فويرباخ كتابه الرئيسي وهو : « ماعية المسيحية » ، الذي يعتبر الكتاب المقدس للنزعة الانسانية للملحة . ولقي الكتاب رواجاً منقطع النظير ، فطبع للمرة الثانية في السنة التالية ، ( سنة ١٨٤٢ ) وللمرة الثالثة في سنة ١٨٤٨ .

وتلا ذلك بحثين متكاملين هما : « الأقوال الموقوتة من أجل إصلاح الفلسفة » ، و « مبادئ فلسفة المستقبل » . وأولها قد حرره في سنة ١٨٤٧ وكراد نشره في « الحوليات الألمانية » ، لكن الرقابة منعت نشره فيها ، فنشره في العام التالي سنة ١٨٤٧ في « Anecdota » وكانت تصدر في أكثر من عشرين ورقة ، عما فيها من الموضوع الرقابة السابقة على النشر . . . أما البحث الآخر : « مبادئ . . . » فقد نشره في كتيب صغير من ٨٤ صفحة . وهذان البحثان يمثلان تطوراً بالغ الأهمية في فكر فويرباخ ، وسيكون لهما تأثير كبير في تطور الفكر اليساري .

وهكذا كانت الفترة من سنة ١٨٣٩ إلى سنة ١٨٤٣ أوج نزوح فكر فويرباخ . ومن ثم بدأ في الانحدار والانحلال فكتبه « ماعية الدين » الذي صدر في سنة ١٨٤٥ يكشف عن بله انحلال فكره : إذ فيه تخل عن النزعة الانسانية وانغم إلى النزعة الطبيعية .

وقامت ثورة سنة ١٨٤٨ في كل بلاد أوروبا تقريباً ، وتبدت كما لو كانت انتصاراً للمبادئ السياسية والاجتماعية التي نادى بها اليسار الميجلي . لكن فويرباخ تجنب الخوض فيها ، وظل بعيداً عنها . وليس هذا الموقف جديداً عليه ، فإنه لما طلب منه زميلاء في اليسار الميجلي : أن تولد روجه Ruge وكارل ماركس أن يكتب مقالاً في سنة ١٨٤٣ ليشر في مجلتهما : « الحوليات الفرنسية الألمانية » التي كانت منبر حركتهم رفض فويرباخ عجباً بأن الشعب الألماني لم يمدّ يده إلا للعدد الادبيولوجي الكافي .

لكنه لم يخلل بالاسهام النظري في ثورة سنة ١٨٤٨ ، حين طلب إليه بعض الطلاب في جامعة هيلبرج أن يحاضروهم في الدين . فالتقى سلسلة من المحاضرات ، في مبنى البلدية ، أمام حوالى مائة من الطلاب المتحمسين ومثل هذا العدد من المستمعين المايرين ، وكانت تدور حول كتابه « ماعية الدين » .

وفي سنة ١٨٥٧ نشر آخر كتيبه المهمة وهو كتاب :

ليس بقله . ولم يستطع فويرباخ طبعاً أن يقدم الدليل على ذلك ، فكان مصير طلبة الاخلاق .

لإزاء هذا ، ماذا يفعل فويرباخ وقد حُرِم من الكرسي في الجامعة ، وما يستتبع ذلك من عدم اتصال بالشباب المحيي ويُعد من الجُزء العلمي ، وسوء الحال المالية ؟ ظل حائراً بين الثورة ، والاستسلام . وراح يعزّي نفسه في رسالة كتبها في سنة ١٨٤٩ : « لما كنت أشعر بالتقابل المطلق بين روحي والروح التي تنال للكافة والمخلوقة ، فإني لم أمل ، في أعماق قلبي ، في أن أعيّن استأخذاً . ولم أطلب شيئاً غير أن أكون في مكان أستطيع فيه أن أكون حراً لا يزعمجني شيء » ، وأن أنصرخ للدراسة ولتنمية وإظهار الأفكار والاتجاهات التي ترقد في نفسي .

وتلقى الأمر بريادة جاش ، كما حبر عن حاله في « يومياته » فقال : « إنني لا أكون شيئاً إلا طالما كنت لست بشيء » . وكما تحرر عقل من الكنيسة ، كذلك يجب أن يتحرر الآن من الدولة . إن الموت للمنى هو الثمن الذي ينبغي دفعه من أجل أن أحصل الآن على خلود الروح » .

لما أحواله المالية فقد تحسنت جداً بفضل زواجه في سنة ١٨٣٩ من برتا لوف Bertha Low التي كانت وريثة لقصر بروكبرج Bruckberg ولصنع للخزف والصيني بالقرب منه . وسكن الزوجان في جناح من هذا القصر ، وعاشا في هذا الجُزء الريفي الصافي المصحّي في رفاهية ونعيم بين أحضان الطبيعة الفسيحة .

أما من الناحية الفكرية ، فقد انضم فويرباخ إلى جماعة اليسار الميجلي . وكان أنصار هيجل قد انقسموا عادة وفاته في سنة ١٨٣١ إلى معسكرين : اليمين المحافظ ، واليسار الثوري . وأهم خصائص هؤلاء الميجليين اليساريين أنهم كانوا ثائرين على السلطين الرئيسيتين : الدولة ، والكنيسة ، وكانوا أعداءً للماضي والتقاليد والنظم الموروثة ، وبالحلمة : كانوا ضد النظم القائم ، وكانوا متحررين من كل الروابط السياسية والدينية والاجتماعية . وفي الوقت نفسه كانوا عبيداً متحمسين لأفكارهم هم ، وتذكروا من أساء هؤلاء اليساريين الميجليين : روجه Arnold Ruge وبرونو بلوخ Bruno Bauch ، وماكس استرنر Max Stirner ، لكن أبرزهم جميعاً كان صاحبنا : لوفج فويرباخ . وقد انضم إليهم كارل ماركس فترة من الزمن وما لبث أن انفصل عنهم ليستقل بإجماعه العمل الثوري الاقتصادي في المقام الأول .

إفراغه من مضمونه الحقيقي ، أو الانحراف إلى ما يباعد تماماً بينه وبين روح مذهب هيجل .

وهكذا كان موقف لودفيج فويرباخ . فقد بدأ فلسفته بالمجهوم العنيف على مذهب هيجل . وكى يتمكن من هذا المجهوم ، تناول أضعف أجزاء فلسفة هيجل ، وهو فلسفة الطبيعة . فهو يأخذ على هيجل :

- ١ - أن ديالكتيكه عاجز عن الاحاطة بشمول العالم الواقعي
- ٢ - أنه انخضع الجزئي للعالم (الكل) ؛
- ٣ - أنه سعى إلى إدراك المني بواسطة المجرد ؛
- ٤ - أنه عصى بالطبيعة في سبيل العقل (الروح) .

وفويرباخ ينفي على الفلسفة الحديثة هذا الزدراء للطبيعة ، ويرجع ذلك إلى تأثير اللاهوت ، ويقول : « إن الفلسفة الحديثة نشأت عن اللاهوت ، إنها ليست إلا اللاهوت علولاً ومحولاً إلى فلسفة » . ولا يرى في هيجل إلا لاهوتياً متعذباً يسبح الفيلسوف . لهذا ينلني بأطروح فلسفة هيجل قائلاً : « إن من لا يترك الفلسفة الهيجلية ، لا يترك اللاهوت ومذهب هيجل القاتل بأن الفكرة هي التي تصنع الواقع ، ما هو إلا التصيير العقلي من المذهب اللاهوتي القاتل بأن الطبيعة قد خلقها الله » .

واللاتماهي الهيجلي مصوب على قلب اللاتماهي في الدين ، أي وصف الله بأنه لا متناه .

ويعد هذا النقد ، يلمح فويرباخ في بيان الجانب الايجابي من مذهبه .

إنه يريد أن يمرر الطبيعة من نير العقل ، وأن يمرر الوجود من طغيان الفكر . يقول : « حيث تتوقف الكلمات هناك فقط تبدأ الحياة ، ويتكشف سر الوجود » . والسبيل للزدي إلى الكشف عن سر الوجود ، هو سبيل الحواس . لكن لماذا يقصد فويرباخ بهذا ؟

إنه يرى أن الانسان ظل ردهاً طويلاً فريسة أوهام الفكر ، وهي أوهام لقننا إليه اللاهوت ، وعمل الانسان أن يلوك حقائق الأشياء في الواقع ، مثلك سيجد أنها إنسانية وليست إلهية كما تميل حتى الآن . فلذا ما تخلص الانسان من الخيالات الدينية ، اكتشف أبعاد العالم الحقيقي . يقول : « إن حقيقة الانسان الواقعية تتوقف فقط على الحقيقة الواقعية

» نَسَب الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية » . وفيه لراد أن بين أن « إله » الدين هو تجسيد ما يتمناه الانسان لنفسه ولم يستطع تحقيقه . يقول : « ما ليس عليه الانسان فعلاً ، لكنه يريد أن يكونه ، يجعل منه إلهه ، أو هذا هو إلهه » .

ولم يلق هذا الكتاب أي نجاح ، نظراً لوفرة المعلومات التاريخية الغريبة عن ذهن القارئ ، وقد حشدتها للزلف حشداً ، دون مرور احياتاً ، مما يسبب للقارئ الملل الشديد .

وفي نفس الوقت أصابت فويرباخ محنة مالية شديدة ، ذلك أنه ظل منذ حوالي عشرين عاماً يعيش على ما يدره على زوجته مصنع الخزف والصيني في بروكيرج . ولذا لهذا المصنع يملن إفلاسه . فاضطر فويرباخ إلى ترك بروكيرج والاقامة في بيت ريفي في ريشنبرج Rechenberg القريبة من نورنبرج ، وكان ذلك في سنة ١٨٦٠ .

في وسط هذه المحوم المالية التي لكت به في السنوات الأخيرة من عجزه ، توفي لودفيج فويرباخ في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢ ، وشيحه آلاف العمال ، وغالبية من الحزب الاجتماعي الديمقراطي الذي كان فويرباخ قد انضم إليه ، يشموه إلى مرقله الأخير في مقبرة القديس يوحنا في نورنبرج حيث كان يرقد أيضاً هانز ساكس ( ١٤٩٤ - ١٥٧٦ ) الشاعر المسرحي الألماني القديم ، والبرشت دير ( سنة ١٤٧١ - ١٥٧٨ ) أعظم الرسامين الألمان .

## فلسفته

### ١ - نقد الهيجلية :

لكن أكبر محنة أصابت فويرباخ هي ذلك الربط المصطنع الزائف بين فكره وبين الماركسية ، وهو ربط ألح في توكيده الماركسيون ولشياهم منذ أن أصدر فريدريش إنجلز Engels كتابه : « لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية » ( سنة ١٨٨٨ ) . فقد أساء إليه هذا الربط وجعله يقول ما لم يقوله به ، وحصر أفكاره في نطاق لا شأن له به . والواقع أن للماركسية لم تأخذ من فويرباخ إلا إلهاده .

وهو آخر ينبغي تبليغه هو أن يظن أن التصيير : « اليسار الهيجلي » يفيد معنى أنهم من أتباع هيجل حقاً . والواقع أن اليسار الهيجلي أشد عدواة للهيجلية من أي مذهب آخر وكان شغلهم الشاغل هو تحطيم مذهب هيجل ، أو

لموضوعه : أن لا يملك شيئاً معناه أن لا يكون شيئاً .

إن الإدراك الحسي مباشر ، وجوهري ، لأن الموجود المدرك بالحس هو وحده الذي لا نزاع فيه .

ب - النزعة الأنسانية الملحدة :

قلنا إن فويرباخ رأى في فلسفة هيغل لاهوتاً مقنناً ، وبدا له أن « الموجود » عند هيغل هو « المطلق » في اللاهوت . فدعا ذلك إلى نقد الدين .

وكان النقد التاريخي للمسيحية قد ازدهر في تلك الفترة ازدهاراً طلياً بفضل دافيد اشتراوس ، وكروستيان باور ومدروسة توينجن . فكتب دافيد فريدرش اشتراوس كتابه الشهير الذي أحدث ثورة في التاريخ لحياة المسيح بعنوان : « حياة المسيح » ( سنة ١٨٣٥ - سنة ١٨٣٦ ) وفيه قرر أن العقائد المسيحية هي مجرد أساطير ، وحاول وصف حياة المسيح اعتماداً على المفسرون الإنجيلي للأنجيل وحدها .

- وجاء برونو باور Bruno Bauer في كتابه : « نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في إنجيل يوحنا » ( سنة ١٨٤٠ ) و« نقد تاريخ حياة المسيح كما ورد في الأنجيل الأربعة » ( سنة ١٨٤١ ) و« بؤى على للمسيحية معايير النقد الكاثولي . وكلاهما - اشتراوس وباور - كما ذكرنا من قبل هما من اليسار الهيجلي ، تماماً مثل فويرباخ . لكن بينما كان تقدمهما تاريخياً قائماً على الوثائق التاريخية ، كان نقد فويرباخ للمسيحية نقداً قائماً على علم النفس . ذلك أن فويرباخ أراد أن يستخلص من الأنجيل الملمع النفسية للإنسان والفقرى اللامعولة في الطبيعة الإنسانية . وفويرباخ بين اختلاف وجهة نظره من وجهة نظر زميله هيلن ، في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه :

« ملعية للمسيحية » فيقول : « إن الفرق بيني وبينها واضح من عنوانات مؤلفاتنا . إن برونو باور اتخذ موضوعاً لنقده التاريخ الإنجيلي ، أي المسيحية الكتابية أو بالأحرى اللاهوت الكتابي . ودافيد اشتراوس David Strauss اتخذ موضوعاً لنقده العقيدة المسيحية وحياة المسيح التي يمكن أن تتدرج ضمن العقيدة المسيحية أيضاً . أما أنا فمثل العكس من ذلك اتخذ موضوعاً نقدي : المسيحية بوجه عام ، أعني الدين المسيحي ، وبالتالي ، الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين ، وهدي الرئيسي هو المسيحية ، الدين بالقدر الذي هو به الموضوع المباشر ، والملمعة المباشرة للإنسان . والتحصيل والفلسفة هما في نظري وسائل فقط للكشف عن الكثر الدفين في

الإنسان » .

وقد الدين عند فويرباخ مقود كله بفكرة المغايرة alienation (← راجع هذه الكلمة في هذا الكتاب) . لكن المغايرة عنده تنحصر في التنازل عن الإنسان لصالح المطلق أو الله . وهي المغايرة التي يقوم عليها جوهر الدين .

ما المغاية من الإنسان عند فويرباخ ؟ « الإنسان يوجد ليعرف ، وليحب ، وليريد » . وتلك هي القوى العليا الثلاث في الإنسان : العقل ، الحب ، الإرادة . لماذا ثلاثة ؟ لأن الديالكتيك الهيجلي يبنى على ثلاث خطوات : موضوع ، نقض موضوع ، مؤلف من الموضوع ونقيضه ، وكذلك لأن فويرباخ يفكر في الثالوث المسيحي . ولما أدرك الإنسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق ، والحب والخير ، فإنه أسقط هذه الصفات على إله وصفه بهذه الصفات . لقد نقل الإنسان آماله إلى كائن ذي درجة عليا سماه « الله » . ووحدة العقل هي وحدة الله . والإرادة المولدة تفصل الإنسان عن الإله ، لأنها ، في مواجهة كمال أخلاقي ليس في متناولها فإنها تبقى على الإنسان في اللذ والياس . ثم يأتي الحب فيضع حداً لهذا الصدع الأليم ويصلح ذات الين بين الإنسان والله . لكنه تصالح وهمي ، مع ذلك ، لأن الإنسان وقد كشف له الدين عن ماهيته بوصفه إنساناً ، فإنه يسلمه لكائن خارج ذاته ، هو الله ، وهو أمر يضر بالإنسان ، لأن العقل الذي يعطي الإنسان السيطرة على العالم يحتمي كإمام الوهم الديني . لماذا يسمى الإنسان إلى السعادة على الأرض ، ملحدت السعادة الحقيقية هي تلك التي وعد بها الإنسان في الآخرة ؟! ولهم السعي للتقدم للمدي ، ملحدت العناية الإلهية هي الكفالية بكل شيء ؟!

والإرادة ، وقد أسلمها الدين إلى المشية الإلهية ، لن يكون لها سوى التنازل والاستسلام والتفويض الكامل الأعمى . على الإنسان حينئذ أن يتخلل عن أن يستل ضميره ، وأن يكفي بالتسليم للمشيية الإلهية .

بقي الحب ؛ ويؤكد فويرباخ أن الدين يقسده أيضاً . فبدلاً من أن يكون مشاركة بين الإنسان وصائر بني الإنسان ، يقوم الحب الإلهي باستعباد الإنسان ، واضعاً كل قواه في خدمة إلهان أسعى يقيم النزاع والكراهية ضد مقرر صنوف الإيمان ؛ أتباع دين ضد أتباع دين آخر ، وأتباع مذهب ضد أتباع مذهب آخر داخل الدين الواحد .

بينما نجد للروكسية ، وعلى رأسها كارل ماركس ، يتقد فويرباخ تقدماً عريضاً وذلك في كتابه « أقوال تتعلق بفويرباخ » ( سنة ١٨٤٥ ) إذ يأخذ أولاً على فويرباخ أن ديالكتيكيه استاتيكي وليس ديالكتيكي لأنه يفضل الفكر عن الوجود . ويأخذ عليه ثانياً أنه ينظر إلى الإنسان من ناحية النوع الطبيعي ، فاصلاً إياه عن المحيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، فإِنسان فويرباخ - بحسب ماركس - هو تجريد محض ، لأنه مفصول عن تاريخه ، وعن مجرى الأحداث السياسية والاقتصادية .

#### نشرات مؤلفاته

طبع مجموع مؤلفات فويرباخ في طبعيتين مختلفتين : الأولى أصلها فويرباخ هو نفسه تحت العنوان التالي :

- Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke. Leipzig, 1846-1866.

والطبعة الثانية أكبر من الأولى بكثير ، وأشرف على إصدارها W. Bolin ويودل FR. Jodl . تحت عنوان :

- Ludwig Feuerbach : Gesammelte Werke heraus - gegeben von W. Bolin und FR. Jodl . Stuttgart, 1903 1911.

كذلك نشرت مراسلاته ، وقام بنشرها أولاً كارل جري Karl Grotz ( لينتسك سنة ١٨٧٤ ) ثم بولين Wilhelm Bolin ( لينتسك سنة ١٩٠٤ ) .

#### مراجع

- Franz Grégoire : Aux sources de la Pensée de Marx : Hegel, Feuerbach, pp. 141- 191. Louvain, 1947.

- Henri Orvon: Ludwig Feuerbach et la Transformation du sacré. Paris, 1957.

- Henri Arvon: Feuerbach: Sa vie, son oeuvre. Collection: Philosophes P. U. F., 1964.

#### شير

Max Weber

فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني .

وانتهى فويرباخ من هذا كله إلى تأكيد أن الدين عبثة في سبيل تقدم الإنسان مادياً ، ومعنوياً ، واجتماعياً . ولهذا ينبغي على الإنسان ، فيما يزعم فويرباخ - أن يتحرر من سلطان الدين .

وهو يتصور أن الإنسان سعى منذ وقت طويل إلى السير في طريق التحرر من الدين ؛ ومرّ في ذلك بثلاث مراحل :

١ - في المرحلة الأولى كان الإنسان والله متحجرين معاً في حضن الدين ؛

٢ - وفي المرحلة الثانية أخذ الإنسان يتباعد عن الله كذا يسترد ذاته ويستقل بقواه . وكان اللاهوت هو التعبير عن هذا السعي ؛ رغم ما يبدو في ظاهره من أنه دفاع عن العقائد الايمانية بالطرق العقلية . إذ انتهى اللاهوت إلى توكيد وجود هوة حقيقة تفصل بين الإنسان والله ، وإلى توكيد العلو المطلق لله ، وبالتالي البعد الحائل بينه وبين الإنسان .

٣ - وفي المرحلة الثالثة ، وهي التي يدعو فويرباخ إلى السعي الحثيث في مسيل تحقيقها ، هي مرحلة الانتروبولوجيا (« علم الإنسان » ) التي فيها يسترد الإنسان ماهيته ويملك جوهره من جديد . لقد أصبح الإنسان يعرف أن العلاقة بينه وبين الله ليست إلا اسماً للعلاقة الموجودة بين الكائن الانساني وبين النوع الانساني . وعلى الفرد الانساني أن يسعى ، في نطاق مجاله ، إلى تحقيق الأهداف المشتركة بين أبناء النوع الانساني كله . لقد صار الانسان ، في إطار النوع الانساني كله ، إلهاً بالنسبة إلى الانسان .

وتلك هي النزعة الانسانية كما يتصورها فويرباخ . إنها تجعل من الانسان كائناً مطلقاً ، وتجدد القيم الانسانية المحضة ، ولا تعترف بأي كائن فوق الانسان .

لكن أغرب ما في الأمر ، هو أن اللاهوت البروتستنتي ، خصوصاً عند كارل بارت Karl Barth ( في مقاله : « اللاهوت والكنيسة » ) ، يشعر بالقرير من نزعة فويرباخ الانسانية هذه ويقول إنها تتفق مع التقاليد المسيحية المقدسة ، بدعوى أن السعي إلى السعادة على الأرض لا يتعارض مع بلوغ السعادة في الآخرة وأكثر من هذا يؤكد كارل بارت أن « من ينكر دنيا الانسان ، ينكر أخرة الله » . وعطفاً فويرباخ الوحيد في نظر كارل بارت واللاهوت البروتستنتي المتبقي عنه هو قوله بالهوية بين الله والانسان .

نفسه اهتم بالسياسة ، وراح يجري دراسات ميدانية لأحوال العمال الزراعيين في شرقي نهر الالب Elbe وساعده على الاشتغال بالسياسة أنه استطاع أن يتصرف في منزل أبيه إلى كثير من الشخصيات السياسية الألمانية في ذلك العصر .

وقد قلب في تلك الفترة بين اتجاهات سياسية متباينة . فثار أولاً بأراء أستاذه ترشكه الذي كان من أقوى دعة الوحدة الجرمانية الشاملة Pangermanism . لكن تغيير لم يكن شليد الحماسة لسياسة بسمرك ، ولم ير ضرورة لمعاداة انتجته أو معاداة اليهود . وهو كان قد انضم منذ سنة ١٨٨٨ إلى « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » ، وهي حركة ذات ميول اشتراكية معتدلة جداً ، تحبذ المزيد من تدخل الدولة في المجال الاجتماعي . وفي الوقت نفسه كان مثابراً على الاشتراك في مؤتمرات « المسحيين الاجتماعيين » إلى جانب أدولف فون هرنك A. von Harnak مؤرخ العقائد الشهير ، وجورج Göhre ، وكانت هذه الحركة ذات ميول يسارية ويمزجها نومن F. Noemann وكان قيسياً برونتسياً . وفي سنة ١٨٩٣ انضم إلى « عصة الوحدة الجرمانية الشاملة » ، ومن أجلها لقي عدة معاضرات من المشكلة البولندية ؛ لكنه انفصل عنها في سنة ١٨٩٩ ، بينا بقي على صلة - طوال حياته - بجماعة « التجمع من أجل العمل الاجتماعي » . وتلا ذلك تقارب بينه وبين الحزب الاشتراكي الألماني ، لكنه لم ينضم إليه لأنه كان يفرغ من التنظيم البيروقراطي لهذا الحزب .

وتعود إليه أستاذاً في الجامعة ، فقول إنه عين ، في سنة ١٨٩٤ ، أستاذاً لكرسي الاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورج Freiburg (في جنوبي ألمانيا) ، وهو الكرسي الذي شغله قبل ذلك بعض أصدقائه ، ومنهم هنريش ريكتر Rickert . من هذه الجامعة ألقى المحاضرة الافتتاحية المشهورة وعنوانها : « الدولة القومية والسياسة الاقتصادية » .

وبعد ذلك بعامين ، في سنة ١٨٩٦ ، خلف أستاذه في الاقتصاد كنيس K. Knies أستاذاً في جامعة هيلبرج . وانتغل آنذاك بمشاكل اقتصادية مثل مشاكل البورصة ، المشاكل الزراعية ، الخ .

بيد أنه مرض مرضاً شديداً في سنة ١٨٩٩ ، وأمضى عدة أشهر في مصحة . بعدها قام برحلات في سويسرة وإيطاليا وقورسقه وأقليم البروفانس (في جنوبي فرنسا) طلباً

ولد في ٢١ أبريل سنة ١٨٦٤ بمدينة إرفورت Erfurt . وكان أجداده لأبيه من رجال الصناعة البروتستنت في مدينة بيلفيلد Bielefeld (بمقاطعة وستفاليا في غربي ألمانيا) . لكن أباه سلك سبيل السياسة ، فأصبح مستشاراً في مجلس مدينة برلين ، ثم عضواً في مجلس النواب البروسي ، ثم عضواً في مجلس نواب كل ألمانيا المعروف بالرايشتاج Reichstag ويتسب إلى حزب صغير يرتكبه بنجوز Beamten يدهي حزب الأحرار الوطنيين .

وتعلم ماكس فيير في المدارس الثانوية في برلين حيث حصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية (الثانوية العامة) في سنة ١٨٨٢ وهو في الرابعة عشرة من عمره . وكتب أول مقالاته - وهو في الخامسة عشرة من عمره - بعنوان : « تاملات في خصائص وتطور وتاريخ الشعوب في الأمم الهندية الجرمانية » .

أما دراسته الجامعية فقد قضاهما أولاً في جامعة هيلبرج حيث تعلم على الاقتصادي كارل كنيس Karl Knies وعلى مؤرخ الفلسفة الحديثة المشهور كونوفشر . ثم أدى الخدمة العسكرية ، وبعد ذلك واصل دراسته الجامعية في جامعة برلين ، حيث تعلم على موسس ، مؤرخ التاريخ الروماني ، وترتيشكه المؤرخ والسياسي ، وجيركه Gierke القانوني ، وفون جايسست Von Geist وجولد شمت Goldschmidt الاقتصاديين . كما أثنى وهو لا يزال طالباً ، اللغتين : الفرنسية والانجليزية والإيطالية والإسبانية . وفي سنة ١٩٠٥ بدأ في تعلم الروسية .

وأثنى دراسته الجامعية في جامعة جتتجن Göttingen ، وأعد رسالة الدكتوراه الأولى في موضوع في الاقتصاد بعنوان : « من تاريخ الجمعيات التجارية في العصر الوسيط » ونقش الرسالة في سنة ١٨٨٩ . ثم حصل على دكتوراه التكميل للتدريس في الجامعة Habilitation في سنة ١٨٩١ ، وكانت في موضوع عن الزراعة في العصر القديم (اليوناني الروماني) . وعنوانها : « التاريخ الزراعي الروماني من حيث أهميته للقانون المدني والقانون الخاص » . ومن ثم انخرط في سلك التدريس في الجامعة شأنه شأن أخويه : ألفرد فيير ، عالم الاقتصاد وفلسفة المحاضرة الشهير في جامعة هيلبرج ، وكارل فيير الذي قتل في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ . فترى ماكس فيير القاء معاضرات في الاقتصاد بدلاً لاساتذه القديم جولد شمت حين يكون مريضاً . وفي الوقت

بداه قبل ثلاث سنوات بعنوان : « الاقتصاد والمجتمع » ، وقد توفي دون أن يتممه . كما أخذ في تحرير كتابه : « علم الاجتماع الديني » ، وقد ظهر منه الجزء الأول والثاني في سنة ١٩١٦ .

وكتب في سنة ١٩١٦ مقالات ضد تصعيد حرب الخواصات وتصرفات القادة العسكريين والسياسيين ، وذلك في « جريدة فرنكفورت » ، فستادت منه السلطات الحكومية والعسكرية ، فشدت الرقابة على كتاباته .

وفي سنة ١٩١٧ ظهر الجزء الثالث من كتابه « الاجتماع الديني » ، ودراسة عن « الحيد التقوي » .

وفي بداية سنة ١٩١٨ سافر إلى فيينا لألقاء سلسلة محاضرات طوال فصل دراسي في جامعة فيينا .

وابتداء من صيف سنة ١٩١٨ اتسع نشاطه السياسي ، فراح يطالب بأن يعتزل الامبراطور ظلهلم الثاني العرش . لكنه في الوقت نفسه كان يعارض بشدة حركة « السلام بأي ثمن » التي انتشرت في بعض الأوساط الألمانية آنذاك . وكتب في « صحيفة فرنكفورت » سلسلة مقالات خطط منها مشروع دستور جمهوري فدرالي ، وألقى محاضرات في مانيم ومنشن ، أثارت اضطرابات شديدة . وبعد هزيمة ألمانيا وإعلان الهدنة في نوفمبر سنة ١٩١٨ انضم ، يلحاح من أخيه الفرد ومن تلومان ، إلى « الحزب الديمقراطي الألماني » .

وفي بداية سنة ١٩١٩ ألقى على جمية « الطلاب الأحرار » محاضرتين الأولى عن : « رسالة العالم » ، والثانية عن « رسالة الرجل السياسي » . وإيماء من الأمير ماكس فون بادن Max von Baden أسس في بيته في هيلبرج « التجمع من أجل السياسة بالقانون » . وفي ١١ مارس سنة ١٩١٩ اشترك في المظاهرة الضخمة التي ساررت في هيلبرج للاحتجاج على معاملة فرساي والدعوة إلى قيام ثورة وطنية في ألمانيا . ويدعوة من الكونت Brockdorff-Rantzau سافر إلى باريس للاشتراك في المناقشات الجارية بشأن قروض ديون على ألمانيا . ولما عاد من باريس إلى برلين طالب المارشال لودندورف بالثقل أمام محكمة عسكرية للأعداء ، وفي الوقت نفسه دافع عن ألمانيا وحقوقها القومية ، وصاح في يونيو سنة ١٩١٩ قاتلاً « ليس لمانا غير هدف واحد هو أن نجعل من معاملة فرساي قصاصة ورق » .

وعاد في سنة ١٩١٩ إلى جامعة هيلبرج بعد أن كان

لاستعادة صحته . ثم أعلن عن استئناف دروسه في خريف سنة ١٩١٩ لكن حالته الصحية لم تكنه من ذلك ، وأخيراً اضطر إلى ترك الجامعة نهائياً في سنة ١٩٠٢ ، بعد أن حال المرض دون إمكان قيلمه بوظيفة الأستاذية .

لكن حالته المرضية هذه هي التي حولته إلى اتجاه فكري آخر . فقد حلت الرأسة الاجتماعية على التمثل والتعمق في فلسفة الاقتصاد ، وفي نظرية المعرفة ، وفي علم الاجتماع ، وفي الوقت نفسه صار حراً في القيام بما يشاء من أسفار . فسافر إلى الولايات المتحدة الأميركية في سنة ١٩٠٤ ، كما سافر إلى هولندا وأقام فترة في جزيرة صقلية ، وفي إنجلترا ، وفي باريس ، الخ .

وفي سنة ١٩٠٣ ظهر أول كتاب له في ميدان منابع البحث في الاقتصاد ، وعنوانه : « روشوش Rocher وكتيس Knies والمشاكل المتعلقة للاقتصاد التاريخي » وكتب مقالاً عن « موضوعية المعرفة في علم الاجتماع وفي علم السياسة الاجتماعية » ( في مجلة « محضولات في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية » ، سنة ١٩٠٤ ) .

وفي سنة ١٩٠٥ نشر دراسته المشهورة عن : الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية .

وصار منزله في هيلبرج مكتناً يلتقي فيه الفلاسفة والاقتصاديون ورجال القانون والشعراء والسياسيون ، تذكر منهم : جورج زمل Simmel وفرنر زومبرت W. Sombart وكارل إسبوز K. Jaspers والشاعر الكبير اسطن جيورج S. George والنقاد الأدبي والمؤرخ فريدش جونولف F. Goss والدولف وجورج لوكتش G. Locas . وكور. ميكلز R. Michels وغيرهم من صفوة أعلام الفكر والأدب في ألمانيا إبان تلك الفترة .

وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مع بعض أصدقائه « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع » .

وكان يكتب في « صحيفة فرنكفورت » Frankfurter Zeitung مقالات مختلفة الموضوعات . وكان يتابع سياسة الامبراطور ظلهلم الثاني ، خصوصاً في الشؤون الخارجية . لكن لما قامت الحرب العالمية الكبرى في سنة ١٩١٤ تطوع للخدمة العسكرية ، فألفت القيادة الألمانية بالقسم الصحي في الجيش . بيد أنه طلب إضافه في سنة ١٩١٥ فأعفي منها نظراً لضعف صحته . فعاد لاستئناف العمل في كتابه الذي



قد تركها في سنة ١٩٠٣ .

يبد أن جامعة مثن (ميونخ) دعت لشغل كرسي علم الاجتماع الذي أنشأته . فوافق على الدعوة وبدأ محاضراته في جامعة مثن ، لكن محاضراته كانت كثيراً ما تنتهي ( أو تبدأ ) بالاضطراب والهياج اللذين يثيرهما الطلاب اليمينيون ، وكانوا قد احتلوا مقاعد القاعة التي يحاضر فيها احتجاجاً عليه بسبب موقفه من قضية الكونت لوكر Arco ، الذي اغتال كورت إيسنر Kurt Eisner رئيس الحكومة الثورية في مقاطعة بافاريا .

لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل من استئنافه لمحاضراته في جامعة مثن (ميونخ) ، وذلك في ١٤ يونيو سنة ١٩٢٠ في مدينة مثن .

### آرولة الفلسفة

أسهم ماكس فير بنصيب ملحوظ في فلسفة الاقتصاد ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة الحضارة ، وفلسفة الدين ، أي في الفروع العلمية من الفلسفة بمعناها الأعم ، لكنه لم يسهم في علوم الفلسفة بمعناها الأصغر ، أي : ما بعد الطبيعة ، والمنطق والأخلاق .

وقد تأثر فير بالماركسية الفلسفية في شبابه ، لكنه ما لبث أن انتصر عنها إلى مله ينشئ في إرادة القوة والدعوة إلى السيادة ، وتحلل ذلك بين الحين والحين نزوات لبرالية .

وقد أصاب جوليان فرويند Julien Freund ( وماكس فير ) ص ١٧ بوليس سنة ١٩٦٩ ) حين وصف اتجاه ماكس فير بشكل عام فقال : « كل فلسفته تتركز على وجود متازعات ، وتوترات ... وتصلحات في الحياة وفي المجتمع . فالإنسان في صراع دائم مع الأطراف ، ومع البدائل ، ومع المتبايلات . وحسب المرء أن يقرأ بناية أي كتاب من كتبه ليدرك الترجيع المستمر بين للمقول والألا مقول ، بين التجربة الحية والصور العقلي ، بين الواقع اللاتمامي وتناهي المعرفة ، بين الشرح والفهم ، بين الإيمان والمعرفة ، الخ ... » .

إن الحياة فتاح متواصل ، وهذا الكفاح يرتبط بإرادة تعظيم المقنيات التي تحول بين الإنسان وبين بلوغه أغراضه بسبب عدم كفاية وسائل الإنسان الكمية والكيفية لا جنياز هذه العقبات أو التغلب عليها . ومن البت أن يؤمل

الإنسان في إمكان حل هذه المتازعات ورفع هذه التوترات ذات يوم . فالإنسان مقدّر عليه أبداً أن يظل في هذا الصراع الشاق الدائم . ويقول في دراسة عن « الحيات التنوع » : « إن هذا الصراع القاتل الذي لا نجاة منه ، شبه بصراع الله مع الشيطان » .

ومن هذا الموقف نتج نتيجتان : الأولى هي أنه لا يمكن حدوث أي انسجام سوله أكان انسجاماً مقدراً مقدراً سابقاً ، أم كان انسجاماً من صنع الإنسان . وكل ما يمكن عمله هو العثور على تسويات وتوفيقات Compromis موقنة وهشة لكن التسوية ليس لها أية قيمة موضوعية . إنها مجرد ترتيب يمكن من العيش ، وذلك بالتعريب من المشاكل الحقيقية وما « ووتين » الحياة اليومية إلا تسوية من هذا النوع . وغير يرى في هذا الوضع مسألة الحضارة يقول : « إن جموع الأمة الضعفاء ينجرون من قبورهم على هيئة قوى غير مشخصة ... وتسي من جديد إلى الإلقاء بحياتنا في قبضة سلطانها في نفس الوقت الذي فيه تستكشف صراعاتها المرمدية . ومن هنا نجيء ألوان العذاب التي يتردى فيها إنسان العصر الحديث والتي يكون الشعور بالألمة أقوى عند الجبل الجديد : كيف يمكن السمو فوق مستوى الحياة اليومية للمتاحة ؟ إن كل تطلع إلى « تجارب حية » إذا صدره هذا الضعف ، لأن من الضعف ألا يستطيع المرء أن يواجه المصير القاسي لمصره وذلك هو مصير حضارتنا : إن علينا أن نشعر ، من جديد ، بعلم التمزقات التي أفلح في تجميعها - طوال ألف سنة - توجيه حياتنا وفقاً للوجدان المائل للنبعث من الأخلاق المسيحية . والأديان ، إلى جانب السياسة ، هي النشاطات الرئيسية للتسوية التي تهدف إلى المساعدة على احتمال العيش .

وما يميز فير في الظلمة الدينية ليس هو اللاهوت ( إثبات وجود الله وصفاته ) ، بل الأقوال المتعلقة بتبرير وجود الشر في العالم ، وتحاول أن توفّق بين التزاعات التي تنبع بها الحياة والوجود ، والتي لا سبيل إلى التغلب عليها . فلك لأن الافتراض الصحيح - أو الضمني - لكل لاهوت هو اعتقاد في وجود انسجام أو وحدة أصلية . ومن هذه الناحية فإن الماركسية قريبة الصلة بالأديان ، لأن الماركسية هي الأخرى في تفسيرها للمغايرة alienation تستند إلى وحدة أصلية مزعومة في الطبيعة ، وحدة بين الإنسان والمجتمع . والماركسية - شأنها شأن المسيحية أو البوذية - هي منبج في الحياة ينقذه ما في العالم

وكل هذه المنازعات والمنازعات تؤدي إلى تكوين احتكاكات متنافسة فيما بينها . يقول فير إنها ليست خاصة بالرأسمالية وحدها، إن الاشتراكية لا تحلها إلا بعض أنواع الاحتكاك وهي في الوقت نفسه تنشأ احتكاكات من أنواع أخرى . فمتى يكون هناك احتكاك ؟ يوجد الاحتكاك متى ما يضع الاقتصاد أسوأ وحالاً من أجل زيادة فرص نشاطه نحو الخارج ، سواء على مستوى المنافسة الدولية أو على مستوى الترشيح rationalisation الداخلي . إن الاشتراكية تميل إلى تكوين مجموعات اقتصادية مخلقة ، بينما الرأسمالية تميل إلى التجميع المتفرع ومن ثم تنشأ منافسة جديدة بين الاقتصاد المخلق ( الاشتراكي ) والاقتصاد المفتوح ( الرأسمالي ) . بين الاقتصاد الموجب والاقتصاد الملزم ، بين الاقتصاد المخطط والاقتصاد الحر ، بين نظام الملكية العامة ونظام الملكية الخاصة ، أو بلفة هذه الأيام بين القطاع العام والقطاع الخاص .

#### ( ب ) التنازع في ميدان الدين :

والمنازعات في ميدان الدين عديدة وحادة مثل تلك الموجودة في ميدان الاقتصاد . خصوصاً وأن الدين يقوم أساساً على التوتر بين هذا العالم ( الدنيا ) وبين العالم الآخر ( الآخرة ) . ففي ميدان الدين نجد أولاً التضاد بين الأديان الأخلاقية مثل دينة كونفوشيوس ، وبين أديان الخلاص ( النجاة في الآخرة ) .

ونجد ثانياً التضاد بين الأديان التي تتمسك بالآيمان الباطن الحيّ في الطابع الصوفي ، أو القائم على المعجزات والنبوءات ، وبين الأديان التي تتعلق خصوصاً بالفروض الدينية والشكوك والطقوس والمراسم الخارجية . للعبادات وينجم عن هذا تباين في فهم مهمة رجل الدين : هل هو خدام الله ، أو موظف في نظام تصاعدي ؟ . ولا يقلت أي دين من الجسدال حول السلفية والتجديد .

وكيف يمكن التوفيق بين سلوك العابد المتبتل المتقطع للعبادة ، وبين سلوك الإنسان المعادي الذي يعيش حياة الناس اليومية ؟ بين السراهب الكاثوليكي الذي تمل عن الدنيا وقرّ منها ، وبين المظهر Puritan البروتستنتي الذي يبقى في حومة نشاط الحياة ؟ إن فير في نهاية المجلد الأول من كتابه « اجتماعيات الدين » Religionssoziologie يشير إلى التوترات التالية : التوتر بين الدين الجديد وبين الديانات

من لا معقولة ، أعني التصادم المستمر مع المنازعات الحتمية وتسمى إلى نسوية على هيئة نظام من التوفيق للمستقبل . وموقف فير هو التسليم بالتسويات الوتقية المقلدة ، وضفاً للظروف ، والتخلي عن السعي إلى إيجاد توفيق نهائي بين الأعداد ، والمنازعات ، والتوترات .

وللملحد الحقيقي - في نظر فير - ليس هو من يضع غاية نهائية كالنمة ما كانت عمل الله ، سواء أكانت هذه الغاية هي الثورة ، أم الحرية ، أم الشيوعية - فإن هذا ملحد زائف لأنه يتشد بديلاً عن الله ، على هيئة بديل ديني زائف هو الثورة ، أو الشيوعية . وإنما الملحد الحقيقي هو من يقبل - دون شكوى ولا تائف - لا معقولة عالم مُسلم إلى التنازعات ، دون القيام بأية محاولة للتوفيق أو للمصالحة بينها .

والنتيجة الثانية هي رفض الديالكتيك بالمعنى الفلسفي الخاص ، أي بالمعنى المجلبي وبالمعنى الماركسي . إذ هو يأخذ على النتيج الديالكتيكي ادعاءه القدرة على التغلب على المتناقضات والمنازعات المرتبطة بحال الإنسان ، وذلك بواسطة مصالحة نهائية في مستوى التصورات .

#### ( أ ) التنازع في ميدان الاقتصاد :

ويوجه فير عناية خاصة إلى المنازعات القائمة في ميدانين : ميدان الاقتصاد ، وميدان الدين .

أما المنازعات في ميدان الاقتصاد فواضحة كل الوضوح ، وتتجل خصوصاً في المنافسة الاقتصادية : في التجارة ، والصناعة ، والزراعة ، الخ . لكن ينبغي تحديد مفهوم هذه الكلمة : « منافسة » لأن الأيديولوجيات قد شوشتها . فزعموا أولاً أن المنافسة هي الأساس في نظرية الحرية الاقتصادية ( النظرية الليبرالية ) . وهذا غير صحيح ، لأن المحرك في المنحعب الليبرالي في الاقتصاد هو حرية التبادل . أما المنافسة فموجودة في طبيعة كل اقتصاد ، كالنما كانت نظريته ، ولهذا فإن الاقتصاد يكون تربة مواتية لكل المنازعات الناشئة عن المنافسة بين الحاجات ووسائل إشباعها ، وعن تباين المصالح الخ . وإلى جانب التنافس في التفرد في ميدان الاقتصاد الدولي ، فإن كل اقتصاد قومي متقسم بين قطاعات يمكن أن يقع بينها تنازع ، حسبما يتصور كل واحد منها أن قطاعاً آخر يضر بمصالحه ، مثلاً في الحال في التنازع بين قطاع الصناعة وقطاع الزراعة ، بين التنمية الصناعية والتنمية الزراعية .

- Gesammelte Aufsätze zur sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1924.
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

### مراجع

- E. Baumgarten: Max Weber, Werk and Person.. Tübingen 1964.
- R. Bexdix: Max Weber, an intellectual Portrait.. New York, 1962.
- L. Bennis: Max Weber's Methodology, 1934.
- L. Cavalli: Max Weber, religione e società. Bologna, 1900.
- J. Freund: Sociologie de Max Weber. P.U.F. Paris, 1967.
- J. Freund: Max Weber. Paris, P.U.F. 1969.
- D. Henrich: Die Einheit der Wissenschafts lehre Max Webers Tübingen, 1952.
- K. Jaspers: Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph. 3. Aufl. München, 1958.
- A. Mettler: Max Weber und die Philosophische Problematik in unserer Zeit. Leipzig, 1934.
- W. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik. Tübingen, 1959.
- A. v. Scheitling: Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen, 1934.
- M. Weber: Max Weber. Ein Lebensbild. 2. Aufl. Heidelberg, 1950.
- M. Weinreich: Max Weber, L'homme et le savant. Paris, 1938.
- Max Weber zum Gedächtnis, numéro special de Käl-nische Zeitschrift für Soziologie, 1963.
- Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965.

### فيلون

#### Philo Judaeus

أول فيلسوف يهودي، جمع بين الفلسفة واللاهوت وبعد

القائمة في المجتمع الذي يظهر فيه الدين الجديد ( مثلا : بين الإسلام من ناحية والأديان الكلتية والجمالية الوثنية من ناحية أخرى )؛ التوتر بين الدين والاقتصاد ؛ التوتر بين الدين والسياسة وفقاً لكون الدين يتصالح مع السلطة الدينية أو يقاومها ؛ التوتر بين الدين والفن ، إذ كثيراً ما ينظر الدين إلى الفن نظرة ارتياب واتهام ( ومن هنا مذهب تحطيم الصور ، ومنهما في الكنائس البروتستنتية ، وتحريم تصوير الإنسان في بعض الأديان سواء بالرسم أو بالنحت ) .

وأعمق تحليلات فبير في هذا الباب تحليله للتضاد ( أو التوتر ) بين الدين والاقتصاد ؛ وذلك في دراسته الشهيرة بعنوان : « الأخلاق البروتستنتية - وروح الرأسمالية » . ويقوم هذا التحليل على تفسير التوتر الملزم لسلوك رجل الأعمال البيوريتاني ( البروتستنتي ) . فإن زهد الأخلاقي والديني يمنعه من استخدام أمواله في خدمة استمتاعه الشخصي ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن رسالته بوصفه خالقاً للثروة تدعوه إلى مضاعفة أمواله . وقد ثار جدال حول مقصود فبير من هذا القول ، لكن يبدو أنه يبالغ كثيراً في دعوى أن فبير يرى ارتباطاً عالياً بين الرأسمالية وبين الأخلاق البروتستنتية ( والبيوريتانية منها بخاصة ) . والقول الراجح هو أن فبير لم يلجأ إلى حد تؤكد أن الرأسمالية وليدة الأخلاق البروتستنتية ، بل هو قرر فقط أن للأخلاق البروتستنتية دوراً في قيام الرأسمالية الحديثة ، دون أن يحدد تماماً مدى هذا الدور .

### مؤلفاته

الغالبية العظمى من كتابات ماكس فبير ظهرت على شكل مقالات في مختلف المجالات الألمانية . وقد جمعت كلها بعد وفاته تحت عنوان ... Gesammelte Aufsätze zur

ونذكر فيما يلي عناوانات كتبه الرئيسة :

- Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht. Stuttgart, 1891.
- Wirtschaftsgeschichte. Berlin, 1923; 3. Aufl. 1958.
- Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922, 2 Bde.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920- 21.
- Gesammelte Politische Schriften. München, 1921.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.

مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق الثغلية . وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر ، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفها واضعاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة فيلون في أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبر عن الحقيقة ، فإذا كانت التوراة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة ، والفلسفة اليونانية كذلك فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من تفرق بين الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أكمل وأتم وإن كانت أقل تفصيلاً وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولاً ، ولكنها أكثر تفصيلاً وأدق صياغة . لهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والمبادئ اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها ، فكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثره بالمبادئ اليهودية . ومن هنا كان أقرب ما يكون إلى الفكر الذي يفكر حراً ، مع إضافته ، لكي تنفذ الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية - شيئاً من الأقوال الدينية لكي لا تكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع جميع تفكيره حتى يمكن أن يقال إن الأصل في التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ، وليست الفلسفة لديه إلا أداة ووسيلة لاكتساب الحقيقة الدينية .

وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ، وخصوصاً بما قاله أفلاطون ، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني . ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما يتأثر بالمعتقدات الشعبية عند اليونان ، فهو مثلاً في نظريته في الكواكب يصبها أجساماً حية - وإن كان هذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة مهذبة - فنقول إن فيلون في قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالمعتقد الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين

لاهوتياً أكثر مما يمد فيلسوفاً ، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ، ولأول مرة سجد النزاع القوي بين الفلسفة وبين الدين ، أو بين العقل والنقل ، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ، ونعني به الدين اليهودي .

يمتاز فيلون عن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية ، كما نجد المعارضة بين ما يقضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودي في الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التناقضات البعيدة التي غزت الإسكندرية في ذلك العصر ، مما أدى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية . ولكن الشخصيات التي عتبت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بلعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك مثلاً لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية . وقد حصل معظم أجزائها واستطاع أن يمجط بها إحاطة كبيرة - وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً . فلم يكن له حيث لا يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان مثلاً لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم العقلي ، مما يجعل لفيلون في هذا الباب أهمية خاصة ، خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعد النموذج الأعلل الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه مما سراه واضعاً كل الموضوع فيما بعد ، إن في الفلسفة للمسيحية أو في الفلسفة الإسلامية .

وإذا نرى فيلون في أول الأمر مؤمناً باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لا استطاعت البقاء تلك اللغة العظيمة ، فيقول ما دليل إذن على مصدرها الإلهي . وهو لا يستثنى من هذا كتيلاً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذ بما كلها ولا ينكر صحة أي كتاب منها ، بل ولا ينكر أن تكون « الأسفار الخمسة » من وضع موسى حقاً . وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان

العقلي ، هذا المنهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزي بالروح ، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له في الواقع في نظر فيلون . ولكننا نراه يميل إلى الأخذ بالعنى الرمزي ، أو الروح ، على حساب الأصل الذي يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تصف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزي في كل شيء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بين الفكر اليوناني والأقوال اليهودية ، وهو لا يعتمد في هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فتراه مثلاً يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا يلجأ إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض أصول التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزي ، لأنه يجد في هذه الترجمة الخاطئة ما يعميه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ننتظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبري .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء ، وقلنا أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة . لا العكس ، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، وإلى كل فيلسوف حقيقي ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع بالحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبين ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أي بالناحية اللاهوتية في تفكيره ، كي ننقل منها فيما بعد إلى الناحية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو بوضوح صورة في فكرة فيلون عن الله وهنا نجد لأول مرة في تاريخ التفكير الديني أو الميتافيزيقي فكرة اللاشمي ، بوصف أنه أعلى درجة من اللتاهي . فالحال قد انقلب هنا إلى العبد تماماً ما كانت عليه الحال من قبل في التفكير اليوناني : فقد كان اليوناني ينظر إلى اللاشمي على أنه أعلى درجة من المتاهي ، لأن المتاهي هو الذي له طبيعة وهو المحدود ، وماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشيء اللاشمي ، غير المحدود بطبيعته . ولكننا نجد فيلون - وكان في هذا عارواً على الروح اليونانية -

عني فيلون أشد العناية نرى في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحملة والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يعنى بها ، لأن التحقيق العلمي الذي جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولكن ، إذا كان فيلون قد اضطر إذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لا بد يشعر شعوراً قوياً وواضحاً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل ليإن ما هنالك من تشابه قوي بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتواءم مع الحقائق التي أدت بها الفلسفة اليونانية ، أي إتخاذ طريقة « التفسير الرمزي » في النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل في كل تفكير كانتا ما كان ، الديانة اليهودية ، فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أم غير يوناني ، ولا نستطيع أن نجد مكاناً على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجاً في أن يقول إن مذهب هرقلطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلاً هي نفس الصورة التي تمدها في قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين في كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودي للمثل في النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكي يفلح هذا المنهج ، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أسس أنها تخوي جميعاً على هذه الأفكار التي أدت بها الفلسفة اليونانية . فبالفهم منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة ، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله والذي يستعين به دائماً رجال الدين في كل لحظة يعمدون فيها النص الديني لا يتواءم في حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدي إليه التفكير

من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية). فمن الناحية الأولى ، أي من ناحية الصفات السلبية التي ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللاإمتاعي في مقابل المتناهي ، والحلوي في مقابل للحوي ، والثابت في مقابل التثني ، والدائم في مقابل الزائل ، والكامل في مقابل الناقص ، والأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق .

ولن يستطيع الإنسان أن يحدد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلاً ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بد أن يكون مما هو في نطاق عقله ، وما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص لمتناهي ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللاإمتاعي . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار : فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار : لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يقي على أية صفة من صفات الله ، بل ينته بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة *αὐτός* ، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقى له غير صفة واحدة هي صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب ألا نقي من بين أسماء الله إلا اسم واحد ، وهو الاسم الذي يدل على الوجود أعني : « *هيا* » .

ولم يكن لفيلون أن يقول هذه السلبية لله ، إلا لأن في ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية اللائقة به ، وهو قد اضطر على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو سلمنا عن الله صفة الوجود ، فلن يكون ثمت داع بعدد ذلك للتحدث على وجه الإطلاق . ومهما يظهر في فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقص يتناقى مع مقام الألوهية - إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذي نفهم به الوجود الإنساني - فإن فيلون ، واللاهوت السلي بوجه علم ، قد اضطر أدت إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن يقول بأن له صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التي ذكرناها من قبل .

يقرب الوضع فيجعل اللاإمتاعي أعلى درجة من المتناهي على أساس أن اللاإمتاعي هو الذي يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث أن اللاإمتاعي هو الحايي لصفات لا حصر لها ، بينما المتناهي هو الذي يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية ، وما هو أحد في الصفات هو قطعاً أدنى في الدرجة ، كما أن ما هو أعلى في الصفات أعلى في الدرجة - لهذا فإن اللاإمتاعي ، أعني الذي يشتمل على كثير جداً لما لا يتناهي من الصفات أعلى من المتناهي أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات ، ومن هذا التصير لفكرة المتناهي وغير المتناهي (اللاإمتاعي) عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون ، نجد أن ما يقصده الواحد من المتناهي واللاإمتاعي ليس هو الذي يقصده الآخر . فاللاإمتاعي عند اليونان هو الذي لم يأخذ صورة بعد ، أو الذي تكون صورته ناقصة ، ويقبل اتخاذ أية صورة ، والمتناهي هو الذي أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة . أما عند فيلون فإن اللاإمتاعي هو الذي لا يمكن حصر صفاته ، ولا يقصده به الذي لا توجد له صفة معلومة . والمتناهي هو المحصور للصفات ، ولا يقصده به المعلوم للصفات . فيجب أن نلاحظ هذا الفرق بالذقة ونحن نقدر التفرقة بين المتناهي واللاإمتاعي عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون ، أو التفكير اللاتيني من جهة أخرى بوجه عام : والله ، لما كان هو اللاإمتاعي ، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللاإمتاعية بدرجة لا متناهية ، ولما كان العقل الإنساني من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللاإمتاعي - لهذا كله لا نستطيع في الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها سلوباً ، ولكننا نجده من ناحية أخرى يثبت الله بصفات إيجابية ؛ لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ملعية الصفات الثبوتية الواجبة لله ، ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فاستمر فقط إلى أنه قال بكتلة التاثيرين دون أن يستطيع أن يحل هذا التعارض بين الاتهامين ، لأنه كان في الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلي في تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابي في تحديد هذه الصفات . ولم يكن في استطاعته أن يتخذ سبيلاً ثالثاً ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث أن السلب تال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية في درجة أعلى

اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله ، أو فعل الله بالكون ، والله لا يدرك في الواقع في فعله من حيث هو فعل ، ولكن في آثار هذا الفعل . والذي يعنينا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس Logos.

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند اليونان ، وعند اليهود وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء في الكتابات اليهودية أو في الفلسفة اليونانية . ففما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً في الكتب الأولى من التوراة كما يذكر في كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذي كتب في الواقع في عهد الإمبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً في المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع ، ولنا ندرى على وجه التحقيق في أي وقت كتب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني وتمت تأثير فيلوني صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريفلون أن يشترط أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس في فكرة الكلمة في الإنجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتب التي تمير عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمرصد الأصلي سيكون حينئذ الإنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وبهذا الرأي قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الأرجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً في منهج اللوغوس وأخذ عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذي كتب تحت تأثير فيلون .

وأياً ما كان الرأي ، فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس ، ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقين على أساس أنها القوة التي تحفظ الموجودات جميعاً أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء ، إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعد الرواقية وحدها هي المصدر لنظرية فيلون في الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحفظ بدرجة وسطي بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد

وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولاً وقبل كل شيء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال في بقية الصفات التي نمزوها إيجابياً إلى الله ، والنتيج الذي يجب أن يستخدم في هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل ، والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التي تكون صفات الكمال في الإنسان .

وعيننا خصوصاً من بين الصفات الإيجابية التي يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، الثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون يمتد الله بأن صفة الأولى والرئيسية التي ترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هي صفة الخير ، فالله عنده مصدر للخير في الوجود ، ولولا ما كان تمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور ، وتبعاً لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل ما يفعله الله خير ، وكل ما يصدر في العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد له ، وهذا العنصر - كما سنرى بعد قليل - هو اللذة ، والصفة الثانية هي صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقين ، وبين ما أتى به - والأديان جميعاً - من فصل بين العالم وبين الله ؛ فهو ينظر إلى الله على أنه له قدرة ؛ لأن الأصل في الله دائماً أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع ، ولكن هذا الفعل - إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات - لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة في الموجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بما يتم حدوث الأشياء وتحركها وكل ما يجري في الكون من أحداث . ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هي القوى الإلهية . والقوة الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يعني بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولاً الأنواع التي على مثال الصور الأفلاطونية وهي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى المنصيرية السالدة في الطبيعة عند الرواقين ، والنوع الثالث هو الملائكة في المعتقدات

الأجزاء المختلفة للموجود ، وهذه القوة هي « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا للمذهب في « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود ، أما للمذهب الثاني والذي يقول بالعلو للطلق أو العلو أي كان بالنسبة إلى الله في صله بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق ولياء أن يقال عن الكلمة إنها باطنة في الكون على صورة قوة حادثة فيه ، وهي هي في الواقع الله ؛ فيجب إذن أن نبحت عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق ولياءها أن يكون ثمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق ؛ ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقليلس في نظريته في اللوغوس . فاللوغوس عند هرقليلس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة في الكون وهذا الانفصال هو في الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة ، ولكن فيلون لا يذهب مع هرقليلس إلى أقصى نظريته ؛ فإن هرقليلس في نظريته في اللوغوس يدعونا في نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهوية بين المتناقضات ، ومن شأن هذا الطابع الجليدي للوغوس ، بوصفه مبدأ الانقسام ، أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشي من الهوية أو الاتحاد بين المخلوق وبين الخالق . لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هرقليلس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى شيء الواحد - وفي أن واحد ومن جهة واحدة - صفتان متناقضتان ، وهذا يحفظ فيلون له بكل علوه . إلا أن اللوغوس - مفهوماً على هذا النحو ، ولكي تكون ثمت ثنائية مطلقة ، ولكي يقوم اللوغوس بمهمة الرئيسية - يجب ألا يكون قوة مادية ، بل قوة علة ومفعولة ، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يجعل اللوغوس الرواقي إلى معقول أفلاطوني . وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية ، واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثر بالفيثاغورية للحلقة ، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية . فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية للحلقة ، نجد فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد ، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله ، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤخذ بمثل هذا القول عند فيلون . ثم نطرق مرة أخرى إلى « الكلمة » على أساس فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين ، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السه وأخرها النور.

أصبحت هي الإله الأكبر وهي باطنة في جميع الموجودات ، لا مخلوقة ، وعلى هذا فيجب أن نبحت عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك في فكرة اللوغوس عند هرقليلس ، فهرقليلس قد قال باللوغوس على أساس أنه القانون الذي تجري على أساسه أنواع التنوير المتضاد في الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقليلس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة « هوية المتناقضين » *Coincidentia Oppositorum* ، إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقليلس لا تكفي كذلك لتفسير المنصر الجليدي ، الذي دخل نظرية فيلون في الكلمة ، إذ إن الطابع الرئيسي لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت مفعولة ، والمعقول في هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزوج بين فكرة اللوغوس بوصفه ليلاً الحافظ للأشياء ، واللوغوس بحسبته مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا نستجد أن ثمت منصرفاً ثالثاً مزدوجاً قد أثر في فيلون في فكرته عن الكلمة ، وهذا المنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون في نظريته في الصور ، ثم الفيثاغورية للحلقة فيما يتصل بفكرة الواحد ، أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة على أساس أنها الله وأنها القوة الخالقة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود للموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها ، وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعوت ، فهو ينعتها بأنها القوة السالدة في الكون ، وبأنها حالة في كل مكان ، وبأنها باطنة في الموجودات وبأنها كثرة الحلية المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير رواقي ، أنها البلور أو العسل البرية التي منها تنشأ الموجودات ، وتبعا لهذا ستكون « الكلمة » باطنة في الكون ، وقوة لسنا ندرى بمدى هل هي قوة مفعولة أو ليست مفعولة ، أما بالنسبة إلى المذهب الرواقي ، فإنها في الواقع ليست قوة مفعولة ، لأن المعقول بالحق الأفلاطوني أو الأفلاطيني لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل ، ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهوماً على هذا الأساس ، أي بحسبها العلة الباطنة في الموجودات ، بنفس الألة التي يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » . فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلافاً ، ولكن هذا الخلافاً الذي يوجد في العالم من شأنه أن يجعل ثمت هوات وانفصالا وشقاقا بين الموجودات ، فما هي القوة التي تربط بين الموجودات المتفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن في هذه الحالة إلا أن نقترح قوة سالدة في جميع الموجودات ، من شأنها أن تربط بين جميع



ذهنية ، لا يمر عنها في الخارج بأصوات ، وكلام خارجي يمر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعا لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله متصبا إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسي هو اللوغوس بحسبته العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المحقولة التي هي نموذج للأشياء ، أما أصحاب الرأي الثاني فيتكون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إنه لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية . وإنما يجب أن ينظر هذا التناقض كما هو ، وكما هي الحال في كثير من أقواله .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإذنا نجد هذه الصلة على نوعين وذلك لاختلاف المصدر الذي صدرت عنه نظرية فيلون في اللوغوس . فللمصدر الأفلاطوني لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس على أنه مستودع الصور والنماذج العليا التي على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الروائي في فكرة اللوغوس يجعله يقول إنه القوة الحائلة في الأشياء ، والتي بها يتم كل تنير وحركة في الوجود . وعلى هذا فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية على أنه مجسومة صور مقولة أو بوصفه أحد المحقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى على أنه قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر القدية . وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية . لأنه إذا كان اللوغوس منفصلا عن الكون ، وشيئا مفردا مستقلا بذاته ، فإنه لا يمكن أن يمد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تحلوي الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة في الأشياء ، ومعنى هذا أننا سنضطر في كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس على أنه ليس مستقلا قائما بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل في هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرمي إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود قوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه القوة ؛ وذلك عن طريق عدة وسائط ، لكي يتيسر حينئذ أن يأتي فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ؛ وهذه الوسائط هي ما سمى فيلون باسم « القوى الإلهية » وهذه القوى الإلهية

وسيون هذا النور ، أو سيستبدل فيلون هذا النور اللوغوس فاللوغوس هو القوة السالبة المتوسطة بين الله وبين الكون .

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض ، كما نجد أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر في الصفات الأخلاقية التي تصاف إلى اللوغوس ، فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة ، ولكن التأثير الحقيقي الذي أعلمه فيلون في فكرته عن اللوغوس كان صادرا إليه من أفلاطون : فاللوغوس أصبح معقولا كالصور أو هو مجموع الصور . ولهذا بعد أن نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله فنحن نجد من ناحية ، يريد أن يحفظ الله بالعلم ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون في وسعه بعد هذا أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكون الأشياء . فيلاحظ أولاً أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس قائماً كالمخلوقات ، وإنما هو في مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولد الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمني ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة في الوجود فحسب . أعني أن البدء وجودي ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فهنا يظهر هذا التناقض الواضح في فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فثارة ترى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هي العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله شيء باطن فيه . ولكننا نجد فيلون من ناحية أخرى يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ، وإنما هو شيء قد صدر عنه وانفصل وفي مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثاني يحفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف في فهمهم لهذا التناقض . فبعض من يريد أن يحصر هذا التناقض ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الإنسان من محاولات غفلة لرسمه . أما أصحاب الرأي الأول فيرون هذا التناقض بأن يفروا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ، ويبينون هنا بضرورة نجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان . فيقولون بذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات

لفيلون في نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المتناهي واللامتناهي ، ويقول عن اللامتناهي إنه خير ولا يقبل إلا الخير وإنه أزلي أبدي ، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الثاني أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذي يحدث به هذا الفناء في الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أعلمه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التي يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماماً للصفات التي يصف بها اللامتناهي . فاللامتناهي هو الأزلي الأبدي ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار وهو الحي ، أما العنصر الجديد - وهو اللعة - فهو الميت المتغير الغائب ، ومبدأ الشر . فلكني نستطيع أن نفرض وجود الشر في العالم أو الكون ، لا بد أن نقول بوجود اللعة في كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء نشأ عن اللعة ، أي أننا نستطيع أن نفرض جميع الصفات السلبية عن طريق اللعة .

ولا يعني كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما تنتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون في الأخلاق .

فتجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الديني ، أعني التخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللامتناهي ، وهو ما سيمر عنه في المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فقلها أن تبين لنا الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الثاني إلى حالة اللامتناهي ، ويمكن أن يسلك في مرحلتين : مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصرف ، وكل تصرف من هذا النوع إما تسيئه دائماً حالة شك ، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس ، أي على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان في نظرية المركة ، إما عليه أن ينظر في نفسه ، فبدراك للمرء لذاته ، هذا القول الذي قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفكير فلسفي . وحينما يبحث الإنسان في ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأخطأ ، فالعالم متحدع الإنسان ، والمعركة القينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المركة غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه

يتصورها فيلون تارة على النحو الأفلاطوني ، وأخرى على النحو الرواقي ، وثالثاً على نحو الملائكة في الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن في الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذي وجدناه من قبل في فكرة اللوغوس ، متمثلاً في فكرة هذه « القوى الإلهية » المتوسطة بين الخلق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الإلهية أنها قوى موجودة في ماهية الله ، وتكاد تمد كائنهم له ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة في الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً أن الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول بها إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخلق في الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا أن تكون تمت ملاسة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفضه ، كما هي الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع فعله أن نفسره بنفس الوسيلة التي فسرنا بها التناقضين الأسبقين ، ونعني بها كون المصدر الذي صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الإلهية واللوغوس مزدوجاً ، فهو الأفلاطوني من ناحية ، والرواقي من ناحية أخرى ، أما الصورة التي تصور عليها هذه التأثيرات فهي تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شيعية .

وأهم هذه القوى الإلهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة الخير هي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد . أما قوة القدرة فهي التي بها يبين الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالملك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهي مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتي الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الإلهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون في فلسفته الجديدة . ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً حقيقياً منفصلاً ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأسس الذي درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين .

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم فتجد أولاً أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر

يقطع الكلام كما يقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي ينشأها الإنسان من أجل « الخلاص » ، إذ يكون الإنسان بلا كبريات وبلا أعمال . وهذا المثل الأمل من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسعى إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكماء عند فيولن .

وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى ملهيب فيولن ، وجدنا أن هذا الملهم قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة ملهيب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من هذا تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، فالأصل في الفلسفة اليونانية وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكننا نجد هنا - لأول مرة - أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بملهيب حقائق ، ثم يحاول بعد هذا أن يفهمها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتفكير تال له . والحال هنا هي الحال التي تميز عنها البعلة المشهورة *credo ut intelligam* : « أؤمن لأتفكر » . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح المثل الأمل للفيلسوف أن يطوي على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو المثل الأمل الذي يختلف فيه رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ، وخصوصاً فيما قبل أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيولن من هذا التيار اليوناني خصوصاً وأنه يجد فيولن قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة وخصوصاً أيضاً أن فيولن قد عني بوجه خاص بأن يفسر العقائد التي أتت بها الديانة اليهودية ، ولم تكن تنميه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يسميه تفسير للعقائد الدينية اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثر أقوال فيولن إلى الديانات الشرقية بوجه عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي إن فيولن أخرى بأن يوضع في نطاق فلسفة شرقية منه في نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فريقاً آخر يقول إن فيولن لم يفعل في الواقع أكثر من أنه شخص جمع في نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ،

هو اقتناعنا بأن اللغات الإنسانية فاتية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك تستمر إلى هذا منه بالنسبة إلى بقية الأشياء . وحينئذ ندرك أن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفان ومته ، فبدعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص » ، لأننا لم نفعل هذا في الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكي يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص » ، وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التي هو عليها أن يفني بنفسه في الله ، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالقضاء في حضن الألوهية . وهذا القضاء يتم عن طريق التصوف . ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكاً مباشراً ، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة ، ودون حاجة إلى وسائط . ولهذا نجد فيولن لا يعطي أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط . وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة ، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية ، ففي حالة الوجد الصوفي يستطيع المرء أن يلمس الله .

والسبيل إلى السلوك في هذا ثلاثي . فهو يكون أولاً عن طريق المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الوهاب للفداسة . كما سيعبر عن ذلك فيما بعد في المسيحية . والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ، ولذا لا نلتقي في الواقع إلا بالمرئيين ، فهي أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه ، وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الوهاب للفداسة » ، لأن هذا النوع الأخير ياتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، دون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيولن : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المرئيين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن « الكشال » . ويرى أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبعه موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيولن التجربة التي يقوم بها الإنسان في هذه الحالة الأخيرة : ولكنه يقول لنا إن الملم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتنقذ ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من الصير جداً ، وإنما يجب أن يتنقذ الإنسان ويمسك بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها

للمدرسة هو أن كل شيء هو العدد بيد أن هذا القول الذي عرفت به الفيتاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منها وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين: فالصيغة الأولى هي أن كل الأشياء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أو عبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء، والصيغة الثانية هي التي تذكر أن الأشياء تحاكي الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أصل هو العدد. وهذا القول في هاتين الصيغتين، قد ذكره أرسطو<sup>(١)</sup>: فهو يقول إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيتاغوريين وذلك في كتابه «ما بعد الطبيعة»، ويقول تارة أخرى في كتاب «السماء» إن الفيتاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكي العدد، وإن العدد نموذج الأشياء. وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيتاغوريين، فيقول إن الفيتاغوريين لا يجعلون الأعداد مفردة للأشياء التي هي نموذج لها - كما فعل أفلاطون حينها جعل الصور أو النماذج مفردة للأشياء التي تشاركها في الوجود - وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير متصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان مائة الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

وفي الواقع أن هاتين الصيغتين اللتين ذكرناهما من قبل يبرران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ إن أرسطو حينها يجعل الأعداد عند الفيتاغوريين غير مفردة للأشياء، إنما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئاً واحداً. ومعنى هذا أن الأشياء في مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضاً إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفتقر عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشتركة لها في الوجود. ومن هنا نستطيع أن نقول إن معنى الصيغتين واحد. ونحين نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد، ولو أنه رأى أن هناك فرقاً بين معنى الصيغتين، لذكر هذا الفرق أو ما ذكر الصيغتين في موضع واحد على أنها يدلان على معنى واحد. والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن قول الفيتاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء تكون جوهرها العدد.

ومع هذا فلا بد أن نتساءل: كيف تكون الأعداد جوهر الأشياء ؟

خصوصاً في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وصل هذا نستطيع أن نجد فيلون نهاية لتطور عقلي مستمر، كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثير فيلون بالديانة اليهودية يجب ألا يغفل فيها كثيراً، لأنه لم يستخدِم في الواقع من الديانة اليهودية أكثر من هذه التعبيرات المختلفة التي صيغت فيها، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى اليهودية، ولكن المضمون واللغة يوناني صرف، فلا يجب أن ننخدع إن هذا الشكل كي ننكر طبيعة الموضوع عنه، ومع هذا فإننا نغفل إلى القول بالرأي الأول لأننا نجد عند فيلون في الواقع خروجاً على التقاليد الأساسية والمصطلحات الرئيسية للكونة للروح اليونانية، فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللاتماهي وبين التماهي، وهذا التفسير لفكرة التماهي واللاتماهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منها، ثم الاتجاه الصوفي الصرف في الحيلة العملية والاتجاه اللدني في نظرية المعرفة، كل هذا بالإضافة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية، وأن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزمتها - كل هذا يجعلنا نرجح أو نؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد حكاية من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلقت الحضارة اليونانية، ونعني بها الحضارة السحرية أو الغريبة.

### (المدرسة الفيتاغورية)

لم تكن المدرسة الفيتاغورية مدرسة فلسفية فحسب، بل كانت إلى جانب هذا، أو قبل هذا، مدرسة دينية أخلاقية، على نظام الطرق الصوفية. فإلى جانب المبادئ الفلسفية التي قالت بها هذه المدرسة، توجد مبادئ صوفية ومذاهب متصلة بالزهد والعبادة: ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة، وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصاً وقد أقضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيتاغوريين. فلنحاول الآن أن نعرض للأقوال الفلسفية الخالصة التي قالوا بها، صافين النظر عن الأقوال الأخلاقية الدينية الخالصة.

نقول أولاً: إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه

جوهر الأشياء؛ ولا كان الانسجام يقوم على العدد، كان من الطبيعي إذن أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد.

**العدد:** قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللا محدود، لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو؛ بينما العدد الزوجي ينقسم فهو غير محدود، ثم ربطوا بين المحدود واللا محدود وبين للمذهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير بينما اللا محدود هو الشر. وأتى بهم هذا في النهاية إلى القول بأن طبيعة الوجود طبيعة ثنائية، ففي الوجود: المحدود واللا محدود وكل ما ينشأ من هذين المتعارضين من صفات. فقالوا بأن في الوجود تمارضاً، ورفضاً أنواع هذا التمارض إلى عدد ممتاز في نظرم هو العدد ١٠، فقالوا إن أنواع التمارض في الوجود عشرة هي: أولاً، عهود ولا عهود. ثانياً، فردي وزوجي. ثالثاً، الوحدة والتعدد. رابعاً، المستقيم والمنحني. خامساً، المذكر والمؤنث. سادساً، النور والظلمة. سابعاً، المربع والمستطيل. ثامناً، الخير والشر. تاسعاً، الساكن والمتحرك. عاشراً: اليمين واليسار.

يبد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهود المدرسة الفيثاغورية، ونقص به عهد فيلولاوس؛ فمنه نجد هذه اللوحة كاملة؛ أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض.

ثم تنتقل الآن إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردي وزوجي أو محدود ولا محدود، فنقول إن الفيثاغوريين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان ماهية العدد من هذه الناحية: فيعدهم قال إن الأصل في الأعداد هو الوحدة، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية؛ والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة، بينما الثنائية تناظر المهيول أو اللغة. ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية، والأولى أي الوحدة مصدر الخير، بينما الثانية مصدر الشر. ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان في كل الأشياء تمام الارتباط. ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هي الإله، وفي مقابل الإله توجد المهيول، والأشياء تتشارك فيها بين الله وبين المهيول، وهذا مصدر الخير والشر في الوجود.

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً. فيعدهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصورة، ويعدهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً. وأتسلر من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء. لكن للمؤرخين الأحداث منه قالوا إن الأعداد كالصور بالنسبة إلى الأشياء محتملين في هذا على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأيرون

والهيرس . فالأيرون هو الشيء القابل، بينما الهيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء، والمنظم لها وعلو الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها. وعلى هذا فقد كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو اللغة أو المهيول أو الأيرون. ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى المرجحان من قول أتسلر، لأن الذي دعا الفيثاغوريين إلى القول بأن العدد أصل الأشياء هو ما رآوه من نظام وانسجام بين الأشياء. لذا كان تصورهم للعدد قائماً على أساس أنه الإضافات أو النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض والتي تنظم اللغة المضطربة في الأيرون.

أما عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفعهم هو - كما يحدثنا أرسطو وفيلولاوس - ما رآوه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب، فنظروا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام. وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد: فالتنوعات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد. وقد يبدو مثل هذا القول غريباً، لكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابية، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتمداتهم الدينية فكان لبعض الأعداد سر خاص، وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يعملون لبعض الأعداد فضائل وأسراً متصلة بالوجود. هذا من ناحية، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود في جميع الكون قد أدهشهم، وجعل من الطبيعي لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام

الوجود هو التعارض من حيث إن العدد أصل الوجود، والعدد بدوره ينقسم قسمين، فهل الوجود في تعارض مستمر ؟

هنا يأتي الفيثاغوريون بنظريتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء للتعاضد تتحد أيضاً، فالكرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها. فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب، بل هي في الآن نفسه مبدأ الانسجام.

تطور نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين : لما كان الفيثاغوريون قد قالوا إن الأعداد جواهر، فقد حاولوا أن يطبقوا هذا القول على جميع الأشياء. ومن هنا ذهبوا إلى بيان الخصائص المختلفة التي للأعداد، بل اضطروهم هذا اللعب نفسه إلى أن يفترضوا وجود أشياء لا علة لوجودها إلا كون نظرية الأعداد نفسها تقتضيها. وذلك كما فعلوا في نظرية الأرض المقابلة، ففهم - كما سنرى فيما بعد - لم يقولوا بفرضهم هذا إلا لأن مذهب الأعداد، وبخاصة العدد عشرة، يقتضي أن يضعوا هذا الجرم الجديد، إلى جانب الأجرام السبعة الأخرى.

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطو إن العدد ١ ينظر النقطة، والعدد ٢ ينظر الخط، والعدد ٣ ينظر السطح، والعدد ٤ ينظر الجسم، فهناك إذاً تناظر واتصال بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية. فإذا كنا قد أتكرنا من قبل أن تكون الأعداد الفيثاغورية أعداداً هندسية، أو أشكالاً هندسية، فليس معنى هذا أن الفيثاغوريين لم يقولوا بأن هذه الأعداد تناظرها الأشكال الهندسية، فهذا على الأقل - إن لم نصح الرواية - ما يقتضيه مذهبهم من أن كل الأشياء أعداد. ثم هم من ناحية أخرى يسيرون إلى الأعداد صفات أخلاقية فيقولون مثلاً إن العدد خمسة مبدأ الزواج، لأنه حاصل الجمع بين العدد الذي يدل على الذكر والعدد الذي يدل على المؤنث. وكذلك الحال في العدد ٦ أيضاً للمعتقدات القديمة: هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية. والعدد ١٠ هو أكمل الأعداد، وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى، خصوصاً إذا لاحظنا أن العدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى. ولهذا ارتفع به

أما أصحاب الرأي الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة، ونشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصعود. فمن الوحدة الأولى، التي هي مزيج من الوحدة والكثرة، نشأ الكون والأشياء، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية. وهذا يشبه نظرية الصعود عند الأفلاطونية المحدثة. ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأي هم المتأخرون من الفيثاغوريين. ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغوريين الأولين. كما أنه من ناحية أخرى يتناق مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول، وهي فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى.

فأصوب الأراء إذاً هو الرأي الأول القائل بأنه في الأصل كانت الوحدة، ثم كان من بعد ثنائية هي المهيول. لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحاً كل الصحة، فقد قال به متأخرون أيضاً. ويلاحظ أيضاً أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً، وكان نتيجة للضرورة التي قال بها أرسطو بين المهيول وبين الصورة.

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية الحسابية، إنما من الناحية الهندسية، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة، وعن النقطة ينشزع الخط والسطح والجسم... إلخ. فالأعداد أعداد هندسية، وليست أعداداً حسابية. ومن الذين يسيرون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء، شراح أرسطو الذين مالوا في هذا إلى حد بعيد، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجهه من الوجود. إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح، لأن ما لدينا من وثائق، خصوصاً المبكرة منها، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول. وهو كالأقوال السابقة، إما أن يكون متحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين، وإما أن يكون من وضع للمحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق.

والرأي الأخير الذي يجب أن يقال في هذا الصدد هو أن الأعداد التي عندها الفيثاغوريون أعداد حسابية فحسب، وليست أعداداً هندسية. وليست الوحدة الأولى منها إلخاً، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية. وإذاً فالأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات. ولكننا قلنا إن أصل

العالم حادث، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم، بل كلهم قالوا إن العالم حادث، وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث. لكن كيف يقولون إن العالم حادث ؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار (كما فعل هرقليطس)، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تفصل الأشياء عن اللاعداد. واللاعداد عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو المهيولي أو الحلاء. نقول حيثنجذب نحو النار بعض العناصر الثرية إليها، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم. والعالم مكون أولاً من الساء الأولى وتليها الكواكب الخمسة، وبلي الكواكب الخمسة على الترتيب: الشمس ثم القمر ثم الأرض. ولكي يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً، أضافوا جزءاً جديداً سموه باسم الأرض المغلوبة وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس وبين الأرض، وهو الذي يتمثل في إحداث الليل والنهار.

وعلى هذا الأساس قام النظام الكوني عند الفيثاغوريين. وتأتي بعد هذا فكرة الانسجام، فيقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة، وإن كل حركة تؤدي إلى نغمة وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة، والأجرام أو الكواكب مختلفة في سرعة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها من المركز. ولهذا فإنها نغمات مختلفة، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الطبقة (الأوكتاف). والطبقة أو الأوكتاف هي الانسجام عند الفيثاغوريين، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً.

وهنا تأتي مسألة أثير حولها الكثير من الجدل، وكان مصدر هذا الجدل أن الروايات التي قالت بهذا القول كانت متأثرة بالنظرية الرواقية التي أتت فيها بعد، وتلك هي مسألة «نفس العالم». ولعل أرجح الآراء في هذا الصدد رأي تسلي الذي أنكر أن يكون الفيثاغوريون قد قالوا بروج للعالم. وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه تصدر عن النار الأولى حرارة أو حية تشع في أجزاء الكون. إلا أن هذه الحية أو الحرارة لا تكون شيئاً وإعياً مريداً يمكن أن يسمى باسم النفس الكلية كما هي الحال في الفينيا *psyche* الرواقية. أما النفس الإنسانية فقد قال الفيثاغوريون عنها - حسب ما يورده أفلاطون وأرسطو - إنها عدد، وإنها انسجام، لكن هذا

الفيثاغوريون، كما ارتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين اتجهوا اتجاهاً فيثاغورياً مثل أسوسيموس، إلى حرية الآلة لأن هذا العدد هو أصل الوجود. كذلك الحال في العدد ٤: فقد كان له مقام كبير عند الفيثاغوريين، لأنه أول عدد هو حاصل ضرب عدد في نفسه. وبعد هذا يتقنون من تلك الصفات الأخلاقية إلى الصفات الحسابية المتصلة بالأعداد نفسها، فيقولون مثلاً عن الواحد إنه الأصل في الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي والفردي، والعدد ٢ هو العدد الزوجي، والعدد ٣ هو العدد الفردي الأول، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه، والعدد ٥ وأيضاً صفته من قبل، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا ضرب في أي عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون متنهاً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠. والعدد ٦ هو العدد الذي إذا ضرب في نفسه أنتج في خاتمة الأحاد نفس العدد ٦. أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠)، وذلك كما يلي:  $1 + 3 = 4$ ,  $3 + 7 = 10$ ,  $4 + 7 = 11$ ,  $7 + 10 = 17$ . وذلك إلى جانب العدد ٣. أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبي، والعدد ٩ تأتي أهميته من حيث إنه أولاً مربع ٣، ثم من حيث إنه ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة. أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل الأعداد، وكل ما ورامه من أعداد هو تكرار لهذا العدد.

نستل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر. وهنا يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون منازرة للأشكال المنتظمة. وأول الأشكال المنتظمة: للمكعب وهو يقابل التراب، ثم الشكل الهرمي وهو يقابل النار، والمخمس المنتظم يقابل الهواء، وذو العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء، أما العنصر الخامس فيجوزي جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة، وهو ذو اثني عشر وجهاً منتظم. ولستنا نعرف على وجه التحديد لمن تسبب هذه النظرية: أمي فيثاغورس نفسه أم فيثاغورس، لكن يغلب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيثاغورس ولم تكن نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى. وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون في «طيمائوس» يتخذ مثل هذه النظرية عينها، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه.

فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن

نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية، لكنها معضدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مسلكتهم في الحياة، فهم قد أخذوا إذن بالمعضدات الشعبية، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وأورثوها بما إلى شيء من التنزيه والتجريد.

وانحصرأ نصل إلى مسألة رئيسية هي الأخلاق عند الفيثاغوريين. وهنا يلاحظ أنهم لم يضعوا أخلاقاً بالمعنى الحقيقي. فلئن كانت مجامعتهم جماعة أخلاقية تسير على قواعد عمل معينة، ولئن كانت نظراتهم العلمية مختلطة بطابع أخلاقي كما رأينا من قبل حينما جعلوا للأعداد صفات أخلاقية معينة، فإن هذا كله ليس معناه أن الفيثاغوريين قد وضعوا علم الأخلاق، فإن السلوك سلوكاً أخلاقياً من الناحية العملية ليس معناه مطلقاً أنهم فكروا تفكيراً نظرياً في الأسس النظرية التي يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقي. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق، بل هم سلكوا فحسب سلوكاً أخلاقياً عملياً، لا يتجاوز حدود التفاصيل العملية التي يسير الإنسان على مقتضاها في حياته العملية. وبهذا يمكن أن نرد على أولئك الذين لا يريدون أن يعملوا سقراط أول واضح لمعلم الأخلاق وإنما يعملون الفيثاغوريين سابقين عليه في هذا الباب.

ونستطيع الآن أن ننظر نظرة إيجابية عامة إلى المدرسة الفيثاغورية، فنجد أنها أولاً كانت جماعة دينية أخلاقية صوفية، حاول أصحابها أن يتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان إبان ذلك العصر. لكن هذا الطابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطابع الذي ساد تفكيرهم العلمي، بل الأخرى أن يقال إن تفكيرهم العلمي هو الذي طبع تفكيرهم الأخلاقي، ولهم بدلو بالعلم كمي يتنوها إلى الأخلاق.

القول لا يجب أن يفهم بحسب ما فسره للآخرين، أعني على أسس أن الروح انسجام البدن. فكل ما يمكن أن يثبت للفيثاغوريين في هذا الصدد هو أنهم قالوا إن النفس انسجام فحسب، لكن لا نستطيع مطلقاً أن نقول إنهم قالوا عن النفس إنها انسجام للبدن. فهذا القول أشبه ما يكون بالنظرية الأرسطالية في أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ولهذا لا يمكن أن يقال إلا أن النفس عند الفيثاغوريين هي انسجام أو عدد، وذلك تبعاً لنظريتهم الرئيسية، وهي أن كل الأشياء عدد. وهنا نصل إلى قول مشهور، قال به الفيثاغوريون، وهو فكرة تناسخ الأرواح.

يقول الفيثاغوريون إن الإنسان عرقب ووضعت نفسه في سجن، هو البدن. والذي وضعها في السجن هو الله أو الآلهة، ولا يستطيع أن يتخلص بنفسه من هذا السجن، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر عن طريق الموت، بانفصال النفس عن البدن. وهنا إذا فصلت النفس عن البدن، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هاجس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان، وهكذا تستمر حياة النفوس. ويذكر الفيثاغوريون تأليفاً لهذا قولهم إن الذرات الترابية التي نجدها في شعبة الشمس ليست نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت محقة في الهواء. وهذه النظرية التي قال بها الفيثاغوريون في تناسخ الأرواح هي النظرية التي ساعدت بها أفلاطون، وتحدث عنها طويلًا في «فيدون».

وليس من شك في أن هذا السريالي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأياً علمياً قالوا به بل كان معضداً دينياً أظلم الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين، ولهذا لا نستطيع أن نعدده من بين فلسفتهم. ومن هذا النوع كذلك الآراء التي وردت عن الفيثاغوريين فيما يخص الآلهة، فإن الأقوال التي









## قبلي ويعمل

### apriori - aposteriori

يقال هذان اللفظان على التمييزات التالية:

(أ) التمييز بين البرهان الذي ينتقل من العلة إلى المعلوم وبين البرهان الذي ينتقل من المعلوم إلى العلة ؛

(ب) التمييز بين المعارف التي نحصل عليها بالمقل المحض وبين تلك التي نحصل عليها بالتجربة ؛

(ج) التمييز بين تحصيلات الحاصل وبين الحقائق التجريبية .

(أ) أما التمييز الأول فيرجع إلى أرسطو حين ميز بين *υποτερου* و *προτερου* في كتاب « ما بعد الطبيعة » (م<sup>٥</sup> ف١١ ص ١٠١٨ ب٩ - ١٠١٩ أ ١٤) و« المقولات » (ف١٢ ص ١٤ أ ٢٦ - ب ٢٣)، ثم تفرقة أيضاً بين *προς ημας* و *προτερον φυναι* والتحليلات الثانية (م<sup>٦</sup> ف٧١ ب ٣٣ - ٧٢ أ) ويوضح أرسطو للمعنى الذي يقصده فيقول : « أقول أسبق وأعرف بالنسبة إلينا عن الشيء الذي هو أقرب إلى الحس ، وأقول أسبق وأعرف على الإطلاق عن الشيء البعيد عن الحس ، ولما كنت الأشياء الأبعد عن الحس هي المعاني المجردة أو الكليات ، يبتنا الأقرب إلى الحس هي المدركات الحسية ، فإن الأول على الإطلاق أو بالطبيعة هو الكلي » ( « التحليلات الثانية » م<sup>٦</sup> ف٢ ص ٧٢ أ س وما يتلوه ) .

وميز الفارابي بين البرهان باللمعية والبرهان بالعلة ، وعتة أخذه ألبرس السكوتي في تمييزه بين البرهان القبلي

والبرهان البعدي . الأول هو البرهان الكامل لأنه يعرفنا بالسبب والعلة ؛ أما الثاني ، البعدي ، فينتقل من الأثر أو للمعولات إلى الأسباب .

ومن ثم انتشر هذان اللفظان طوال المصور الوسطى الأوروبية . يقول القديس توما الأكويني :

Duplex est demonstratio- Una quae est per causam et dicitur propter quid et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per eae quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum. procedimus ad cognitionem causae , (Summa Theologica I, 2, 2<sup>a</sup>).

وترجمته : البرهان ضربان : أحدهما بواسطة العلة ، ويقال عنه برهان للمعية *Propter quid* ، وهو الأول على وجه الإطلاق . والثاني برهان بواسطة المعلوم ، ويطلق عليه برهان اللم (لنا) وهو يتعلق بالأمور الأقرب إلينا ، حيث آثارها أوضح لنا من عللها ومن المعلوم تنتقل إلى معرفة العلة « ( الخلاصة اللاهوتية » ١ : ٢ ، ٢ ج )

(ب) وابتداء من القرن السابع عشر ، يفضل لوك والتجريبيين الانكليز ، اكتسب هذان اللفظان معنى أعم : فأصبح « القبلي » يدل على المعرفة التي نحصلها عن طريق المقل المحض ، بينما « البعدي » هو ما نحصله عن طريق التجربة .

كذلك نجد ليشس يجهل « المعرفة القبلية » في مقابل « المعرفة البعدية » أو « المعرفة بالتجربة » ( « مقالات

## القدرية

### Fatalisme (F.)

سنستعمل هذا اللفظ لا بالمعنى الذي كان له في تاريخ الفيزيق الإسلامية ، وهو معنى مقلوب إذ كان يدل على مذهب الفلكيين بحرية الإرادة، ولكن أسلاف المعتزلة والمعتزلة أيضاً (راجع مقال تلويح عن « القدرية » في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ») بل بالمعنى المتفق مع الاشتقاق اللغوي ، أي القول بوجود قدر مقضي على الإنسان به ، أي أن مصير الإنسان محدد بقوة غير إنسانية ، ولا حرية للإنسان في تشكيل مصيره بل ولا في تقرير أفعاله .

والقدرية على أنواع :

- (١) القدرية الأسطورية
- (٢) القدرية النجومية
- (٣) القدرية الفلسفية
- (٤) القدرية اللاهوتية

(١) القدرية الأسطورية : ومفادها القول بوجود قدر يهيمن حتى على أفعال الآلهة ، ويضع له زئوس كبير الآلهة كما يخضع له ، بالأحرى والأول ، سائر الآلهة ، وهو الذي يتحكم في مصائر الناس . وهذه النظرة الموجودة في الأساطير اليونانية قد قصد بها إلى ضمان الوحدة الكونية التي مزقتها للشرك وتعدد الآلهة (انظر هوميروس : «الآلهة» ٢١ : ٨٧ ، ١٩ : ١٨٦ ؛ «الأوديسا» ٣ : ٢٢٦ ، ١١ : ٥٥٨) . وربما نشأت هذه النظرة بفضل التأمل العلمي في الحركات المنتظمة للأفلاك السماوية .

(٢) القدرية النجومية :

أما القدرية النجومية فتربط مصير الإنسان لقدر بمواقع النجوم حين ميلاده . فيحسب بمواقع النجوم تتغير طباع الناس وأخلاقهم ومشاعرهم ومصائرهم في الحياة .

(٣) القدرية الفلسفية :

وتقوم على أساس أن القدر *εἰσπραγμα* هو الرابطة الضرورية التي تربط بين أجزاء الكل (الكون) وتؤثر في وحدته ونظامه . إنه الضرورة أو القانون أو اللوغوس الذي وفقاً له تحدث الأحداث . يقول ليونقيوس : « إنه لا شيء يقع بالصدفة ، بل كل شيء يحدث وفقاً للـ *لوغوس* أو الضرورة » . والقدر يشارك سائر العلل في التحكم في العالم .

لكن أفلاطون لـ «ثلاثينوس» ١٦٩ ج ١ ؛ «التواميس

جديدة» ٣ : ٣ ، وع ١٥ ، «موندولوجيا» بند ٢٧٦) . ويتحدث عن « الفلسفة التجريبية التي تسير بطريقة عملية » و« العقل المحض الذي يتناول التبرير بطريقة قبلية » (« مؤلفاته » ، نشرة لرومن ص ٧٧٨ ب) .

وفي القرن الثاني عشر نجد قولف يقول : « ما نعرفه بالتجربة نقول عنه إننا نعرفه بمبدأ (a Posteriori) » ؛ وما نعرفه بالبرهان العقلي نقول عنه إننا نعرفه قبلياً (a priori) » (« علم النفس التجريبي » ٤٣٤ ، ص ٤٣٤ وما يليها) .

وجاء كنت فزاد في تعليقه الضرورة بين « القبلي » و« البعدي » . إذ ميز بين المعارف القبلية المحضة وهي التي ليست بنقط مستقلة عن كل تجربة ، بل هي أيضاً خالية من كل عنصر تجريبي . فمثلاً : القضية : « كل تغير فهو عن سبب » هي قضية قبلية ، لكنها ليست محضة ، لأن «التغير» أمر لا يمكن أن يستخلص إلا من التجربة ( « نقد العقل المحض » المقدمة ١) . كذلك يقرر أن « القبلي » لا يتكون ميداناً مستقلاً للمعرفة ، بل هو الشرط لكل معرفة موضوعية .

إن « القبلي » عند كنت - هو « شكل للمعرفة » ، أما « البعدي » فهو « مضمون » للمعرفة . وعلى أساس « القبلي » تقوم الرياضيات والفيزياء المحضة .

إن « القبلي » عند كنت هو العنصر الشرطي للمؤسس لكل درجات للمعرفة . وحتى في أمور الإرادة يوجد عنصر « قبلي » مؤسس ؛ كما يبين هو ذلك في كتابه « نقد العقل العملي » .

جـ) ويترك أصحاب النزعة الوضعية عن المعاصرين فكرة « القبلي » ، فيقول هانز ريشنباخ مثلاً : « لا يوجد شيء شبيه بالبنية التركيبية (القبلية) والمصادر الوحيدة للقرىيا للمعرفة هي الإدراك الحسي والبنية التحليلية لتجسيلات الحاصل (The Theory of Probability p. 372) ومن هنا فإن أصحاب هذه النزعة يقصرون « القبلي » على ما هو تعصيل حاصل *tautologique* ، ويهيرون عن الحقيقة التجريبية بشأنها «عملية» . وإن كان البعض منهم مثل C.I. Lewis «A Pragmatic Conception of the «a priori» in Readings in Philosophical Analysis (1949 p. 286 f. يتحدث عن «تصور برجماتي» لا هو «قبلي» ويقصد بذلك التصورات المحددة للمعاني وبعض ما يعطّل عليه في العلوم ؛ مثل تعريف النشأة والحركة والعنصر إلخ.

عليه اللعنة تقديرًا سابقًا (Imst., III, 21, n. ٥) وراجع مادة كلفان).

وفي الإسلام سادت القدرية أي القول بالقضاء السابق والقدر للقدر سابقاً. في ملعب أهل السنة والجماعة، وانحلت في الأشعرية شكلاً خفياً لكنه لا يزال يؤكد القدرية النقية، ولم يقل بحرية الإرادة الإنسانية إلا الملتزمة (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مذاهب الإسلاميين» ج١ ط١ في بيروت ١٩٧١، ط٢ ١٩٧٨).

#### مراجع

- B. Conta: La Théorie du fatalisme. Paris, 1877.
- H. von Arnim: Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit. Wien, 1905.
- D. Amand: Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain- Paris, 1945.
- V. Cioffari: Fortune and Fate, from Democritus to St. Thomas Aquinas. new ed. New - York, 1949.

م ٨٧٣ ج١، ١٠م، ٩٠٤ ج١؛ «طيمولوس» ٨٩ ج١، «السياسة» م ١٠: ٦١٩-). أكد حرية الإنسان واستقلال النفس، وكذلك أكد لوسطو هذه الحرية (والطبيعة) ٢م ص ١٩٦، ٢م، ٨م ص ٢٥٤ ب). غير أن الروائيين أكدوا القدرية المشددة، فعرف زينون القدر بأنه «قوة تحرك للمادة على نحو منظم وتيب، بحيث يمكن أن نسمي ذلك صفة أو طبيعة». ومن هنا دعا الروائيون إلى العيش بمقتضى الطبيعة، وهو ما سمي باسم «حب القدر» amor fati

وقد هاجم الاسكتلندي الآقرويدي («في القدر» de Fato) وأفلاطون (التاسع الثاني ٣٠٠، الثالث ١٠٠) وأبرقلس القدرية الكونية والنجومية مجعاً شديداً، مؤكدين حرية الإنسان ومكرين تحكم مواقع النجوم في مصائر الناس وطباعهم.

وفي العصر الحديث نجد تباينات قدرية لدى بعض فلاسفة عصر النهضة، ونجد عند ليبس في القرن السابع عشر لوناً غسقاً من القدرية يقوم على فكرة «الانسجام الأولي».

#### ٤) القدرية اللاهوتية :

وهنا يجعل الله أو الإرادة (أو المشيئة) الإلهية عمل المصير في الأساطير اليونانية ومواقع النجوم في القدرية النجومية. فاللذاهب الدينية (وهي موجودة في كل الأديان على السواء) القائلة بالقضاء والقدر، أي أن الله قدر كل شيء -تقديرًا سابقاً، وأن أعمال الإنسان محكومة بالإرادة الإلهية، وأن الفاعل الحقيقي هو الله، لا الإنسان- هي ألوان من القدرية اللاهوتية.

ففي المسيحية نجد ملعب القائلين بأن المختارين لا يستطيعون إلا أن يفعلوا الخير وذلك بما وهبهم الله من لطف، وللملعونين لا يمكنهم إلا أن يفعلوا الشر، لأنهم محرومون من اللطف الإلهي : فمن وهب اللطف الإلهي - وهو وهب مجاني لا يقوم على الأعمال - صارت أعمالها كلها خيراً، ومن حرم منه، صارت أعمالها كلها شراً. ومن أوائل من أكدوا هذه القدرية في المسيحية لوكريوس (في القرن الخامس) وجوشك (في القرن التاسع). وقد بلغت القدرية أوجها في المسيحية عند البروتستانت، وخصوصاً في مذنب كلفان الذي قال : «إن أحوال الناس ليست واحدة، بل بعضهم قدرت له الحياة الدائمة، والبعض الآخر قدرت

#### فريطيس

#### Critique

سياسي فوزعة فلسفية سوفيستية استمع كثيراً إلى سقراط لكنه انتهى بأن كان طاغية متعشاً للعلماء، وكان أحد «الثلاثين» الذين حكموا أثينا واستبدوا وطغوا لكنه كان موهوباً في الفلسفة وفي الخطابة والأدب، وكانت حكومة الثلاثين قد انتخبت في أثينا من أجل وضع دستور لأثينا بعد حربها مع أسبرطة، لكنهم طغوا واستبدوا. وتبحروا خصومهم. وقد جعله أفلاطون في محاورتي «فريطيس» و«طيمولوس» يلعب دوراً بارزاً في الحوار. وقد كان فريطيس خال أفلاطون. ورعا لهذا السبب لا نجد أفلاطون يصوره بالصورة البشعة الرهيبة المعروفة عنه من حيث شهوته إلى السلطة وطغيانه وتمطشه إلى سفك دماء خصومه. بل على العكس يحرص على تصويره فقط بأنه كان من أقرب المقربين إلى سقراط والمُرَبِّين على سماعه. ويحيط بيروي قصة الخطأ، أو الجزيرة السعيدة التي غرقت في المحيط المسمى باسمها: الأطلسي.

كلمة ، وإعدادات نظر عامة بحيث أتأكد من كوني لم أفعل شيئاً » (ديكارط : « مقال في المنهج » ، القسم الثاني ) .  
وراجع مادة : ديكلوت .

### القوة

#### Force

تقال « القوة » بـمعان عديدة ، أبرزها أثنان :

(١) القوة هي القدرة في الشيء على إحداث تغيير في شيء آخر ؛

(٢) القوة هي الامكان القائم في شيء للانتقال إلى شيء آخر .

ويلمقن الثاني يقال « بالقوة » في مقابل « بالفعل » . وكل تغير هو انتقال لما هو « بالقوة » إلى ما هو « بالفعل » . ويؤكد أرسطو أن ما هو « بالفعل » أسبق وجوداً عما هو « بالقوة » ، لأن هذا الأخير لا يصير « بالفعل » إلا بواسطة شيء هو « بالفعل » .

لكن القوة ، بوصفها إمكاناً ، ليست سلباً خالصاً . لهذا يؤكد لينتس ، ضد الاسكلايين ، أن « القوى الحقيقية ليست مجرد إمكانيات ، بل يوجد فيها دائماً ميول وأفعال » ( « المقالات الجديدة » ٢ : ٢٩ : ٢٩ ) .

والفلاسفة الانجليز في القرنين السابع عشر والثاني عشر فهموا القوة بـالمقن الأول . إذ رأى لوك وهيم أن القوة تقال على صريين : فهي أولاً شيء يقدر على الفعل ، وهي ثانياً شيء قادر على قبول التغير . وهي بالمقن الأول قدرة فعالة ، وبالمقن الثاني قدرة منفصلة . بيد أن هيم يحمن في نقده لفكرة القوة فيصريح باننا لا نملك منها فكرة دقيقة . إنها علاقة بتصورها العقل بين شيء سابق وآخر يتلوه ، لكن لا الاحساس ولا التعلل يزوداننا بفكرة قوة في السابق لإحداث التالي .

وديكلوت لا يقر بقوة فعالة إلا للفكر ، بينما يرى أن الاستعدادات فعل صرف .

أما لينتس فيؤكد سريان القوة في كل الوجود ، العقلي والمادي على السواء .

ولا يمكن أن نعد قريطاس سوفسطائياً بالمقن للحدد ، أي المعلم الذي يتقاضى أجرأ على تعليمه ، لكننا نجد فيه الملامح الرئيسية لأصحاب النزعة السوفسطائية فقد كان يؤمن بتقدم الانسان بواسطة قواه العقلية ، وكان يرى أن القوانين ليست قائمة في الطبيعة ، وليست أيضاً هبة من الألهة ، وكان يقرر أن الدين من اختراع الانسان لردع الناس عن السلوك الشرير ، ويرى أن الدين للرحمة وليس للحكم المستترين .

وقد كتب قريطاس « مواعظ » في مقالتين ، وصل إلينا شذرات منها . كذلك كتب مسرحيات .

وتوفي قريطاس سنة ٤٠٣ ق . م . وعمره خمسون سنة تقريباً .

توجد الشذرات الباقية له في « شذرات السابقين على سقراط » نشره م هرمن ديياز .

وراجع عنه مقالاً تحت مادة Kritias في « دائرة معارف پاولي - غيسوقا » .

### قواعد المنهج الديكارتي

وضع ديكلوت لنفسه القواعد الأربع التالية :

« الأولى : ألا أقبل أي شيء على أنه صحيح ، إلا إذا عرفت باليقينة أنه كذلك أعني أن تجنب بمتابعة : الاندفاع واستباق الحكم Prévention ، وألا أخرج في أحكامي إلا ما يتجلى بوضوح وتيز لعقلي بحيث لا يكون لدي أي مجال لأن أضمه موضع الشك .

والثانية : أن أقسم كل صعوبة أفحص عنها إلى ما يمكن أن تنقسم إليه من أجزاء وما يحتاج إليه من أجل أن يكون حلها اليسر .

والثالثة : أن أسوق أفكارتي بالترتيب ، مبتدئاً من الأمور الأبسط والأسهل في المعرفة ، اجتنبه الصعوبة منها شيئاً فشيئاً ، كما لو كان ذلك في درجات ، حتى معرفة أكثرها تركباً ، فمترصفاً أيضاً وجود ترتيب بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع .

والأخيرة : هي أن أقوم في كل موضع بتعدادات

وبالنسبة إلى قانون التناقض ، يقول أرسطو : « هذا المبدأ يقول إن نفس المحمول لا يمكن ، في آن واحد أن يتسبب ، وأن لا يتسبب ، إلى نفس الموضوع من نفس الجهة ... إذ من المستحيل على الإنسان أن يعتقد أن نفس الشيء يوجد ولا يوجد ، كما يزعم البعض أن هيرقليطس قال ذلك » (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٠٥ ب ١٧ ص).

ومبدأ أو قانون الثالث المرفوع هو النتيجة الضرورية لقانون التناقض .

وفي القرن الماضي وهذا القرن أثر الكثير من الجدل حول ما يلي :

( أ ) هل هي قوانين تتغير عما هو واقع ؟ .

والجواب بالنفي ، وإنما هي قواعد يجب اتباعها من أجل سلامة التفكير . أما التفكير المعادي فقد يلتزم بها ، وقد لا يلتزم .

( ب ) هل هي قوانين للفكر ، أو قوانين للأشياء ؟ .

وقد رأينا في السؤالات الأولى أنها ليست قوانين للفكر كما يتم بالفعل ، بل كما ينبغي أن يتم . وهي أيضاً ليست قوانين للأشياء ، لأن هذا يقتضي أن نقرر أنها تتحدد ما هو معطى في التجربة .

كما أخذ على قانون الهوية أنه محصيل حاصل ، وبالتالي لا يفيد معنى .

ومن ناحية أخرى ، لا تقتصر قوانين الفكر على هذه الثلاثة ، بل يذكر الناطقة المحدثون ، والرياضيون منهم بخاصة ، إلى جانبها قوانين أخرى منها :

١ - مبدأ القياس : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ص تتضمن ع ، فإن ق تتضمن ع .

٢ - مبدأ الاستبطان : إذا كانت ق تتضمن ص ، وكانت ق صادقة ، فإن ص صادقة .

٣ - مبدأ تحصيل الحاصل : ق ؟ ق تساويان ق . ومعنى هذا المبدأ أن تكرار نفس القضية لا يضيف شيئاً إلى القضية الأصلية .

٤ - مبدأ التعميض : ق ؟ ص يساويان ص ؟ ق .

وكنت في المرحلة الأخيرة من فلسفته نزوع إلى توكيد الليبنامكية مع الوجود : إذ رأى أن المادة يقوم جوهرها في العقل المشترك لقوانين أساسيتين ، والاختلافات في كثافة للمواد إنما ترجع إلى الاختلافات في ترابط القوى الأصلية للجذب والتنافر . والمادة لا تتلأ للمكان بواسطة عدم قابلية التداخل ، وإنما عن طريق القوة الطاردة التي تختلف باختلاف للمواد ( مؤلفاته جـ ص ٧٧٩ ) .

وبالمعنى الأول لكلمة « قوة » ، يؤكد كنت أن القوة هي القدرة على « تغيير الحال الباطنة لمواد أخرى » ( جـ ص ٥٢٠ ) . والقوة « آلية » تقاس بحسب مربع السرعة ، أما القوة « الميتة » فتقاس بالسرعة البسيطة . وهذا أراد أن يتوسط بين ديكرت وليبتس . إن قوانين ديكرت تخص الجرم الرياضي ، أما الجرم الطبيعي ففيه قدرة *Vermögen* في ذاته ، هي القوة التي من خارج بواسطة سبب حركته كهي يكبر من ذاته في داخل ذاته » ( جـ ص ١٦٥ ) .

## قوانين الفكر الأساسية

### Fundamental Laws of thought

يلتزم الفكر المنطقي السلم بقوانين يسير عليها : وقد حددها أرسطو في ثلاثة هي التي عرفت تقليدياً بـ « قوانين الفكر » الأساسية ، وصيغت كما يلي :

(١) قانون الذاتية أو الهوية *law of identity* وصورته : كل شيء هو ما هو ، أو : أ هي أ .

(٢) قانون التناقض *law of Contradiction* ، وصورته : الشيء لا يمكن أن يكون كذا ولا يكون كذا معاً ؛ أو : أ ليست ب ولا ب معاً .

(٣) قانون الثالث المرفوع *law of excluded middle* وصورته : الشيء إما أن يكون كذا أو لا يكون كذا ؛ أو : أ هي إما أن تكون ب أو لا تكون ب .

وهذه القوانين إما أن تفهم أنطولوجياً ، أو منطقياً .

فالهوية تفهم أنطولوجياً بمعنى أن كل شيء مساوٍ لنفسه ، وتفهم منطقياً بمعنى أن أ تنسب إلى كل أ ، أو : إذا كانت ق ( حيث ق = قضية ) ، إذن ق = ق .

ويقرر هذا لبدأ أن الترتيب الذي تردد عليه القضايا يستوي .  
(حيث ق ٩ ص ، ع هي قضايا).

#### مراجع

1. Bradley: Logic, vol. I;
2. Bosanquet: Logic, vol. I.
3. Bain: Logic.
4. L.S. Stebbing: A modern introduction to Logic, Ch. XXIV, § 2
5. Boole: The laws of thought, London, 1854.
6. W.E. Johnson: Logic, vol. I.
7. H.W.B. Joseph: An Introduction to logic, p. 13.
8. J. N. Keynes: Formal logic, appendix B.
9. J.S.Mill: A system of logic, Book II, Ch. 7 § 5.
10. J.S.Mill: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

#### الفوريون

مؤسس هذه المدرسة هو أرسطيفوس من قورينا (مدينة «شحت» في برقة ليبيا حالياً)، تأثر بالسوفسطائية كما تأثر بسقراط . وعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسية ، التي حل أساسها بنى ملهه في اللغة . ولكنه أشاع في ملهه في اللغة روحاً سقراطياً ، بأن جعل العلم هو سبيل الوصول إلى تحقيق الغاية من اللغة .

يرى الفوريون أن انطباعاتنا الذاتية هي اليقينية عندنا . ولذا ينبغي أن نتخلصا من الأفكار التي ينبغي بدورها أن تهدف إلى اللغة . ويعرف أرسطيفوس اللغة بأنها الحركة الناعمة في مقابل الأم الذي هو حركة خشنة . والغاية منه هي تحصيل اللغة الإيجابية الراضة بالحاضرة ، لا مجرد الخلق من الأم . واللغة ذات قيمة ، حتى لو صدرت عن أفعال ينظر إليها عاده على أنها ضيعة . والوسيلة لتحصيل اللغة هي العلم الذي يمكن الحكماء من الافادة من كل موقف لاكتساب اللغة منه ، مع التحرر من سيطرة اللغة .

ومن بين أتباعه اعتم ثيودوس بإبراز أهمية العلم

كمصدر للنعيم ، وحارب عبادة الآلهة حتى لقب «بالملاح» . وجاء هجيسيل فأنكر اللغة الإيجابية ورأى أن الغاية في التحرر من الأم والحزن . لكن جاء أنيقيرس فجعل الغاية هي اللغة الإيجابية ، وأبرز أهمية اللغة الناعمة عن الصداقة واحترام الوالدين وعظمة الوطن . ويمكن أن ينسب لأويبيروس إلى المدرسة القورينية ، وإن كان القدماء لا يذكرون ذلك صراحة . وامتاز أويبيروس بنقد الأساطير الدينية ، فرأى في آلهة الأساطير اليونانية مجرد سلاطين حكماء عاشوا في أقدم العصور وأمروا بعبادة أشخاصهم .

#### أرسطيفوس

ولد كما قلنا في مدينة قورينا (إحدى مدن برقة الحالية) التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة . ثم رحل إلى أثينة لتتلمذ على سقراط . ولكن يبدو أنه تلقى من السوفسطائية تمليها ، كما يظهر من ملهه . حل أن أرسطو (وما بعد الطبيعة «مقالة اليتا ف ٢ ص ٩٩٦ ، ٣٢٢) يمد من بين السوفسطائية .

وكان ، كما يقول ديوجانس اللارتسي ، قادراً على التكيف مع الظروف ما كانت . ولهذا استطاع أن يتأقلم مع الظروف ، أكثر من غيره ، لدى ديونوسيوس طائفة صفلية ، لأنه كان يحسن الاستفادة من الظروف .

ولا بد أنه استمر طويلاً يدرس في بلده : قورينا ، وإلا لما سميت مدرسته بالقورينية ، وقد استمرت هذه المدرسة لمدة أجيال : فقد تتلمذ على أرسطيفوس إيثيوس Aithiops وأنطيفطرس Antipatros وابنته أريته Arete ، وهذه تتلمذ عليها ابنها أرسطيفوس تلميذ أمه : وتتوسط شخصين متباينين تتلمذ على أنطيفطرس كل من هجيسيل وأنيقيرس .

والتواريخ الرئيسية في حياة أرسطيفوس هي : ولد حوالي سنة ٤٣٥ ق ، م : وجاء إلى أثينا سنة ٤١٦ ، وإلى إيجينا سنة ٣٩٩ ، وكان رفيقاً لأفلاطون سنة ٣٨٩ - ٣٨٨ عند ديونوسيوس الأكبر ، وسنة ٣٦١ مع ديونوسيوس الأصغر ؛ ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة ٣٥٦ ، وتوفى سنة ٣٥٠ ق .

٤

وينسب إليه ديوجانس اللارتسي الكتب التالية :

١ - تلويح لُيَا في ثلاث مقالات ، بحث به إلى ديونوسيوس .



لأن عدم الحركة هو عدم شعور ، كما في النوم . فالخير إذن هو اللذة ، والشرايئ هو الألم ، وما ليس للذة ولا للألم فليس شر ولا بخير . (أنظر سكتوس امبريكوس : « ضد المعلمين » ٧٠: ١٩٩).

ولهذا كانت الغاية من الأعمال جلب اللذات . ولا يمكن الخلو من الألم - الذي رأى فيه أبيقور فيها بعد الخير الأسمى - أن يكون غاية . ولهذا أيضاً جعلوا واجب الإنسان هو تحصيل أكبر قدر من اللذات ، ولكن في اللحظة الحاضرة لأن اللذة القليلة واللذة الماضية كانتهما غير موجودة . إن الحاضر هو ملكنا أما الماضي والمستقبل فليسا لنا ، ولهذا ينبغي ألا نهمل جيداً (فيوجانس ٦٦) .

وكل لذة غير ، ولا تفاضل بين اللذات ، ولا بين الأمور المولدة للذات ؛ فليكن الجلب للذة ما يكون ، المهم أنه يجلب للذة فقط . إن اللذات كلها سواء . ولهذا لا يفرقون بين لذات تسمح بها المبادئ والقوانين ، وأخرى لا تسمح بها . إن كل لذة مطلوبة ، حتى لو استجها فعل قبيح .

لكن الفوريون لم يستطيعوا التمسك طويلاً بهذا الموقف الحداد بل اضطروا إلى الاعتراف بوجود تفاضل ، لأنه إذا كانت كل لذة خيراً فلا شك أيضاً في أن في بعضها مزيداً من الخير عن الأخرى ، كما لا سبل إلى إنكار أن بعض اللذات يشتري بالألم كبيرة ، ولهذا اضطروا إلى الإقرار بأن بلوغ سعادة عالية من الأحرار أمر صعب المثل . ولهذا قالوا فيها بعد إن العمل السعي هو الذي ينشأ عنه ألم أكثر مما تنشأ لذة ، ولهذا ينبغي على العقل أن يمتنع عن الأعمال التي تحرمها القوانين للذة والرياء العلم . وكذلك اهتموا بالتمييز بين اللذات الجسدية واللذات الروحية ، وإن كانوا استمروا يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسدي . ولم يتمسك الفوريون بالقول بأن السعادة تتوقف على إشباع الشهوات الحسية وحدها ، بل لا بد أن يحسب للمرء حساباً ، إلى جانب ذلك ، للمزاج النفسي . ولا بد من تقدير ذلك كله ، وهو ما لا يتم إلا بالمعلم والنظر والفتنة ، لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات للمكنة ، ويبعد عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف ، والحرافات ، وعصمتنا من التطلع إلى شهوات مستحيلة .

ولهذا طالبوا بترية الروح ، واتخذوا الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحقة ، لأنهم رأوا فيها الشرط لطلب السعادة .

٢ - كتاب يحتوي على ٢٥ عاورة بعضها كتب بالهجة الأتيكية ، والبعض الآخر بالهجة الدورية .

ملحبه : قلنا إن ملحبه ، كملذهب أنطستنس ، يجمع بين عناصر سوفسطائية وأخرى سقراطية .

وقد اتجه بالفلسفة إلى الأخلاق ، فلم يحفل بالعليقة والمنطق لأنه رأى أن الغاية من الفلسفة هي سعادة الإنسان ، وفي هذا يتفق مع أنطستنس ؛ ولكنه يختلف عنه اختلافاً يائاً في أن أنطستنس يرى أن السعادة في الفضيلة ، بينما يرى أرسطيفوس أن السعادة في اللذة ، إن اللذة هي الخير المطلق ، وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفه وسيلة إلى تحصيل اللذة . وهكذا نرى أن تلميذي سقراط اتخذا طريقين متناقضين منذ البداية ، وإن كنا في النهاية سيقتربان بعض التطارب .

يقول أرسطيفوس وتلاميذه إن كل إدراكاتنا ليست إلا انطباعات لأحارنا الشخصية ، ولا نستطيع أن نحترنا بشيء من الأشياء في ذاتها .

فنحن نشعر بالحلاوة واليباس ألغ ، ولكن هل الأشياء نفسها حلوة أو يباس ؟ هذا أمر عجيب عنا معرفته ، وكثيراً ما يحدث الشيء الواحد أثرين مختلفين في شخصين مختلفين ، ولما كنا لا نعرف أين الحق ، فإن الأمر يتوقف إذن على الإدراك الشخصي الذاتي . ولهذا نحن لا نعرف يقيناً غير انطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن ننخدع بها ؛ أما الأشياء نفسها فلا نعرف عنها شيئاً يقيناً . إن لدينا أساء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى الفوريون أن جميع امتلااتنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا أنه من المحالمة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ؛ ومن ناحية أخرى يكون الإحساس هو المعيار الذي يحكم به كل أفعالنا وهو الذي يبيها قيمتها .

وعلى هذا الأساس الحسي الذاتي يقيمون مذهبهم في الأخلاق . إن كل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس . فإن كانت هذه الحركة ناعمة نشأ الشعور باللذة ، وإن كانت عشتة نشأ الشعور بالألم . وإذا أصبحنا في حالة سكون لم نشعر بلذة ولا بألم . ومن بين هذه الأحوال الثلاثة : اللذة ، الألم ، الخلو من كليهما ، الأفضل هو اللذة قطعاً . تشهد على ذلك الطبيعة نفسها ، لأن الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم . والخلو من الألم لا يمكن أن يكون أفضل من اللذة ،

صراحة دون أن مراعاة للظروف .

### هجسias

يرى هجسias أن الغاية هي اللذة . ويرى أنه لا عرفان بالجميل ولا صداقة ولا إحسان ، لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها ، بل للمصلحة . وأنكر إمكان السعادة ، لأن الجسم مصاب بالألم شديدة ، والنفس تشارك في هذه الآلام ، ويعرورها الاضطراب ، والحظ كثيراً ما يجيب الآمال . لهذا فإن السعادة غير ممكنة . ويقول إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار بطبيعته ، فبعض الناس يسرون ، وغيرهم يتألون من نفس الشيء . ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة ، لأنه لا للفقر ولا الغنى ، بوصفهما كذلك ، فذا تصيب خاص من اللذة . والمصرية والحرة ، والنبل وخسة المنصر ، والشرف والعار - كلها تتساوى في تقدير اللذة . والحياة مزية عند الأحمق ، أما العاقل فهي عنده سواه . والعاقل من انتقاد في كل أفعاله بمصالحه الذاتية ، لأنه لا يرى غيره كفواً له في الاستحقاق .

### أنقيرس

أما مدرسة أنقيرس فترى أن الصداقة والاعتراف بالجميل وتبجيل الولدين - أمور توجد فعلاً في واقع الحياة ، وأن الرجل الصالح يفعل أحياناً بدوافع وطنية . وسعادة الصديق لا تطلب لذاتها ، لأن جواره لا يشر بها . ولا يمز الصديق لمجرد تقمه ، بل للشعور بالجميل الذي من أجله قد نعانى المتاعب .

### أوسيمروس

حل الرغم من أنه ليس ثم دليل على ارتباطه بالمدرسة الفلورنتية ، فلا بأس من التحدث عنه ههنا .

وقد اشتهر بكتب عنوانه « الكتاب المقدس » كتب على صورة قصة رحلة ، وفيه عبر عن رأيه في ماهية الآلهة الشعية . فقال إن الآلهة الشعبية ليسوا إلا رجالاً عاشوا في العصور السحيقة كانوا ذوي فطنة وقوة ، ففرضوا على الناس تأليههم ، ونجحوا في ذلك عند معاصريهم ووعيتهم . لكن ليس معنى هذا أنكر الألوهية بعملة .

وقد رأى ر . ريتشتين ( « مسألتان في تاريخ الأديان » استراسبورج سنة ١٩٠١ ص ٩٨ وما يليها ) وف . ياكوبي ( مجلة : أوسيمروس في دائرة معارف بولن - فيسوا »

وهكذا ينتهي مبدأ اللذة إلى تعديد يختلف عما بدأ أول الأمر . ولابد الذي وضعه أرسطيفوس وهو أن يستمتع المرء بكل ما تقدمه له الحياة من متع في كل لحظة ، وأن الاستمتاع أفضل من الزهد وقد طبقه في مسلكه هو في الحياة . فكان يعيش عيشة فائقة ، ويستمتع بأطيب الطعام ، ويلبس أخصر الثياب ، ويصطب بأفخر الطر ، ويستمتع لدى بنات الحمى . ولم يزد الوسائل إلى تحصيل هذه اللذات ، فكان يحصل على المال من طرق كان يتورع عنها سائر الحكهاء .

لكن ينبغي ألا نرى فيه مجرد ماجن ناهب للذات . لقد كان يريد الاستمتاع ، ولكنه في الوقت نفسه كان يريد أن يتحكم في شهواته ، وأن يستمتع بدون آلام ، وأن يحفظ نفسه بالصناعة والوضوح . وعلم اهتمامه بالناضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه الصناعة والوضوح الذهني . ولهذا نادى بالحرة الباطنة بإزاء اللذة . ومن هنا كلمته المشهورة في علاقته مع الغاية لايس : « إني أقود ولا أقاد » ، وهكذا يتقارب مذهب أرسطيفوس ومذهب أنطستنس .

### ثيودورس الملحد

ومن القرنينيين الآخرين نذكر أولاً ثيودورس الملحد . قال اللاكرسي ( ٢ : ٩٧ ) : « كان ثيودورس ينكر العقائد الثلاثة عن الآلهة ، وقد اطلعت على كتاب له عنوانه : « في الآلهة » له قيمة . ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع ، وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً لأنقيرس ولد يونيسوس الديلاكيتيكي ، كما ذكر ذلك أنطستنس في كتابه « طبقات الفلاسفة » ، وكان يعتقد أن السرور والخزن هما أعظم الخير والشر على التوالي ، وأولها تجليه الحكمة ، والثاني الحمالة . وسمى الحكمة والمدالة الخئين ، وحدوثها دعاءا للسرور ، أما اللذة والألم فيترسلان بين الخير والشر . وتبيل الصداقة لأنها لا توجد بين الحمقى ولا بين العقلاء ، فصنعت تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة ، أما العقلاء فقاتعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أسفقاء . ورأى أن من العقل ألا يضحى للمرء بحياته دفاعاً عن وطنه ، لأنه ينبغي ألا نطرح الحكمة لصالح الجماعة . وكان يقول إن العالم وطنه . ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة في بعض الظروف ، لأن هذه الأفعال ليست شرّاً بطبيعتها ، إذا ما طرحت الحكم السابق ضدها ، وهو حكم يحافظ عليه ابتداء ربط العامة الجملة بعضها ببعض . والعاقل من استمتع بكل وجداناته

الحد الأكبر *major* ، وما هو موضوع فيها يسمى الحد الأصغر *mineur* ويتماً لذلك تميز الكبرى من الصغرى بكون عمول النتيجة موجوداً فيها ، أما موضوع النتيجة فيوجد في الصغرى .

والقياس اما اقتراني *Categorical* ، واما استثنائي *mixed* فإن كانت عين النتيجة أو نقيضتها مذكورة في القياس بالفعل ، سمي استثنائي : مثل :

إن كان هذا جسماً فهو متحيز .

لكنه جسم .

∴ هو متحيز

فهذه النتيجة مذكورة بالفعل في المقدمة الكبرى .

وإن لم تكن عين النتيجة ولا نقيضتها مذكورتين

بالفعل ، بل بالقوة ، سمي اقترانياً . مثاله :

كل جسم مؤلف

كل مؤلف حادث

كل جسم حادث

ولست هذه النتيجة ولا نقيضتها مذكورة بالفعل في المقدمات . وسُمي اقترانياً لاقتران الحدود فيه بلا استثناء ، بينا الاستثنائي تقترون فيه الصغرى بالكبرى بأداة الاستثناء : « لكن » .

والقياسات الاقترانية قد تكون من قضايا عملية فقط ، وقد تكون من شرطيات فقط ، وقد تكون مركبة من العمليات والشرطيات معاً . أما القياسات الاستثنائية فمؤلفة من مقدمتين إحداها شرطية لا محالة ، والأخرى استثنائية .

قواعد القياس : يشترط لصحة انتماد القياس القواعد التالية :

- ١ - يجب أن يكون في القياسي ثلاثة حدود فقط
- ٢ - يجب أن لا تحتوي النتيجة على الحد الأوسط
- ٣ - يجب أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً ، على الأقل مرة واحدة .
- ٤ - يجب أن لا يستغرق حد في النتيجة لم يكن مستغرقاً من قبل في المقدمات .
- ٥ - لا انتاج بين سلبتين .
- ٦ - القضايتان المرجحتان لا تنتجان قضية سالبة

من ٩٦٨ وما يتلوها ) أن من المرجح جداً أن افكار أوبسميروس مستمدة من تقاليد الفكر المصري .

وقد نشأ أوبسميروس في أجريستم أو مينا في صقلية ، أو في تاجه أو في جزيرة كوس ، أو أخيراً - وهو الأكثر احتمالاً ، في مسانة بالفلوفونين . وعاش في عهد كساندروس الذي حكم بين سنة ٣١٠ إلى ٣٩٨ ق . م .

ومصلودنا الرئيسي عنه هو ديودوروس الصقلي . وكتابه المقامس هذا لم يصل إلينا . لكن الشاعر أنوبس *Aenios* ترجمه إلى اللاتينية ترجمة فقدت هي الأخرى ، لكن أشار إلى مواضيع منها لاكتانس في كتابه « النظم الإلهية » ، الجزء الأول . وقد جمع ريمون دي بلوك *R. de Block* في رسالة للدكتوراه كل الشذرات اليونانية واللاتينية التي وردت فيها آراء أوبسميروس .

مراجع

عبد الرحمن بدوي : القورنيائية ، أو ملعب اللغة ، بنغازي ، سنة ١٩٦٩ .

## قياس

### Syllogisme

القياس « قول مؤلف من قضايا ، إذا سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قول آخر » .

والقضية إذا رُكِّبَت في القياس تسمى « مقدمة » *Pre-misse* . وأجزاء المقدمة تسمى حدوداً *Termes* . فالمقدمة العملية إذا حُلَّتْ إلى أجزائها الذاتية يبقى الموضوع ، والمحمول . أما السور والجهة فليسا ذاتين للقضية . والرابطة ، وإن كانت ذاتية ، لكنها لفظة دالة على الارتباط ، ولا يبقى الارتباط بعد حل القضية . واللازم عن القياس يسمى عند الاستنتاج : نتيجة *Conclusion* ، وقبل الاستنتاج عند أخذ الذهن في ترتيب المقدمات يسمى : مطلوباً .

وكل قياس بسيط يتألف بالضرورة من مقدمتين كلٍّ منها تتألف من حدين ، بينهما حد ثالث مشترك . وهذا الثالث المشترك لا يظهر في النتيجة . ولما كان متوسطاً بين الحدين الآخرين سُميَ حداً أوسط *moyen terme* . أما الحدان الآخران فيكونان النتيجة : فما هو محمول فيها يسمى

صحة النتائج ، بل يتوقف الأمر على صحة المقدمات .  
والشاهد هو أن المقدمات الصالحة تنتج دائماً نتائج صادقة . أما  
للمقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة كما تنتج نتائج صادقة .

ومن ناحية أخرى لاحظ مكستوس امبريكوس ، من  
الشكاك اليونانيين ، أن في القياس دوراً فاسداً ، إذ تتوقف  
صحة المقدمة الكبرى على صحة النتيجة : مثلاً :

كل انسان فان  
سقراط انسان  
سقراط فان

يلاحظ أن المقدمة الكبرى : « كل انسان فان » لا  
تصح إلا إذا صحت النتيجة وهي أن « سقراط فان » .

وفي القرن التاسع عشر عاد جون استيوت مل إلى  
رأي الشكاك هذا ، مؤكداً أن في القياس مصادرة حل  
المطلوب الأول ، لأن المقدمة الكبرى تفترض صحة النتيجة  
مقدماتاً . بيد أنه يقول مع ذلك إن القياس ضرب من الاستنتاج  
مفيد وصادق . كما قال إن اليقظة على النتيجة هي عنها اليقظة  
على المقدمة الكبرى ، حتى أن كليتها يمكن أن تستخلص من  
نفس للمعطيات . (مل : « ملعب في اللغز » ، الكتاب  
الثاني ، الفصل الثالث) إذ كل منها يستخلص من أحوال  
جزئية شوهدها فيها أن ع هي ح .

### القياس المضمر

#### enthymème

هو القياس الذي حذفت إحدى مقدماته أو النتيجة .  
وهو أنواع أهمها :

١ - « الضمير » : وهو القياس الذي حذفت مقدماته  
الكبرى : إما لظهورها والاستغناء عنها ، مثل خطأ أ ب .  
أ ج خرجا من المركز إلى المحيط ، فهما متساويان . فهنا  
حذفت الكبرى وهي : كل الخطوط الخارجة من المركز إلى  
المحيط متساوية . وإما لانخفاض كذب الكبرى إذا صرح بها  
كلمة ، كقول الخطيب : هذا الإنسان يخاطب العدو ، فهو  
إذن خائن مُسلم للشر . ولو قال : وكل يخاطب للعدو فهو  
خائن - لشر بما ينقص به قوله ولم يلم له .

٢ - « الرأى » : وهو قياس حذفت مقدماته

٧ - النتيجة تتبع الخاص : أي أنه إذا كانت إحدى  
المقدمات سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت إحدى  
المقدمات جزئية كانت النتيجة جزئية

٨ - لا انتاج بين جزئيتين

٩ - لا انتاج بين كبرى جزئية وصغرى سالبة

أشكال القياس : تتحدد أشكال القياس وفقاً لموقع  
الحذ الأوسط في المقدمات . وعلى هذا تكون للقياس أربعة  
أشكال :

الشكل الأول الشكل الثاني الشكل الثالث الشكل الرابع

ط ح ط ح ط ح ط ح  
ع ط ع ط ع ط ع ط ع

حيث ط = الحذ الأوسط ، ع = الأصغر ، ح = الأكبر .

وللشكل الأول أربعة أضرب ، وللثاني أربعة ،  
وللثالث ستة ، والرابع خمسة ، ولتسهيل حفظها وضع  
المدرسون في المصور الوسطى كلمات لاتينية هكذا :

1. Barbara, Celarent, Darii, Ferio
2. Cesare, Camestres, Festino, Baroco
3. Darapti, Disamis, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferison
4. Bramantip, Camenes, Dimaris, Fesapo, Fresison

حيث الحروف المتحركة تدل على نوع القضية : = كلية  
موجبة ؛ = كلية سالبة ؛ = جزئية موجبة ؛ = جزئية  
سالبة .

أما الحروف الساكنة فتدل على طريقة رد الضرب في  
الأشكال : الثاني والثالث والرابع ، إلى نظائرها في الشكل  
الأول وتدل الأحرف الأولى على نوع الضرب من الشكل  
الأول الذي يرد إليه الضرب من الأشكال الثلاثة الأخرى  
(مثلاً Cesare يرد إلى Ferison؛ Celarent يرد إلى Ferio  
الخ) .

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا : « اللغز الصوري  
والرياضي » ص ١٥٧ - ٢١٧ .

والقياس الاستثنائي ينقسم إلى متصل ، ومتفصل .

وتفاصيله في كتابنا هذا ص ٢١٧ - ٢٢٧ .

قيمة القياس : القياس يوصفه استنتاجاً . لا يضمن

جوكليوس) وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمنة لمحمول النتيجة ، بينما الحد المشترك بين أي مقدمتين متتاليتين يكون في الأولى موضوعاً ، وفي الثانية معمولاً - عل النحو التالي :

النوع الأرسطالي : كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟  
كل ج هي د ، كل د هي هـ . ∴ كل أ هي هـ

النوع الجوكليفي : كل د هي هـ ؟ كل ج هي د ، كل ب هي ج ؟ كل أ هي ب . ∴ كل أ هي هـ .

والفارق بين كلا النوعين هو في الترتيب الذي يجري عليه إيراد المقدمات : ففي حالة النوع الأرسطالي نجد أنه لو صيغت الأقيسة صياغة كاملة ، اتبين أننا نبدأ بالمقدمة الصغرى ، ونجعل النتيجة المطلوبة دائماً مقدمة صغرى ، وكل مقدمة تالية تكون كبرى بالنسبة إلى السابقة عليها مباشرة . ويمكن أن يجلّ هذا :

(١) كل ب هي ج ؟ كل أ هي ب . ∴ كل أ هي ج

(٢) كل ج هي د ؟ كل أ هي ج . ∴ كل أ هي د

(٣) كل د هي هـ ؟ كل أ هي د . ∴ كل أ هي هـ

أما في حالة النوع الجوكليفي فالترتيب عكسي : فالمقدمة المذكورة أولاً هي الكبرى ، ونجعل النتيجة المطلوبة دائماً مقدمة كبرى ، وكل مقدمة تالية للأولى تكون صغرى بالنسبة إلى السابقة عليها وكبرى بالنسبة إلى التي تليها ويمكن أن يجلّ هذا :

(١) كل د هي هـ ؟ كل ج هي د . ∴ كل ج هي هـ

(٢) كل ج هي هـ ؟ كل ب هي ج . ∴ كل ب هي هـ

(٣) كل ب هي هـ ؟ كل أ هي ب . ∴ كل أ هي هـ .

ولهذا القياس قاعدتان خاصتان هما :

١ - يجب ألا توجد فيه أكثر من مقعدة واحدة جزئية ، ولا بد أن تكون الأولى إن وُجِعت .

٢ - يجب ألا توجد فيه أكثر من مقعدة واحدة سالبة ، وإن وجدت فلا بد أن تكون الأخيرة .

هذا بالنسبة إلى النوع الأرسطالي ، أما قاعدتا النوع الجوكليفي فيها مائتان القاعدةتان عينهما ، مع وضع لفظي « الأولى » و « الأخيرة » الواحد مكان الآخر .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري

الصغرى ، وأصبحت الكبرى مقدمة كلية عمودية ، أي مقبولة ، نقرر أن كلا كائناً أو غير كائناً ، صواب فعله أو غير صواب . ونؤخذ دائماً في الخطابة المهمة ، كقولك : الحساد يمانون ، فهو يمانيك .

٣ - « الدليل » : وهو قياس إضماري حله الأوسط شيء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر . ويكون على نظام الشكل الأول لوصرح بمقدمته . مثاله : هذه المرأة ذات لبن ، فهي إذا قد ولدت . - وهذا النوع أخص من الضمير ، فإنه من أحد أقسامه ، وهو ما حذفت كبراه لظهورها .

٤ - « العلامة » : قياس إضماري حله الأوسط إما أعم من الطرفين معاً ، حتى لو صرح بمقدمته كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني ، كقولك : هذه المرأة مصفاة ، فهي إذن حبل . - ولما أخص من الطرفين حتى لو صرح بمقدمته كان من الشكل الثالث ، كقولك : إن الشجيمان قلقة ، لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً . وللمستدل بالعلامة يأخذها كلية ، ولذلك لا يكون استدلاله صحيحاً .

راجع التفصيل في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ٢٢٢ - ٢٢٦ .

وراجع :

W. E. Johnson: *Logic* , Part I, Chap. III.

## القياس المركب مفصول النتائج

### articles

القياس المركب مفصول النتائج هو قياس مركب من عدة أقيسة بسيطة ، تُطوّر كل نتائجها ما عدا الأخيرة فإنها تذكر ، وتتوالى بحيث يكون لكل مقدمتين متتاليتين حدّ مشترك فيما بينهما ، على الصورة :

كل أ هي ب ؟ كل ب هي ج ؟ كل ج هي د ؟ كل د هي هـ ؟ كل هـ هي و . ∴ كل أ هي و

وهو على نوعين : الأول هو الأرسطالي وفيه تكون المقدمة المذكورة أولاً متضمنة لموضوع النتيجة ، بينما الحد المشترك لأي مقدمتين متتاليتين يكون في الأولى معمولاً ، وفي التي تليها موضوعاً . - والثاني هو الجوكليفي (نسبة إلى

والرياضي، ص ٢٧٨ - ٢٧٣

وراجع

J. N. Keynes : *Formal Logic*, § 325 - 6

## قياس الخلف

## Réduction à l'absurde

ويسمى أيضاً : القياس السائق إلى المحال (كما في ترجمة « منطق أرسطو » العربية القديمة).

وهو : « أن تأخذ نقيض المطلوب ، وتضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس مُنتج ، فينتج شيئاً ظاهر الإحالة ، فتعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها إحالة نقيض المطلوب - فإذاً هو محال ، فتقضيها حق . وإن شئت أخذت نقيض المحال ، وأضفت إلى الحقة ، فينتج المطلوب على الاستقامة » (ابن سينا :

« حيون الحكمة » ص ١٠).

ويضاهه : البرهان المستقيم ( البرهان على الاستقامة ) أو يسمى أيضاً : البرهان المباشر . وهو كثير الاستعمال في الهندسة ، ومثاله البرهان على النظرية القائلة بأن المستقيمين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا . فتقول في البرهنة : لو التقيا ، نتج عنهما مثلث قاعدتهما تساويان قائمتين ، فلذا اضيف إليهما زاوية الرأس المتكونة بسبب هذا الفرض ، لكن مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين ، وهو محال . إذن الفرض محال ، إذن نقيض الفرض صحيح .. وهو المطلوب .

ويستعمل قياس الخلف في رد الضريين Baroco و Bocardo إلى نظير لها في الشكل الأول - وهو ما يسمى بالرد غير المباشر .

وقد استعمل أرسطو البرهان السائق إلى المحال في « التحليلات الأولى » خصوصاً في صفحات : ٤٥ أ ٢٣ - ٤٨ أ ٢١ ٦١٩ أ ١٧ - ٤٦ أ ٢١ ٦٢٩ ب ٢٩ - ٦٣ ب ٢٢ .









## كلوب

### Rudolf Carnap

من أبرز ممثلي الوضعية المنطقية.

ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٩١ في Rosdorf (بالقرب من Barmen في ألمانيا، وتوفي في سنة ١٩٧٠ في كاليفورنيا.

تعلم في جامعتي فرايبورج وبينما من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٤، حيث تخصص في الفيزياء والرياضيات والفلسفة. وكان من بين أساتذته في فيينا الرياضي المنطقي جوتلوب فرجه فائز فيه تأثيراً عميقاً. وبعد الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى حصل في سنة ١٩٢١ على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بينا برسالة عنوانها: «المكان: إسهام في نظرية العلم» (نشر في سنة ١٩٢٢ في مجلة «دراسات كتيبة Kantstudien»). وفي هذه الرسالة حلل الفروق في الطابع المنطقي بين تصورات المكان لدى الرياضيين، والفيزيائيين والشعبيين. وأرجع هذه الفروق في تصور المكان بين هؤلاء إلى كون اللفظ «مكان» له معان مختلفة عند كل فريق منهم: فله معنى عند الرياضي، ومعنى آخر عند الفيزيائي، ومعنى آخر عند الشعبي. وهكذا يتجلى في هذه الرسالة، على نحو إجمالي، مبادئ الوضعية المنطقية التي سينميا فيها بعد هو ومورتس اشلك، وأساسها القول بأن الخلافات الفلسفية مردها في الغالب إلى العجز عن التحليل المنطقي للتصورات المستخدمة.

ودعا مورتس اشلك Moritz Schlick في سنة ١٩٢٦ ليكون مدرساً مساعداً Privat dozent في جامعة فيينا، فلم

الدعوة، واشترك بنشاط في مناقشات دائرته فيينا التي أنشأها اشلك، وصار من أبرز رجالها.

وفي سنة ١٩٢٨ نشر أول كتاب رئيسي من كتبه وهو: «البناء المنطقي للعالم».

وإبان السنوات الأولى من مقامه في فيينا درس هو وأعضاء «دائرة فيينا» «الرسالة الفلسفية المنطقية» تأليف لودفيغ فيتجنشتين، دراسة عميقة كان لها تأثير قوي في تطور فكر كلوب، مع بقاء بعض الخلافات بين رجال هذه الدائرة وبين فيتجنشتين.

وفي سنة ١٩٣٠ أنشأ بالتعاون مع هانز ريشناخ مجلة دولية عنوانها: «المعرفة» استمرت عشر سنوات (سنة ١٩٣٠-١٩٤٠) وكانت لسان حال الوضعية المنطقية بخاصة.

وفي سنة ١٩٣١ عين أستاذاً لكرسي الفلسفة الطبيعية في قسم العلوم الطبيعية بجامعة براغ الألمانية. واستمر مع ذلك على صلة وثيقة بدائرة فيينا؛ بيد أنه ازداد اهتمامه بمشاكل المنطق واللغة وأساس الرياضيات. وكانت ثمره ذلك ثاني كتبه الرئيسية بعنوان: «النظم المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٤).

ولما استفحل أمر النازية في ألمانيا وما جاورها، استحال على كلوب وهو اليهودي- أن يبقى في الجامعة الألمانية في براغ، فارتحل في ديسمبر سنة ١٩٣٥ إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أشهر قليلة عين أستاذاً للفلسفة في جامعة شيكاغو. واستمر في شغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٥٢، وتحلل ذلك دعوته أستاذاً زائراً في جامعتي هارفرد وإيتوري.

يقصد بها إمكان العثور على معنى العبارة متحققاً في التجربة المباشرة أو غير المباشرة. فإن لم تكشف العبارة (أو التقرير) عن إمكان تحقق معناها في التجربة، فيجب أن تنبأ على أنها عبارة وهمية زائفة خالية من المعنى. وكارتب، ومن لفت لفته، يعتبرون من العبارات الواجب تبنيها جُل، إن لم يكن كل، التقريرات الواردة في الميتافيزيقا، وكثير من تلك الواردة في الأخلاق وعلم الجمال.

ويرقر كارتب أن المشاكل التي تدرس في هذه الميادين (الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال) ليس لها من أجوبة إلا عبارات خاتوية هي الأخرى من المعنى. ولهذا لا يعدونها مشاكل حقيقية أبداً. إنهم في زعمهم مجرد صيغ لفظية لها مظهر الصياغة للمشاكل، بينما هي في الواقع زعمول. تنسك المعايير التجريبية لكون العبارة ذات معنى.

وفي مقال كتبه كارتب بعنوان: «التغلب على الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة» (سنة ١٩٣٢) يؤكد هذا الاتجاه ويدافع عنه. وفيه يميز بين نوعين من التقريرات الوهمية أو الزائفة على حد زعمهما: التقريرات التي تحتوي على لفظ يظن خطأ أن له معنى تجريبياً، والتقريرات التي تكون عناصرها ذات معنى ولكنها مجتمعة لا تعطي معنى. ويزعم كارتب أن كلا النوعين متوافر جداً في الميتافيزيقا، وساق شواهد على ذلك عبارات قالها مارتن هيدجر في محاضراته: «ما الميتافيزيقا؟»، ومن بينها عبارة مشهورة وردت في هذه المحاضرة نصها: «إن العلم نفسه يُعلم» *Das Nichts selbst nichtet* ويعلق عليها كارتب قائلاً: هذه العبارة تحتوي على خطأ مزدوج: إذ تحتوي على لفظ لا معنى له وهو يعلم، *nichtet*، وعلى خطأ في نظم العبارة مجتمعة هو استخدام اللفظ *Nichts* (= العدم) على أنه اسم، بدلاً من أن يكون تعبيراً عن نفي مكتم وجوهي *existential quantifier* مثل «لا شيء هو...».

ومن سوء النية ظناً أن يستمد كارتب شواهد من عبارات هيدجر، ومن المعروف أن هيدجر لغة خاصة تختلط كل الاختلاف عن لغة سائر الميتافيزيقيين وينبغي أن تفهم في سياق وإطار فلسفة هيدجر وحدها، وما هيدجر إلا واحد من مئات الفلاسفة الميتافيزيقيين منذ أفلاطون وأرسطو حتى اليوم، فكيف يصدر حكمه العام هذا على «كل» أو «جُل» الميتافيزيقا من مجرد شواهد من عبارات فيلسوف واحد تميزت لغته بطابع خاص جداً؟!

وفي أثناء وجوده في شيكاغو قام، بالتعاون مع أوتو نورث Otto Neurath وشارلز مورس Charles W. Morris بإصدار «دائرة معارف دولية في العلم الموحد».

وازدادت عنايته بعلم المعاني Semantics فأصدر فيه: «مدخل إلى علم المعاني» (سنة ١٩٤٧) و«ادخال الصورة في المنطق» (سنة ١٩١٣)، و«المعنى والضرورة» (سنة ١٩٤٧).

ومنذ سنة ١٩٤١ انتصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء، فتمخض ذلك عن واحد من أهم مؤلفاته وعنوانه: «الأسس المنطقية للاحتمال» (سنة ١٩٥٠).

وفي سنة ١٩٥٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس في الكرسي الذي خلا بوفقة هانز ريشناخ. واستمر في هذا المنصب إلى أن ترك التدريس في سنة ١٩٦١.

#### أولوه: ١ - رفض الميتافيزيقا

بعد كارتب من أكبر من أسهموا في الوضعية المنطقية، وهي نزعة يصعب جداً إدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح، لأنها تقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا، مع أن الميتافيزيقا هي جوهر الفلسفة بالمعنى الصحيح.

وأساس الوضعية المنطقية هو تحليل اللغة: «سواء اللغة الطبيعية العادية، واللغة العلمية واللغة الفلسفية، لأن أصحابها يزعمون أن اختلافات بين الآراء أو المذاهب الفلسفية، إنما ترجع إلى سوء فهم أو سوء تحليل للتصورات الفلسفية، وكان المشاكل الفلسفية ما هي إلا خلاقات ناجمة من اشتراك في معاني الاصطلاحات الفلسفية؟

يقول كارتب في كتابه الصغير بعنوان: «مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والتزاوج حول الواقعية» (سنة ١٩٢٨) إن المشاكل الميتافيزيقية بعامة، ومشكلة الواقعية والثالية بخاصة، ينبغي أن تعد مشاكل وهمية زائفة. ويعتمد كارتب في دعواه هذه على مبدأ قابلية التحقّق الذي قال به فغتشين، وهو المبدأ الذي يقول إن معنى عبارة ما إنما يعطى بواسطة أسوال (أو شروط) تحقيقها، والعبارة (أو التقرير) تكون ذات معنى إذ فقط إن كانت قابلة للتحقيق من حيث المبدأ. وقد عدّل كارتب فيما بعد عن تلك إمكان التحقيق إلى مجرد التأييد Confirmability. وقابلية التحقيق

واقعي، والآخر من أتباع مذهب الموحدية: فإنه بالنسبة إلى الأول الأشياء الفيزيائية ليست فقط مضمونات للإدراك الحسي، بل وأيضاً توجد في ذاتها خارج عقل الإنسان؛ وبالنسبة إلى الثاني لا يوجد إلا الإدراكات الحسية، بينما ينكر وجود العالم الخارجي. وعلى كليهما الآن أن يبحث هل توجد بحيرة معينة في وسط البرازيل مثلاً. فيسعى كل واحد منهما إلى تقرير ذلك مستعيناً أولاً بما لديه من معايير، مثلاً بالقيام برحلة استكشافية لتلك المنطقة. وسحصلان بذلك إلى نتيجة متفق عليها، وكذلك في المسائل الجزئية التجريبية لن يحدث بينهما خلاف (مثلاً فيما يتعلق بالموقع الجغرافي، وسعة البحيرة، وارتفاعها فوق مستوى سطح البحر، إلخ). لكن بعد استفاد كل المعايير التجريبية إذا ادعى أحدهما أن البحيرة ليست فقط موجودة ولها الصفات التجريبية المحددة التي أدركوها، بل وأيضاً فوق ذلك لها حقيقة خارج الشعور ومستقلة عن الشعور، بينما مناصر الموحدية Solipsist ينكر هذه الحقيقة، فإن كليهما لا يعود يتكلم لغة العالم التجريبي، بل لغة الميتافيزيقي. ولما كانت كل المعايير التجريبية قد استنفدت، فإنه لا يبقى بعد ذلك أي عمل للفصل في هذا الخلاف في الرأي بينهما. ولا يستطيع الإنسان حينئذ أن يقر بأن رأي الواقعي أو رأي الموحدي ذو معنى.

فإذا تسامل المرء: إذا كانت القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى، فمن أين جاء إذن قيام مذاهب ميتافيزيقية باستمرار وإثارة مسائل جدلية وهمية هكذا؟ وجواب كارنب هو: إن العلم ليس هو النشاط الروحي الوحيد الذي يقوم به الإنسان؛ فهناك نشاطات أخرى، مثل الفن والدين. وهكذا فإن المذاهب الميتافيزيقية ما هي إلا صور غثخلة غامضة مستمدة من هذه الميادين الثلاثة: الميتافيزيقا، الفن، الدين. إن لدى الميتافيزيقيين حاجة شديدة إلى التعبير عن شعورهم بالحياة؛ لكن ليست لديهم القدرة على القيام بذلك على نحو مناسب: يخلق أعمالاً فنية. كذلك لديهم ولع بتناول التصورات المجردة، وينشغلون أحياناً نوعاً من التقوى الدينية. ومن ثم يتناولون لغة العلم ويعبرون بها عن تجربتهم للعالم ولكن على نحو غير سليم أبداً. إنهم لا يؤدون للعلم شيئاً، ولما بالنسبة إلى الشعور بالحياة يقدمون شيئاً غير وافي لوقورن بما يقهه كبار أهل الفن. وبالعجالة، يزعم كارنب أن الميتافيزيقا تعبير غير وافي عن الشعور بالحياة؛ إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغیر موجهة موسيقية، أو شراة يفتقرون إلى الملكة الشعرية.

ومن الأمثلة التي يسوقها على الكلمات الخاطوية من المعنى الألفاظ الآتية: «الطلق»، «اللا مشروط»، «الموجود الحق»، «الله»، «العدم»، «سبب العالم».

ولتوضيح رايه في العبارات المبدعة المعنى يسوق المثل التالي: إذا افترضنا أن انساناً استعمل الصفة bobig (وهي لا وجود لها في الألمانية، تقريباً مثل كلمة: خفتشاش) وادعى أن المرء أن يقسم كل الأشياء إلى bobig (خفتشاش) ولا خفتشاشه nichtbobig. فإن سأل سائل: بأي شروط يسمى الشيء القلابي خفتشاشياً bobig، فالجواب أنه لا يمكن الإجابة بشيء، لأن الخفتشاشية صفة ميتافيزيقية لا توجد أية علاقة تجريبية تدل عليها. وهذا المعنى سيقول المرء إن العبارات المتعلقة بالخفتشاشية هي كلام فارغ لا معنى له؛ وسيقر كل إنسان بأن الكلمة «خفتشاشي» لا يمكن لنا استعمالها في الأقوال العلمية.

ويصرح كارنب بأن هذا أيضاً ينطبق على اللفظ: «الله»، وبصورة أظهر، لأن الميتافيزيقيين لا يستطيعون أن يحدوا ولا الوضع النظامي للفظ: «الله»، فلا يحدون هل هو اسم أو صفة. فإذا فرضنا أن هذا اللفظ صفة (عمول)، فإن من الممكن القول: «س هو الله»، وسيكون معنى هذا القول هو ببيان العلامات التجريبية التي لا بد أن يملكها «الله». في نطاق نظرة أسطورية، فيها ينظر إلى الآلهة على أنهم يسكنون مواضع محددة وتصدر عنهم أفعال تدل عليهم (مثل إطلاق البرق، أو إطلاق عاصفة على البحر، إلخ)، فإن كلمة «الله» تكون ذات معنى. أما في الميتافيزيقا، حيث يدل هذا اللفظ على موضوع عالٍ على الكون وغير تجريبي، فإنه يصبح عديم المعنى. لكنه ينبغي، هكذا يزعم كارنب، أن لا يؤدي هذا البيان إلى تأسيس الإلحاد، لأن الإلحاد يقوم في اتكار صحة هذه القضية: «الله موجود». لكنه بحسب المعيار الذي وضعه كارنب فإن هذه ليست قضية إطلاقاً، لأنها خلو من المعنى، بسبب كون اللفظ «الله» خلو من المعنى. ولهذا يقول كارنب إن الإلحاد، من الوجهة النظرية هو موقف لا معنى له تماماً مثل التاكليه.

ومحاول كارنب بعد ذلك أن يبين أن العديد من المسائل الفلسفية يمكن بيان أنه مسائل زائفة، وإن كان ينظر إليها عادة على أنها مسائل داخلية في نظرية المعرفة. مثال ذلك «مشكلة حقيقة العالم الخارجي». فلو افترضنا جغرافيين أحدهما

الأقوال المتعلقة بأحوال وأحداث العالم الفيزيائي. أما القضية المتعلقة بتجارب حية ذاتية فلا تملك غير معنى ذاتي (مونتولوجي)، أي أن لها معنى بالنسبة إلى صاحبها فقط، وليس بالنسبة إلى شخص آخر غيره. ولهذا فإن أمثال هذه القضايا لا محل لها في العلم.

ويطالب كلرب باستعمال ولغة الأشياء أو اللغة الفيزيائية حتى في العلوم الروحية، وذلك بأن يكون من الممكن ترجمة الأقوال في هذه العلوم إلى أقوال يمكن الفحص عن صحتها تجريبياً.

### ٣- إمكانية تحقيق القضايا التجريبية

ويتأثير أبحاث كارل بوبر، سعى كلرب إلى تصحيح فهم تركيب المعرفة التجريبية. وفي هذا السبيل حاول وضع تصور جديد لميلار المعنى التجريبي، أكثر تساهلاً من النظرية الأصلية في اقتضاء إمكان تحقيق معنى القضايا تجريبياً.

ووضع قواعد لهذا التصور الجديد لتخلص فيما يلي:

١- كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق تحقيقاً تاماً وهذا مبدأ التحقيق التام.

٢- كل الأقوال التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد تأييداً تاماً وهذا مبدأ التأييد Bestätigung التام.

٣- كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتحقيق وهذا هو مبدأ التحقيق.

٤- كل القضايا التركيبية يجب أن تكون قابلة للتأييد وهذا هو مبدأ التأييد.

وفي كل هذه الأحوال يجب أن تكون الصفات متعلقة بما هو قابل للملاحظة.

### ٤- علم المعاني والنظم Syntax المنطقي.

إن علم المعاني والنظم يمكن أن يعالج ليس فقط بوصفها علمين تجريبيين، بل وأيضاً بوصفها علمين محضين *reine Wissenschaften*. بيد أن علم المعاني التجريبي والتجريبي يتسبان كلاهما إلى علم اللغة، أما علم المعاني المحض والنظم المحض فهما علمان منطقيان. وهذان العلمان الأخيران يمكن التمييز بينهما بواسطة طريقة القواعد التي وفقاً لها تبني اللغات الصناعية العلمية. وهما غالباً ما يجمعان تحت

أما المشاكل الكبرى التي شغلت الميتافيزيقا نفسها بما منذ القدم فهي في زعم كلرب ليست مشاكل علمية على الإطلاق لأن المشكلة تقوم حين تصاغ قضية وينظر هل هي صحيحة أو خاطئة. أما إذا كانت القضية بغير معنى، فإن المشكلة التي تعبر عنها هي مشكلة وهمية زائفة.

### ٢- وحدة العلم

اهتمت دائرة فيينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحدة بما يمكن التعبير عن كل قضية علمية. ولغة كهذه لا بد لها أن تحقق شرطين: إذ ينبغي أولاً أن تكون لغة بين الأفراد أي لغة ميسورة لكل إنسان، وعلاماتها تدل على نفس المعنى عند الجميع. وينبغي ثانياً أن تكون لغة علمية، يمكن بها التعبير عن أي موضوع نشأه.

وقد رأى نورث Neurath وكلرب أن لغة الفيزياء هي وحدها التي يتوافر فيها هذان الشرطان. ومن هنا سمي علمها هنا بالفيزيائية *Physikalismus*. ولما كانت اللغة الفيزيائية لغة كمية عضوية، لا يستعمل فيها إلا التصورات القياسية، فإن كلرب خفض النظرية الفيزيائية فيما بعد بحيث جعل المسألة مسألة ولغة أشياء *Dingsprache* أو لغة علم الأجسام، تختري على تصورات كيفية إلى جانب التصورات الكمية، بشرط أن تتعلق بخواص للأشياء مشاهدة أو علاقات قابلة للمشاهدة قائمة بين الأشياء. ولذلك حين يشار إلى نظرية «الفيزيائية» فإنه يقصد بها هذا المعنى للمخفف الأخير. وعلى كل حال فإن «الفيزيائية» بشكلها هادين تطلب فقط بأن تكون الصفات (المحمولات) الفيزيائية هي الصفات الأساسية للغة العلم الموحدة. لكن لا يقصد من هذا أيضاً القول بأن كل قانونية ينبغي أن تكون قابلة لا محالة للرد إلى قوانين فيزيائية.

أما أن لغة الأشياء هي الشرط الأول للتضام بين الناس، فهذا أمر لا يحتاج إلى فضل بيان. ويشير ما هنا كلرب إلى أننا هنا لسنا بإزاء ضرورة منطقية، بل بالأحرى بإزاء حالة تجريبية سلبية: فإن اختلافات الرأي بين الأشخاص المختلفين فيما يتعلق بدرجات الحرارة، والأطوال، وترددات السرعة، إلخ- يمكن من حيث المبدأ تلافيها في داخل نطاق حدود الدقة الممكن بلوغها. والأمور نفسه يصدق على الأقوال غير الكمية التي تنطق بها لغة الأشياء. إذ يمكن دلائل من حيث المبدأ الوصول إلى اتفاق بين مختلف الأشخاص في

- Formalization of Logic. Cambridge, Mass., 1943.
- Meaning and Necessity: A Study in semantics and Modal Logic. Chicago, 1947.
- Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950.
- The Continuum of Inductive Methods. Chicago, 1952.

### مراجع

- P.A. Schilpp, ed.: The philosophy of Rudolf Carnap. Vol. XI in the Library of Living philosophers (La Salle, Illinois, 1963).
- مجلد يقع في ١١٠٠ صفحة يتضمن ترجمة عقلية ذاتية كتبها كاروب عن نفسه، و٢٦ مقالاً تقليدياً عن مختلف الأوجه الفلسفية، ورده على نقاده، وثبتاً واقعياً بالمراجع.

### كاستلي

#### Enrico Castelli

فيلسوف إيطالي اهتم خصوصاً بفلسفة الدين.  
ولد في ١٩٠٠/٦/٢٠، وتوفي في ١٠ مارس سنة ١٩٧٧.

وكان مديراً لـ «معهد الدراسات الفلسفية» في روما، وأستاذاً لفلسفة الدين طوال ثلاثين سنة (١٩٤٠-١٩٧٠) في جامعة روما، ومدير تحرير مجلة «محفوظات الفلسفة» Archivio di Filosofia.

نقد المورودية في نظرية المعرفة، وعبر عن ذلك في كتبه الأولى: «لابرتونيير Laberthonièr» سنة ١٩٢٧؛ «الفلسفة والدموع الدينية»، سنة ١٩٢٩؛ «الحالية والمورودية» ١٩٣٣. Idealismo e solipsismo.

لكن أهميته تأتي من كونه واحداً من أبرز ممثلي الوجودية ذات النزعة الدينية، ويتجلى ذلك في كتابه «الوجودية اللاهوتية» (سنة ١٩٤٨) وكتابه: «المفترضات للاهوت التاريخي» (سنة ١٩٥٤). ومن كتبه الأخرى نذكر:

«الزمن الرخو» سنة ١٩٦٩ Le Temps invertebré  
«مفارقة الإدراك الملم»، سنة ١٩٧٠ Iparadossidel Senso

عنوان واحد هو: «دراسة اللغة للشكلة» Studien formalisierter Sprachen.

### ٥. البناء المنطقي للغة

وبالنسبة إلى المعاني المحضة والنظم المحض من الهمجداً التفرقة بين لغة الموضوع Objektsprache وبين ما بعد اللغة Metasprache. أما لغة الموضوع فهي اللغة الرمزية الصناعية. أما ما بعد اللغة فهي تلك اللغة التي توضع فيها التواعد الصاعدة على لغة الموضوع؛ كذلك تصاغ بما بعد اللغة كل النتائج النظرية المتعلقة بلغة الموضوع. وعادة تستعمل لغة التخاطب بوصفها ما بعد لغة. والسبب في تسميتها وما بعد اللغة هو أن هذه اللغة تستعمل للكلام عن لغة الموضوع، فهي «بعد لغة الموضوع»، ومن الأمثلة البارزة على الأقوال الملبسدة لغوية القول بأن قضيتين من قضايا لغة الموضوع لا تصدقان منطقياً مما. بيد أنه في علم اللغة المعاصر عادة ما تستعمل لغة الموضوع وما بعد اللغة بمعنى واحد. أما في المنطق - فيما يزعم كاروب - فإنه ينبغي التمييز الحاد الدقيق بين هاتين اللغتين، وإلا فقد يحدث من الخلط بينها منقوضات معنوية.

### أهم مؤلفاته

«المكان»  
- Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre Berlin, 1922.

«تكوين التصورات الفيزيائية»  
- Physikalische Begriffsbildung. Karlsruhe, 1926

«البناء المنطقي للمعاني»  
- Der Logische Aufbau der Welt. Berlin, 1923.

«مشاكل وهمية في الفلسفة: عقول الآخرين والتراجع حول الواقعية»

- Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismustreit. Berlin, 1928.

«موجز في المنطق الرمزي»  
- Abriss der Logistik. Wien, 1929.

«النظم المنطقي للغة»  
- Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934.

- Philosophy and Logical Syntax. London, 1935  
- Vol. I, No. 3, of: International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1939.

- Introduction to semantics. Cambridge, Mass., 1942.

مع ذلك عزلته السياسية. وحارب البلشفية. وعمل منذ سنة ١٩٢٠ في سبيل إعادة توحيد الديمقراطية الاشتراكية. وبعد رحلة إلى جورجيا (روسيا) عاد إلى فيينا في نهاية سنة ١٩٢٠. ولا ضم هتلر النمسا إلى ألمانيا في سنة ١٩٣٨ اضطر كاوتسكي إلى ترك فيينا إلى هولندة؛ وتوفي في ١٧/١٠/١٩٣٨ في أمستردام.

ويعد كاوتسكي، بعد ماركس وإنجلز، أكبر مفكري الماركسية وواضعي أسسها النظرية. وكان منهجه هو التحليل، على أساس المادية التاريخية، لكل مرافق الحياة. وقد عالج العديد من المسائل من وجهة النظر هذه وسجل نتائج تحليله في العديد من الكتب والمقالات التي نشر معظمها في مجلة «الزمان الجديد». لقد رأى أن الأساس الصحيح للماركسية لا يقوم في النقد الاقتصادي الوارد في كتاب «رأس المال» لكلول ماركس، بل في الصور للمادي للتاريخ الذي من شأنه، فيما زعم كاوتسكي، أن يجعل من الاشتراكية علماً يتوخى الكشف عن أحوال الأحداث التاريخية. وعدّ النظرية الماركسية في التاريخ هي تطبيق مناهج العلم على دراسة المجتمع. ورفض الديالكتيك الميجلي، واستبدل به عملية التكيف مع البيئة المتغيرة. ومن رايه أنه في الطبيعة العضوية: تتغير الأنواع لتكيف نفسها مع البيئة الطبيعية التي تتغير ببطء، وهذا بدوره يستلزم المزيد من التكيف بواسطة المزيد من التغيرات التي تشمل التغيرات التكنولوجية والاجتماعية، في عملية لا تنتهي، هي التي تؤلف التاريخ.

وكان يرى أن كل التصورات والإدراكات والمعارف الاقتصادية في الماركسية ما هي إلا مقولات تاريخية وينبغي أن ينظر إليها هكذا، وهذه المقولات ينبغي إرجاعها إلى ظروف اجتماعية وأن تفهم على هذا النحو.

### مؤلفاته

راجع عن ثبوت مؤلفاته:

Carl Huber: Karl Kautsky- Bibliographie in: Die Gesellschaft. Sonderheft zu Karl Kautskys 70. Geburtstag. Berlin, 1924.

ونذكر من بين كتبه العديدة:

- Der Einfluss der Volksmehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft untersucht. Wien, 1880.

«نقد تجريد الأسطورة»، سنة ١٩٧٢  
«الزمان الذي لا يمكن وصفه»، سنة ١٩٧٥.

### كاوتسكي

#### Karl Kautsky

مفكر سياسي اشتراكي تشيكي.

ولد في براغ في ١٦/١٠/١٨٥٤ وكان أبوه رساماً تشيكياً وأمه ألمانية. وقد عرف الاشتراكية عن طريق قصص القصصية الفرنسية المشهورة جورج صاند George Sand ومؤلفات لوي بلان Blanc التاريخية وكتب فرديناند لاسال الاشتراكية. وفي خريف سنة ١٨٧٤ بدأ دراسة الفلسفة والتاريخ في جامعة فيينا، ثم انتقل منها إلى دراسة الاقتصاد والعلوم الطبيعية، وأعجب بدارون، فولدت عنده فكرة في التاريخ مفادها تطبيق نظرية دارون في التطور على تاريخ المجتمع الإنساني.

وفي سنة ١٨٧٥ انضم إلى الحزب الديمقراطي الاشتراكي في مدينة فيينا، ولم يتم دراسته الجامعية، بل عمل في تحرير المجلة الأسبوعية: «الديمقراطية الاشتراكية» التي كانت تصدر في تسووش (زيورخ)، وذلك في سنة ١٨٨٠. وهنا تعمق في دراساته للماركسية بتوجيه من ادودر برنشتين Bernstein. ومن سنة ١٨٨٥ حتى سنة ١٨٩٠ أقام في لنين مساعداً لفريدريش إنجلز المؤسس الثاني للماركسية. وكان قبل ذلك قد أسس في سنة ١٨٨٣ في اشتونجوت (ألمانيا) مجلة شهرية (صارت أسبوعية ابتداءً من سنة ١٨٩٠) عنوانها: «الزمان الجديد» Neue Zeit كانت تهدف إلى الدعوة للفكر الماركسي ونشر الأبحاث المتعمقة عن ماركس والماركسية.

وانتقل إلى برلين، حيث كتب في سنة ١٨٩١ الجزء النظري من «برنامج أرفورت» وفي تلك السنة وتحت تأثيره بدأ الصراع في داخل الديمقراطية الاشتراكية في ألمانيا لتحديد الاتجاه الذي ينبغي لها أن تتلصقه: الماركسية الصميمة، أو الماركسية المتحفة. وكان حامل لواء حركة تنقيح الماركسية Revisionismus هو ادودر برنشتين، بينما كان كاوتسكي من دعاة الماركسية الصميمة المشددة. لكن كاوتسكي انضم في سنة ١٩١٧ إلى الديمقراطيين الاشتراكيين المستقلين، وتزايدت

والمعلمين Nihilistes الذين كان يتزعمهم آنذاك ن. ن. تشايكوفسكي وسرجيس استيبياك Stepiak، الذين جمعوا بين الليبرالية المتطرفة والأشتراكية وانتشرت مبادئهم بين صفوف عمال المصانع. فالتقي به في السجن سنة ١٨٧٤. لكنه أقفل في الحرب إلى لندن في سنة ١٨٧٦. وفي جنيف اتصل بالعماد الجوراء المقترح من الدولية العمالية الأولى، وقام بالدعوة للحركة الفوضوية anarchisme، التي كان يتزعمها باكونين Michael A. Bakunin الذي كان يدعو إلى أن تكون وسائل الإنتاج والأرض الزراعية ملكاً مشاعاً لجميع الناس، ويدعو إلى توزيع الناتج الجماعي وفقاً لجهودات الأفراد. أما كروپوتكين فقد دعا إلى مبدأ: لكل إنسان بحسب حاجاته، زاعماً أن ازدياد الإنتاج بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي سيؤدي ليس فقط إلى لا مركزية الصناعة، بل وأيضاً إلى حرية الاستهلاك، وأن توقف العمل الجماعي بعضه على بعض سيجعل نصيب الفرد من المجهود أصعب في التحديد. كما زعم أنه في النظام الاجتماعي الاتحادي الجديد سيختفي التضاد بين المدينة والريف، والعمل اليدوي والعمل الذهني؛ وفيه سيقط وقت العمل إلى أدنى حد. وعمل الدولة ومئات الهيئات البيروقراطية ستقوم الاتحادات الحرة، من مختلف الأنواع، وستعمل على مزيد من الليبرالية. والقاعدة الأخلاقية لهذا المجتمع الشيوعي ستكون مبدأ «التعاون المتبادل»، الذي حاول كروپوتكين أن يوضح وجوده في الطبيعة والتاريخ، والذي لا يحتاج إلى أي تأسيس ديني أو ميتافيزيقي. ووقائع العلم تتطلب كما تتطلب الأخلاق ثورة اجتماعية ستخطىء هدفها إذا لم تستند إلى حركات الفلاحين.

وفي جنيف أسس في سنة ١٨٧٩ مجلة عنوانها: «الثمرد Le revolte»؛ لكنه طرد من جنيف في سنة ١٨٨١. وفي سنة ١٨٨٣ اتهم في ليون Lyon (فرنسا) بأنه العقل المدبر لاعتداء بالقنابل، فحكم عليه بالسجن لعدة سنوات. لكن بعد احتجاج عدد من العلماء والفكرين فقي عنه بعد ثلاث سنوات من السجن. فالتحق مقررًا ثانياً له في لندن سنة ١٨٨٦، حيث أصدر مجلة أخرى بعنوان: «الحرية Freedom»، وفي نفس الوقت كان يسهم في تحرير مجلة «الأزمة الجديدة Les temps nouveaux» التي كان يصدرها جان جراف Jean Grave منذ سنة ١٨٩٥. وزار الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٨٩٧، واتصل بالفوضويين الأمريكيين. وعلى الرغم من النزعة القوية للسلام في حركة الفوضويين فإنه في سنة

- Karl Marx ökonomische Lehren. Stuttgart, 1887.
- Thomas More und seine Utopia. Mit einer historischen Einleitung Stuttgart, 1888.
- Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert. Stuttgart, 1892.
- Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik. Stuttgart 1899.
- Die soziale Revolution. Berlin, 1902.
- Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch, Stuttgart, 1906.
- Rasse und Judentum. Stuttgart, 1914.
- Die Diktatur des proletariats Wien, 1918.
- Die materialistische Geschichtsauffassung. 2 Bde. Band I: Natur und Gesellschaft. B. II: Der Staat und die Entwicklung der Menschheit Berlin, 1927.
- Der Bolschewismus in der Sackgasse. Berlin, 1930.

#### مراجع

- Karl Renner: Karl Kautsky. Berlin, 1929.
- Karl Kautsky zum 70. Geburtstage. hrsg. von R. Hilferding, Berlin, 1924.

#### كروپوتكين

#### Prince Peter Alexewitsch Kropotkin

أمير روسي من زعماء المذهب الفوضوي.

ولد في ٩ ديسمبر سنة ١٨٤٢ في موسكو، وتوفي في ٨ فبراير سنة ١٩٢١ في دمتروف بالقرب من موسكو. عمل في حاشية القيصر الكسندر الثاني، وعنى بدراسة العلوم؛ ولما صار ضابطاً عُيِّن في سيبيريا حيث اهتم بإصلاح أحوال السجون والمعتقلين إلى سيبيريا، وتأثر بمنظمتين شبه شيوعيتين وقام برحلات طويلة أدت به إلى منشوريا. ثم ترك الخدمة العسكرية، ودرس الرياضيات في جامعة بطرسبرج كما درس الجغرافية، وقام بتصحيح خرائط شمال آسيا وبأبحاث جيولوجية في فنلندا والسويد. وفي موسرة اتصل سنة ١٨٧٢ بالحركة العمالية، وبعد عودته إلى روسيا انضم إلى

(١٨٩٠-١٨٩٦) جمعت بعد ذلك في مجلة بعنوان: «التعاون المتبادل: عامل في التطور»، وصار هذا الكتاب أشهر كتب كرويتكين.

والفكرة الرئيسية التي يدور من حولها الكتاب هي أن التعاون الاجتماعي قانون طبيعي بقدر ما الصراع الطبيعي قانون للطبيعة، وأنه «في جميع الظروف التعاون الاجتماعي هو أعظم مزية في الصراع من أجل الحياة». ومعنى هذا أن «الأقدر على التكيف *fittest* ليسوا هم الأقوى فردياً، بل الأكثر تعاوناً». والكائنات التي تعرف كيف تتعاون تصبح هي الأكثر عدداً والأسعد حالاً، أما الذين لا يفعلون في التعاون فمصيرهم الأسفل، ولإكبات هذه الدعوة استقرى كرويتكين أحوال التعاون الإرادي ابتداء من صوره الدنيا في مجتمع الحيوان، مروراً بالتبادل البدائية، والمجتمع القروي، والثقافة المهنية في العصور الوسطى، حتى أشكال الجماعات الحديثة، والأساس في التعاون للتبادل هو الاحساس الفردي بالتكامل، وهو لا ينشأ من الحب بل على العكس. إنه هو الأساس في الحب. وأبرز كرويتكين التعارض بين الجماعات الإرادية وبين نظم الدولة والقانون وقال إن هذه الأخيرة تجسد غرائز الانقراض، وتسهل الاستغلال.

والمجتمع الذي دعا إليه يقوم على الجماعات الحرة، التي تكون فيها وسائل الانتاج والانتاج ملكاً مشاعاً للجميع، وفيه يحصل كل فرد على ما يحتاج إليه. وقد أطلق هو على هذا النظام اسم «الشيوعية الفوضوية» في مقابل «الماركسية» التي نظر إليها على أنها تقوم على سيطرة الدولة واستبدالها بكل شيء.

أما الأخلاق التي دعا إليها فتقوم على نفس الفكرة: «التعاون المتبادل». وقال إن ضرورة التعاون بين الأفراد المتسبين إلى نفس النوع، من أجل التعامل مع محيطهم لا بد أن ينشأ فيهم إحساساً بالعدالة. والعدالة تقضي إلى تقدير حقوق الأفراد الآخرين واحترام المساواة. وتؤدي بالفردي إلى التضحية بمصلحته الشخصية في سبيل مصلحة الجماعة. وحسن الأخلاق هو وهي نام متطور وشكل بارز لهذا الاحساس بالعدالة. والتطور من التعاون المتبادل، خلال العدالة، إلى حسن الأخلاق هو عملية جوهرية ضرورية للتطور الاجتماعي. والثلاثة: التعاون المتبادل، والاحساس بالعدالة، وحسن الأخلاق هي تجليات لفرز المحافظة على النفس: والتعاون للتبادل أبسطها وأعققها جديراً، بينما حسن الأخلاق هو أعلى هذه التجليات وأقلها توافراً.

١٩١٥ دعا رفاته إلى الاشتراك في الحرب ضد ألمانيا، حتى لا يقضى على الديمقراطية والحرية اللتين تجسدا فرنسا.

وفي سنة ١٩١٧ عاد إلى روسيا. لكنه رفض الاشتراك في حكومة كيرنسكي التي تولت الحكم بعد ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧ غداة سقوط النظام القيصري، كما أنه لم يحظ بقية القوضيين الروس. ونأى بنفسه عن البلاشفة. وفي السنوات الأخيرة من حياته عمل في سبيل وضع أخلاق. وقد أقيم بعد وفاته متحف باسم «متحف كرويتكين» في موسكو. لكن الحكومة السوفييتية ألقت هذا المتحف في سنة ١٩٣٨. وكان بين الفنية والفنية يجرى من عزله ليحتج على إجراءات لينين الدكتاتورية.

#### آراؤه

كان كرويتكين عدواً لعدو آراء دارون، خصوصاً لبدا «الصراع من أجل الوجود» ومبدأ بقاء الأقدر على التكيف. وعارض هذين المبدأين مبدأ مضاد هو «التعاون المتبادل». وكما أن دارون زعم أن علم الحيوان هو الذي أدى به إلى القول بلذبه، فإن كرويتكين استند هو الآخر إلى علم الحيوان لتفنيد مذهب دارون.

لقد اكتشف في أثناء مقامه في سيبيريا أن «الصراع من أجل الوجود» لا يلعب إلا دوراً ضئيلاً في حياة الحيوان هناك. وبالعكس، لاحظ العديد من الشواهد على التضامن في التعامل مع الطبيعة ومع الإنسان. وملاحظاته عن أحوال الفلاحين والمقوزاق في برية سيبيريا قوّت أيمانه بأهمية التعاون. وبعد ذلك، حينما درس تاريخ الطبقة العاملة وأوضاعها في روسيا وفي أوروبا الغربية بهره سيادة التضامن في داخل النوع الإنساني والحيواني.

وتبلّرت هذه الأفكار تحت تأثير عالم الحيوان الروسي Karl F. Kessler الذي أكد في تقرير أذاعه في سنة ١٨٨٠. على أساس من الملاحظات العلمية الواسعة الدقيقة أن التعاون، وليس التنافس، هو الذي يحدد العلاقات بين أفراد النوع الواحد، ويؤكد العامل الفعال في عملية التطور. فجاء كرويتكين وطمّن هذه الفكرة على المسائل الاجتماعية، وقرر أن العادة والاتفاق الإرادي، وليس القانون والسلطة، هما اللذان يكرنان القوى الخلاقية في التاريخ. ولما نشر توماس هكسلي بحثه بعنوان «الصراع من أجل الوجود» في مجلة *Nineteenth Century* ردّ عليه كرويتكين بسلسلة مقالات



وأخته، وظل هو مدفوناً تحت الأنقاض طوال عدة ساعات، كذلك. وأصبح سلفيو إسافنتا Spaventa وصياً عليه وعمل أخيه الأصغر منه، وانتقلا إلى روما ليعيشا في بيت إسافنتا.

دخل بنلتو جامعة روما لدراسة القانون. وفي سنة ١٨٨٤ حضر محاضرات أنطونيو لابريولا Labriola في الفلسفة الخلقية. ثم عاد إلى نابلي في سنة ١٨٨٦ عاكفاً على الدراسات التاريخية والتحصيلية. وسافر إلى ألمانيا وإسبانيا وفرنسا وإنجلترا. وألف مقالات تاريخية جمعت فيما بعد بعنوان: «ثورة نابلي في سنة ١٧٩٩». ودعا للابريولا إلى روما في سنة ١٨٩٥، وبدأ يتم بدراسة الاشتراكية والماركسية، وكان للابريولا من كبار دعاة في إيطاليا آنذاك. وواصل كروتشه اهتماماته السياسية في هذا الميدان بين عامي ١٨٩٥ و١٩٠٠، وكانت ثمرة ذلك مجموعة من المقالات نشرها في سنة ١٩٠٠ تحت عنوان: «المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي». وفي نفس السنة نشر ثمره عنائه أيضاً بعلم الجمال وعلم اللغة، في كتاب بعنوان: «المقالات الأساسية في علم الجمال بوصفه علماً ولغويات علمية». وقد أعاد كتابته ونشره في سنة ١٩٠٢ بعنوان: «علم الجمال بوصفه علم التعبير ولغويات علمية». وفي نفس السنة تابعت مع جيوفاني جنتيله Gentile من أجل إصدار مجلة متخصصة في الفلسفة، وأعلن عن برنامجها.

في ٢٠ يناير سنة ١٩٠٣ أصدر العدد الأول من مجلة Critica التي سينشر فيها بعد ذلك معظم أبحاثه ودراساته الفلسفية والتاريخية والجمالية.

وفي سنة ١٩٠٦ تعاون مع جنتيله للإشراف على إصدار مجموعة: «كلاسيكيات الفلسفة الحديثة» - *Classici della filosofia moderna* لدى الناشر Laterza في مدينة باري (شرقي إيطاليا) وهي مجموعة ستكون ذات أثر عظيم في نشر الفلسفة في إيطاليا، ولا تزال دار لاترزا حتى اليوم من أكبر دور نشر كتب الفلسفة في العالم كله.

وفي سنة ١٩٠٦ ظهر كتابه الشهير: «ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل».

وفي سنة ١٩٠٨ نشر كتابه: «فلسفة العمل».

وفي سنة ١٩٠٩ نشر نشرة موسعة لكتابه في «الظن» الذي كان قد نشر منه طبعة موجزة في سنة ١٩٠٥.

والجماعات التي تحقّق في التحول من التعاون المتبادل إلى حسن الأخلاق يحكم عليها بالانحلال والزوال.

#### مؤلفات كروتشين

- *Paroles d'un révolté*. Paris, 1885
- *Law and Authority. An Anarchist Essay*. London, 1886
- *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Boston, 1890-1900
- *The Conquest of Bread*. New York, 1926.
- *The Great French Revolution; 1789- 93*. 2 Vols. New York, 1927
- *Memoirs of a Revolutionist, 1898- 99*; Boston, 1930.
- *Ethics: Origin and Development*. 1922; engl. tr. New York, 1924.

#### مراجع

- James Joll: *The Anarchists*. Boston, 1964.
- Max Nettlau: *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin. Seine historische Entwicklung in den Jahren 1859- 1880*. Berlin, 1927.
- George Woodcock and Ivan Avakumovic: *The anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin*. London and New York, 1950.
- James Guillaume: *L'Internationale*. 4 vols. Paris, 1905- 10.
- Joseph Ishill: *P. Kropotkin: The Rebel, Thinker and Humanitarian*. New Jersey, 1923.

#### كروتشه

##### Benedetto Croce

فيلسوف ومؤرخ ونقاد أدبي إيطالي.

ولد في ٢٥ فبراير سنة ١٨٦٦ في Pescasseroli بالقرب من نابلي ودرس في أحد المعاهد الدولية بهذه المدينة الأخيرة. وفي سنة ١٨٨٠ بدأت أزمته الدينية. وفي ٢٨ يوليو سنة ١٨٨٢ حدث زلزال في Casamiciota راح ضحيته أبواه

وفي سنة ١٩١٠ نشر كتابه: «مشاكل في علم الجمال».

وكان كروتشه شديد الإعجاب بفيلسوف التاريخ الإيطالي في القرن الثامن عشر جان باتستا فيكو Vico ويشعر بواشحة قربى فكرية بينه وبينه، فأصدر عنه في سنة ١٩١١ كتاباً بعنوان: «فلسفة جان باتستا فيكو».

وفي عامي ١٩١١، ١٩١٢ شرع في كتابة أبحاث ستجمع بعنوان «نظرية كتابة التاريخ».

وفي سنة ١٩١٣ أصدر كتاباً صغيراً في علم الجمال اشتهر وانتشر انتشاراً واسعاً، وعنوانه: «جوهرة بلاتيه علم الجمال» Breviario di Estetica.

وفي سنة ١٩١٥ أصدر كتابه: «دراسة التاريخ في إيطاليا منذ مستهل القرن التاسع عشر حتى اليوم».

وفي سنة ١٩٢٠ صار وزيراً للمعارف، وواجه مشكلة إصلاح التعليم الثانوي وتعليم الدين في المدارس، وتلك في وزارة كان يرئسها Giolitti. فلما سقطت هذه الوزارة في ٤ يوليو سنة ١٩٢١، وتلتها وزارة Bonomi ترك الوزارة وعاد إلى نابلي.

وتولى موسوليني الحكم في أكتوبر سنة ١٩٢٢ فأقر كروتشه الانتظار والترقب وكان زميله القديم جيوفاني جيتيله قد صار وزيراً للمعارف في حكومة موسوليني وتقدم إلى البرلمان بمشروع لإصلاح التعليم الثانوي فدافع عنه كروتشه.

لكنه في سنة ١٩٢٥ بدأ يعارض الفاشية فاشترك مع المثات من المثقفين المعارضين للفاشية في توقيع بيان ضد النظام الفاشي، وذلك في أول مايو سنة ١٩٢٥.

ومنذ ذلك التاريخ وحتى سنة ١٩٤٣ ظل يعارض في صمت وحذر النظام الفاشي، لكن موسوليني تركه وشأنه ولم يمسسه بأي سوء طوال هذه الفترة، وتركه حراً في نشر إنتاجه وإصدار مجلة Critica. وكروتشه بدوره لم يسه استغلال هذه الحرية، فلم تصدر عنه مقالات مضادة للفاشية ولم يشترك في أي نشاط معارض.

وفي سنة ١٩٣٦ أصدر كتابه من: «الشعر» Poesia.

وفي سنة ١٩٣٨ أصدر كتابه: «التاريخ بوصفه فكراً

وبوصفه عملاً».

وفي سنة ١٩٤١ أصدر كتابه: «طابع الفلسفة الحديثة».

ولما سقط الحكم الفاشي في جنوب إيطاليا وقبض على موسوليني سنة ١٩٤٣ نهض كروتشه للاشتغال بالسياسة من جديد، وراح يمد تكوين الحزب الليبرالي المنحل، وانضم إليهم النظام الفاشي الراحل، وكان الحلفاء قد احتلوا جنوب إيطاليا بقيادة الجنرال الأمريكي W.J. Donovan.

وفي ٢٤ أبريل سنة ١٩٤٤ تكونت أول حكومة ديمقراطية في جنوب إيطاليا بعد احتلالها وعقدت أولى جلساتها في سالرنو، واشترك في تشكيلها كروتشه، واسفورسا Sforza ورودينو Rodino والزعيم الشيوعي تولياتي Togliatti - بوصفهم وزراء بدون وزارات. لكنه ما لبث في ١٤ يوليو سنة ١٩٤٤ أن استقال من الوزارة.

يبد أنه في الفترة ما بين ١٩٤٤، ١٩٤٧ كان رئيساً للحزب الليبرالي Partito Liberale وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٤٧ استقال من رئاسة هذا الحزب.

وفي سنة ١٩٤٩ أصدر كتابه: «فلسفة وتاريخ».

وفي سنة ١٩٥٢ نشر آخر كتبه بعنوان: «أبحاث عن هيكل وليضاحات فلسفية».

وتوفي كروتشه في مدينة نابلي في العشرين من شهر نوفمبر سنة ١٩٥٢.

#### فلسفته

تمت فلسفة كروتشه بأنها «تاريخية مطلقة» storico assoluto ويمكن تلخيص المعاني الأساسية في هذه الفلسفة فيما يلي:

١- لا توجد حقيقة بخارج العقل الإنساني، ولهذا فإن الموضوع باطن في الذات. والعقل نظر وعمل.

٢- لا يتصل الفرد عن الحقيقة الكلية، بل هو تجسيد لها. «والفرد، مهما يفكر أو يفعل، فإنه في حياته الأرضية يشعر بأن العمل الإلهي يتم في داخل ذاته».

٣- وتطور العقل لا يسير على خط، بل على شكل دورات: دورة وعودة دورة على نحو ما ذهب إليه جان باتستيا فيكو. فالعقل ينتقل من الفكر إلى الفعل، ثم من

١ - لا يقوم الفن في مضمون معين، ولا في شكل محدد بالذات. فما يكون الجمال في الأثر الفني ليس معناه الأخلاقي أو الديني أو اللذة التي يجلبها للمشاهد. كذلك لا يوجد شكل جميل - أو قبيح أو اتساع - بدون مضمون. وإن لا يقوم الجمال الفني في هذا المضمون أو ذاك، ولا في هذا الشكل أو ذاك، وإنما يقوم في الرابطة بين المضمون والشكل معاً.

٢ - وهذه الرابطة تقوم في العاطفة والخيال معاً. إنها تركيب قبلي للجمال الحسي. ولا يوجد موضوع فني خارج الرابطة العضوية بين الخيال والعاطفة. والصورة الخالية من العاطفة هي شكل غاي، وكذلك العاطفة بدون صورة هي مادة عمياء.

٣ - كذلك يوجد كروتشه بين الخيال العقلي وبين التعبير عنه، فلا توجد صورة جميلة بدون ألوان ولا خطوط؛ كما لا توجد صورة موسيقية بدون نغمات وتوافقات.

٤ - الفن لا يستغني عن صناعة فنية (تكنيك)، أي أن ثمة صعوبات فنية لا بد للفنان أن يتغلب عليها وهو بسبيل التعبير عن العاطفة في عمله الفني.

٥ - الفن لا يتوقف على اللذة أو الأخلاق أو الدين أو السياسة أو الفلسفة، وإنما هو مستقل بذاته، ولا لم يكن فناً.

٦ - الشعر هو الدرجة الأولى في الفن، «إنه لذة الأم لكل الجنس البشري» («علم الجمال بوصفه علم التعبير... ص ٣٠، باريس سنة ١٩٥٨). ولهذا يمكن أن يوجد الشعر، دون أن يوجد النثر، لكن لا يمكن أن يوجد النثر دون أن يكون الشعر موجوداً.

أما في الأخلاق فإنه يتخذ مذهب المنفعة الماركسي، كما يتخذ الصورية في الأخلاق عند كنط... والحكم الأخلاقي يقرر أن أمراً ما هو واجب لأنه يتطوّر على قيمة عقلية كلية تنسب إما إلى الجمال أو إلى الحق أو إلى المنفعة الاجتماعية.

#### مؤلفاته

A) Filosofia della spirito:

1. Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale. Palermo, Sandron, 1902.

الفعل إلى الفكر بيد أنه يتجدد في كل مرحلة. ويستعين هنا بفكرة المهيول والصورة عند أرسطو. فما هو صورة بصير مهيول، في المرحلة التالية، بالنسبة إلى صورة أكمل وأغنى.

٤ - الوحدة والتمييز حدان متضايقان: فلا وحدة بلا تمييز، ولا تمييز بلا وحدة. فوحدة العقل لا تفهم إلا بتنوع الأفكار، وتنوع الأفكار لا يفهم إلا بوحدةها في العقل.

وعيز كروتشه في نشاط العقل بين: التجه نظري، والتجه عملي. والأول يتقسم بدوره إلى تخيل، وعقل منطقي. والثاني، العملي، ينقسم إلى اقتصاد، وأخلاق. في الاقتصاد تتجه العناية إلى المصالح الفردية، وفي الأخلاق تتجه العناية إلى غير الناس جميعاً.

والتاريخية هي عند كروتشه القول بأن الحياة والواقع هما تاريخ ولا شيء غير تاريخ. وتقوم التاريخية عند كروتشه على المبادئ التالية:

١ - إنكار بقاء الطبيعة علماً قائماً بذاته.

٢ - الاعتراف بالطابع العقلي للواقع، كل الواقع...

٣ - تفسير العقل على أنه عملية تطورية دياكتيكية، أي عملية لها في ذاتها مبدؤها الخاص في الفهم.

٤ - رفض كل نوع من المعلو البعد تاريخي - *transcendenza metastorica* وتوكيد عابث الكون، للعقل في التاريخ، ويعبره أخرى: توكيد الهوية بين العقل وبين التاريخ.

٥ - رد الحركة إلى معرفة تاريخية ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية في التاريخ.

والعقل عند كروتشه تطور، والتطور تغلب مستمر على الذات ويجعلها، وهو في الوقت نفسه محافظة مستمرة عليها. والعقل تقدم، وكل لحظة من لحظاته لها قيمة إيجابية، من داخله تندرج وقائع الطبيعة كما تندرج وقائع الحياة الإنسانية، لأن الطبيعة تكوين وحياة تاريخية، «والواقع، الواقع الوحيد (الذي يشمل في داخله الإنسان والطبيعة، وهما لا يتصلان إلا تجريبياً وتجريباً فقط) كله تطور وحياة» (نظرية وتاريخ كتابة التاريخ ص ١١٨).

وقد اهتم كروتشه بفلسفة الفن وعلم الجمال إيماناً واحتراماً. وهو يضع للفن الخصائص التالية:

Milano 1971.

- F. Capanna: La religione in B. Croce. Bari, 1965.

- S. Borsari: L'opera di B. Croce. Napoli, 1964.

## كلشان

Jean Calvin

مصلح ديني فرنسي.

ولد في نوايون Noyon (مقاطعة بيكارديا Picardie في شمال فرنسا الشرقي) في ١٠ يوليو سنة ١٥٠٩، وتوفي في جنيف (سويسرة) في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤. وكان أبوه مندوبا Procureur كنسياً مكلفاً بالإشراف على عتبات الكنيسة في ذلك البلد. وفي سن الحادية عشرة دخل كلية الكاهن Capet-tes في بلده نوايون، حيث تعرف إلى أبناء أسرة نبيلة في الاقليم هي أسرة Montmor de Hangest ومعه بعض أبناء هذه الأسرة انتقل إلى الدراسة في باريس وهو في سن الرابعة عشرة فدخلوا أولاً في كلية المارش Collège de la Marche حيث كان يوجد واحد من أشهر رجال التربية وهو ماثران كورديه Mathurin Cordier فتعلم كلشان على يديه اللغة اللاتينية، تلك اللغة التي سيكتب بها بعض مؤلفاته: ثم دخل بعد ذلك كلية مونتاجو Montaigu وكانت آنذاك من قلاع الدراسات الاسكلاوية المشددة، مما جعل اصحاب النزعة الانسانية يرشقونها بسهام التهكم والسخرية، فقال عنها رابليه Rabelais إنها وكلية القمل، ومديرها نوتل Bédier هو الذي عمل على إدانة ارنزس ولوتر وغيرهما من «المراطقة»، وربما كان عصفه في إدانة مؤلفات هؤلاء المصلحين هو الدافع إلى تلاميذه لكي يقرأوا كتبهم! على كل حال، أكتب كلشان التقى اليافع الطلمعة على قراءة كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وبعض مؤلفات آباء الكنيسة، وخصوصاً أوغسطين ويوحنا الذهبي الفم. وبعد أن درس كلشان في كلية مونتاجو أربع سنوات، تركها، وذلك في سنة ١٥٤٨ وفي نفس الوقت دخلها مناضل ديني سيثال شهرة واسعة بتأسيسه «الجمعية يسوع» (اليسوعيين) وهو اجناس دي لويولا الذي عاد جريحاً من معركة حصار بنبلونة Pamplune وكُرِسَ حياته للمعارة. ولكننا لا نعلم هل التقى الرجلان، أو تزاملا في الدراسة.

2. Logica come Scienza del concetto puro; 1905;

Bari, Laterza, 1908.

3. Filosofia della pratica. Economia ed etica. Bari, Laterza, 1908.

4. Teoria e storia della storiografia Bari, Laterza 1917.

B) Saggi filosofici:

- Problemi di estetica e contributi alla storia dell'Estetica italiana. Bari Laterza, 1917.

- La filosofia di Giambattista Vico. Bari, Laterza 1911.

- Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari, Laterza, 1913.

- Materialismo storico e economia marxista, Palermo, 1900

- Nuovi saggi di estetica. Bari, Laterza, 1920.

- Etica e politica. Bari Laterza, 1931.

- Ultimi saggi. Bari, Laterza, 1935 e 1938.

- La Poësia: introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura. Bari, Laterza, 1936

- La storia come pensiero e come azione. Bari, Laterza, 1938

مراجع

- C. Castellana: B. Croce, il filosofo, il critico, lo storico. Bari, Laterza, 1936.

- C. Castellano; L'opera filosofica, storica e letteraria di B. Croce. Bari Laterza, 1942.

- F. Nicolini: Croce; Torino Utet 1962.

- E. Croce: Ricordi familiari. Firenze Vallecchi 1962.

- M. Corsi: Le origini del pensiero di B. Croce. Firenze, 1951.

- A. Lombardi: La filosofia di B. Croce, Roma, 1946.

- J. Lémère: l'Esthétique de B. Croce, Paris 1936.

- V. Sainati L'estetica di B. Croce. Firenze, 1953.

- G. Sartori: La filosofia pratica di B. Croce, Firenze, 1954.

- M. Abbate: La filosofia di B. Croce e la Crisi della società italiana. Torino, 1955 e 1967.

- M. Bazzoli: Fonte del Pensiero Politico di B. Croce.

لكن أول بأول تدل على اتجاه نحو اعتناق الإصلاح الديني كانت تنازله عن جرياته *bénéfices* في مايو سنة ١٥٣٤. ومنذ سنة ١٥٣٤ صار من زعماء دعاة الإصلاح الديني على مذهب لوتر. وصارت حياته في باريس عرضة للخطر، فسافر إلى بازل (سويسرة) مع صديقه النبيل *Du Thillet* حيث عاش تحت اسم مستعار هو *Marianus Lucanus* فرحب به رجال الإصلاح الديني من أمثال *Oswald, Myconius, Pierre Viret, Heinrich, Bullinger*. وهنا ألف كتابه الرئيسي «نظم الديانة المسيحية» *Institutes*. ونشره باللغة اللاتينية في سنة ١٥٣٦، وسرعان ما لقي نجاحاً كبيراً بوصفه المتن المعتمد لحركة الإصلاح الديني الفرنسي. وفيه عرض رأيه في «الوصايا العشرة»، وعقيدة الحوارين، والمشاء الأخير، والطفوس الدينية (مثلي التعميد) كما هاجم الطفوس الزائفة، وأصناف فصلاً سادساً عن الحرية المسيحية وسلطة الكنيسة والسلطة المدنية.

وكان الدافع الذي دفعه إلى تأليف هذا الكتاب، أن الملك فرانسوا الأول، ملك فرنسا، كان يسعى إلى عالة أمراء ألقيا، وأكثرهم كانوا قد اعتنقوا الإصلاح الديني. فأرسل سفيره *Guillaume du Bellay* إليهم ليشرح لهم أن الذين اضطهدهم فرنسوا الأول - لأسباب دينية في الحقيقة - لم يضطهدوا لاعتناقهم للبروتستنتية، بل لأسباب سياسية. فأعلم هذا الكلب المفضوح، عزم كلمان على الدفاع عن إخوته في العقيدة هؤلاء الذين اضطهدهم وقتل منهم البعض الملك فرانسوا الأول. فألف هذا الكتاب للدفاع عن العقيدة البروتستنتية التي من أجلها اضطهدوا وعذبوا وأحرقوا.

وكان هذا الكتاب كتاب حياته، أعني أنه ظل طوال حياته ينتفع فيه ويزيد ويعدل خلال طبعاته المتوالية. لقد صدرت الطبعة الأولى في سنة ١٥٣٦ على هيئة كتاب صغير الحجم مؤلف من ستة فصول، يسهل تداوله خفية. أما في طبعة سنة ١٥٦٠ فقد تضخم جداً وصار مؤلفاً من ثمانية فصولاً ومقسماً إلى أربعة أقسام. ويتبين من الكتاب من عدد فصول مختلف طبعاته: ففي طبعة سنة ١٥٣٦ ٦ فصول، وقد طبع في بازل وباللغة اللاتينية، والطبعة الثانية، اللاتينية أيضاً، طبع في استراسبورج في سنة ١٥٣٩، وتقع في ١٧ فصلاً. وقد قام كلمان بنفسه بترجمة كتابه من اللاتينية إلى الفرنسية، وصدر في لغته الفرنسية هذه - استناداً إلى الطبعة

وكان أبو كلمان قد أراد أن يتخصص ابنه في دراسة اللاهوت، لكنه غير بعد ذلك رأيه وأراد منه دراسة القانون، فادخل ابنه في كلية القانون في لورليان حيث كان يعلم أستاذ قانون ممتاز هو بيير دلتوال *Pierre de l'Estoile* وفي خريف سنة ١٥٢٩ انتقل إلى بروج *Bourges* لمواصلة دراسته في القانون على القانوني الإيطالي أندريا التشياني *Andrea Alciati* وأول ما نشر من كتابات كلمان كان مقدمته لكتاب ألفه *Nicolas Duchenin* دافع فيه عن لثوال *L'Estoile* ضد التشياني وتحميداته. كذلك تعرف كلمان إلى مشيور فولمار *Melchior Wolmar*، أستاذ اللغة اليونانية وكان من المشايخين لمرتز لوتر، وقد بدأ كلمان معه دراسة اللغة اليونانية.

وتوفي أبوه في مايو سنة ١٥٣٦ فقطع دراسته في بروج ونخب إلى باريس حيث كان والتعليم الجديد قد انتشر في مواجهة التعليم الأسكلاطي في الجامعة. وهنا واصل دراسة اليونانية، وبدأ تعلم اللغة العبرية.

وفي أبريل سنة ١٥٣٢ نشر شرحه على رسالة الحلم *De Clementia* تأليف الفيلسوف الروماني سنيكا *Seneca* وقد كتبه كلمان باللغة اللاتينية. ولا يكشف في هذا الشرح عن أية نزعة نحو الإصلاح الديني، بل فقط عن اهتمامه بالأدب اللاتيني، وعن ميل إلى الملعب الرواقي. وكانت الدراسات الإنسانية قد بدأت تلقى الرعاية من ملوك فرنسا خصوصاً بتأييد مرجريت دانجولم *Marguerite d'Angoulême*، ملكة نافار وأخت فرنسوا الأول ملك فرنسا الشهير. وحدث أن ألقى مدير جامعة باريس *Nicholas Cop* خطبة أشاد فيها بلوتر وحركته وكان كوب صديقاً لكلمان. فأمر الملك فرنسوا الأول بمطاردة البروتستنت، واضطر كوب هو وكلمان إلى الفرار من باريس. ولجأ كلمان إلى مقاطعة انجولم *Angoulême* حيث كانت الحرية أوفر ونزل ضيفاً على *Louis du Tillet* وكان كلهما قانونياً في كاتدرائية ومن أسرة نبيلة، وبملك مكتبة عظيمة أفاد منها كلمان طوال الأشهر العديدة التي أمضاها ضيفاً على صاحبها.

أما تحول كلمان من الكتلكة إلى البروتستنتية، وهو تحول مفاجيء كما صرح كلمان نفسه في «شرح على المزمير» فقد تم على أبكر تقدير في سنة ١٥٢٨ وعلى أكثر التقديرات تأخيراً في سنة ١٥٣٤، وكانت السورويون قد أدانت مؤلفات لوتر، وأحرق أحد اتباع مذهب لوتر وهو *Jean Vallière* بتهمة اعتناقه للمذهب لوتر.

سالم، وقد بقي كفلان في جنيف يعرف بـ «هذا الفرنسي» ولم يحصل على جنسية مدينة جنيف إلا قبل وفاته بأربع سنوات فقط.

وفي البداية أراد أن يظل مغموراً، ويجرد مستشار مغمور لفارول Farel وغيره Viret. وكان فارول (١٤٨٩ - ١٥٦٥) مصلحاً دينياً سويسرياً درس في باريس، وتحول إلى البروتستنتية، وفي سنة ١٥٢٤ دافع في بازل عن ثلاثين قاعدة (أو قضية) بروتستنتية. وبعد أن طرد مرتين من جنيف، عاد إليها مرة ثالثة في سنة ١٥٣٤. وفي سنة ١٥٣٥ أعلن مجلس مدينة جنيف احتياقه للمذهب الإصلاح الديني. ولكن سرعان ما برز كفلان بسعة علمه في اللاهوت، وعرفته بالقانون. وتولون ثلاثتهم على تنظيم كنيسة إصلاحية في جنيف، ووضع وعقيدة تبنيتها هذه الكنيسة، وأصدر وألهمه لتنظيم مجتمع جنيف دينياً. وأدخل كفلان قواعد متشددة في الدين، مما أثار ثائرة أهل المدينة على فارول وكفلان، فطردوا طردهما من مدينتهم. ووصل هذا القرار في ٢٢ أبريل سنة ١٥٣٨.

سافر كفلان إلى استراسبورج. وهنا أروعه داعية الإصلاح الديني في استراسبورج، وهو Martin Bucer على البقاء وطلب منه أن يعرض طائفة البروتستنت الفرنسيين الذين لجأوا إلى تلك المدينة قراراً من الاضطهاد الشديد الذي لقوه في فرنسا. كذلك قام كفلان بالتدريس في المدرسة العليا التي أسسها يعقوب اشتورم Sturm في سنة ١٥٣٨. وأصدر الطبعة الثانية للزيادة من كتابه الرئيسي: «نظم المدينة المسيحية» Institutes، كما أصدر كتابه وتفسير الرسالة إلى أهل روماء.

وفي استراسبورج أيضاً كتب «الرسالة إلى جاك سلدولييه Jacques Sadolet» وكان هذا الأخير كردينالاً، وسكرتيراً للبابا، وأسقفاً لمدينة كرترا Carpentras وكان قد كتب إلى أهالي جنيف يدعوهم إلى العودة إلى حضن الكنيسة الكاثوليكية فاستشار أهالي جنيف أمالي برن (ماصمة الاتحاد السويسري حالياً) في كيفية الرد على دعوة سلدولييه، فنصحهم أهل برن بأن يكلفوا كفلان بمهمة الرد. فكتب كفلان الرسالة التي أشرفنا عليها.

وفي وسط هذه المشاغل تزوج كفلان، وأنجب من هذا الزواج ولداً واحداً في سنة ١٥٤٢، لكن هذا الولد لم يعيش سوى بضعة أيام.

اللاتينية الثانية - في سنة ١٥٤١، وصارت هذه الطبعة الفرنسية حدثاً أدبياً هاماً في تاريخ الأدب واللغة الفرنسيين. فلأول مرة في تاريخ اللغة الفرنسية يصدر كتاب في اللاهوت باللغة الشعبية، أعني باللغة اللاتينية، لغة العلماء. وفي سنة ١٥٤٣ ظهرت طبعة لاتينية ثالثة في ٢١ فصلاً، وقد ترجمها في سنة ١٥٤٥ إلى الفرنسية. وتوالت الطباعات اللاتينية، المطبوعة بترجمات فرنسية، بعد ذلك حتى كانت الطبعة اللاتينية الأخيرة في سنة ١٥٥٩ (وترجمت إلى الفرنسية في سنة ١٥٦٠) وهي النهائية وكانت كما قلنا تحتوي على ثمانين فصلاً.

وغداة طبع الطبعة الأولى في بازل سنة ١٥٣٦ سافر كفلان هو وصديقه Du Thillet إلى إيطاليا عند دعوة فرأوا Renée de Ferrare، وهي ابنة ملك فرنسا لويس الثاني عشر.

ثم ترك إيطاليا عائداً إلى بلده الأصلي نوابون من أجل نصيفة أملاكه ثقيلاً، ابتغاء أن يستقر بعد ذلك في بلد آمن مثل بازل أو استراسبورج. لكن القدر تفرّأ أمراً آخر.

استمع إليه يقول عن نفسه آنذاك: «لما كان أقصر طريق يؤدي إلى استراسبورج، حيث كنت أود أن أقيم، مسدوداً بالحروب (الدائرة رحاها آنذاك)، فقد قررت أن أمر بجنيف مروراً عابراً لا ألبث فيه أكثر من ليلة واحدة. هناك فطن أحدهم لوجودي في مدينة جنيف وأخبر اليقطين. وكان مارك يفيض حماسة واثقة لنشر دعوة الانجيل، فبذل كل جهوده للاحتفاظ بي في جنيف؛ فلما أخبرت بأن لدي دراسات أريد أن أفرغ لها، وأدرك أنه لا سبيل إلى اقتناعي بالحنس والرجاء، سأل الله أن يلمن راحتي والهدوء الذي أنشده لدراساتي إذا لم أقبل، في هذه الحاجة الملحة والضرورة الملحة أن أهب للنجدة والمساعدة. فلما خفاني كلمته وهزّت كياني إلى درجة أنني تخلّيت عن عزمي على الرحيل، لكني شعرت بخجل جعلني لا أريد القيام بأية مهمة.»

وهكذا اضطر كفلان إلى الإقامة في جنيف وترك الدراسات الملحة، وللى خوض المعركة المريعة التي كان يخوضها دعاة الإصلاح الديني على مذهب لوتر في مدينة جنيف وما حولها. وصارت هذه هي مهمته حتى الموت. ولما سجل اسمه في السجل للمدني في مدينة جنيف، نسي الكاتب أن يسجل اسمه، وكتب فقط صفته: «الفرنسي» علة

وبين كلشان مراسلات، وتحول الجدل بينها إلى مناقشات تدور حول معظم العقائد المسيحية، خصوصاً الوهمية يسوع، وتعتمد الأطفال. وقد نشر ثلاثين رسالة من رسائله إلى كلشان كملحق بكتابه الثاني «استعادة للمسيحية».

ومنذ سنة ١٥٥٠، وذلك في كتابه «مبحث الفضائح»، أدان كلشان قراء سرقت وقال عنها إنها تنعّر للمسيحية. ويقول فولتير وآخرون إن كلشان هو الذي لفت نظر عاظم التفتيش إلى خطورة «الحلقة سرقت، يدعو إلى أنه هو الذي حرّض شخصاً يدعى Guillaume de Trie على رفع شكوى إلى ديوان التفتيش في ليون Lyon قصد سرقت الذي كان يعمل آنذاك طبيباً في مدينة فيين Vienn (بالقرب الأييزير Isère في جنوب شرقي فرنسا). فقبض على سرقت وهو في فيين Vienn وقدم إلى ديوان التفتيش واستجوب في أول يوم، لكنه هرب من سجنه في اليوم التالي: فحُكِمَ فيينا وأصدر قاضي التفتيش، واسمه Matthieu Ory حكماً غيابياً بإحراق سرقت على هيئة تمثال en effigie وهو وكل نسخ مؤلفاته التي استولى عليها. أما سرقت نفسه، يلحمه ودمه وعظمه، فقد ظل يقيم على وجهه في أنحاء جنوبي وشرقي فرنسا طوال أربعة أشهر. وبسبب لا يعلمه أحد ذهب إلى جنيف، ودعا له حب الاستطلاع إلى الدخول، في يوم الأحد ١٣ أغسطس سنة ١٥٥٣ إلى الكنيسة لسماع موعظة كلشان في كنيسة الماعلين بجنيف، فصرخ عليه ونبأ على اتهام سكرتير كلشان ويدعى Nicolas de la Fontaine فقبض عليه بدعوى أنه ملحد وأجريت له محاكمة تولاهما قضية مدنيون، لكن تدخل فيها كلشان خبيراً في الجانب اللاهوتي منها. لكن القضية كانتا مترددين، فظروا استشارة الكنائس الأخرى في سويسرة، فجاء جواباً في ١٨ أكتوبر سنة ١٥٥٣ بالإجماع على إقانة سرقت. وفي ٢٦ أكتوبر أصدر مجلس مدينة جنيف قراراً بإحراق ميشيل سرقت. ومن الشري أن للدافعين عن موقف كلشان الشائن المخزي هذا يزعمون أنه سعى لتدليل الحكم بإحراق سرقت في الحكم بقتله بعد السيف!! وكان في هذا الفارق ما يبيض صفحة كلشان للملطة بالبرمة والمال إلى الأبد! على كل حال أحرق ميشيل سرقت علناً في جنيف، وكان لكلشان الصلح الأكبر في جريمة إحراق هذا الفكر الحر العظيم والطبيب العبقري.

وقد وصف فولتير في كتابه «بحث في الأخلاق» (الفصل رقم ١٣٤) للردور الشائن الفظيع الذي لبعه كلشان في مصرع ميشيل سرقت - فقال:

وفي سنة ١٥٤١ اشترك في المناقشات التي جرت في فرنكفورت وفورمس Worms، والتي دعا إليها الإمبراطور شارلكان ليجمع ممثلون عن الكاثوليك ومثلون من البروتستانت لمناقشة أمور الدين ابتغاء إعادة توحيد الكنيسة المسيحية، وهي مناقشات لم تسفر عن أية نتيجة إيجابية شأنها شأن كل المؤتمرات «المسكونية» التي عقدت منذ ذلك التاريخ حتى اليوم.

وفي جنيف كانت الأمور قد تحولت لصالح فارول وكلشان، إذ صار لانصارها السيادة في المدينة، وطلبوا من فارول أن يدعو صديقه كلشان إلى الموعظة وتولي وظيفة راع للكنيسة جنيف الإصلاحية. لكن كلشان رفض في البداية، بيد أنه تحت الحاح متواصل من فارول قبل أن يعود وأن يتولى هذا المنصب. فعاد إلى جنيف وأصدر بعض «الأوامر»، ونشر كتابه «العقيدة على طريقة السؤال والجواب لسنة ١٥٤٢» Le Catéchisme de 1542 وهو للمسي عادة باسم «كاتشيسم كلشان».

وهنا نصل إلى نقطة سوداء شائكة جداً في تاريخ حياة كلشان فقد اشتد في الأوامر والنواهي الدينية وتطبيقها حتى صار طائفة مستبدا باسم الدين في مدينة جنيف. وكان لا بد، تبعاً لذلك، من أن يرتكب جرائم شنيعة في حق حرية الضمير عند الأفراد. خصوصاً وقد خال في القول بالفضاء والقدر السابق.

وأبشع جريمة ارتكبتها كلشان في هذا المجال هي أمره بإحراق الطبيب العظيم واللاهوتي لتحرير ميشيل سرقت Michel Servet.

ولد ميشيل سرقت، وهو أسباني، في مدينة تطلة Tudela (في إقليم أرغون بشمال وسط أسبانيا) في سنة ١٥١١، وعاش فترة طويلة في فرنسا وسويسرة طبيباً ولاهوتياً ملحوظ المكانة. وقد قرّس الطب في باريس، واكتشف الدورة الدموية في الرئتين. أما في اللاهوت فقد ألف كتابين مهمين هما (١) «في أغلاط التثليث De trinitatis erroribus» (سنة ١٥٣١)، و(٢) «استعادة للمسيحية Christianismi Restitutio» (سنة ١٥٥٣) وفي هذين الكتابين ينكر عقيدة التثليث كما ينكر الوهمية يسوع المسيح. ودخل في مناقشات مع زعماء الإصلاح الديني في موضوع التثليث: فجرى جدل بينه وبين ملانختون Melancthon ويوسر Bucer. وجرّت بينه

ويقدر كلشان أن جماع حكمتنا يقوم في أمرين: الأول هو أننا بمعرفتنا بالله نحن نعرف أنفسنا. معرفتنا بالله لا تنحصر في تأكيد أن الله موجود، بل تقوم خصوصاً بالاعتراف بأن كل حكمة وعدالة وحقيقة فإن الله هو مصدرها، ومنه وحده ينبثق علينا أن نتلقاها. ولهذا يجب علينا أن نقرّ لله بكل فضل ونعمة، وأن نقرّ بأنه يعنى بنا، وأتينا على علاقة مستمرة به. فمعاً يفيد إله، مثل إله الأيقورين، لا يعنى بالبشر، ولا يتم بهم أدنى اهتمام، بل يظل في تمطل وفراغ دائم؟! ولهذا فإن معرفتنا بالله يجب أن تدهونا إلى حده، والخوف منه، وإجلاله، وبالجملة إلى تقواه.

وتقوى الله ليس معناها مجرد الخوف منه، بل معناها أيضاً عبادته وإطاعته. إن معرفة الله معناها - هكذا يقول كلشان - الإقرار بأنه «أب» لنا، ونحن أبناءه.

ثم يتساءل كلشان: هل معرفتنا بالله فطرية فينا؟

أثير كثير من الجدل في سنة ١٩٣٤ حول هذه النقطة، أي اللاهوت الطبيعي القائل بأننا نعرف الله بالفطرة، بين لاهوتيين سويسريين كبيرين هما اميل برونر Emile Brunner في كتابه: «الطبيعة واللفظ الإلهي» وفيه يقرر أن ثمة نوعاً من المعرفة الطبيعية بالله - وبين كارل بارت Karl Barth الذي ردّ على كتاب برونر بكتاب صغير آخر بعنوان: «كلا» Nein. وفيه ينكر كارل بارت كل معرفة بالله لا تأتي عن طريق الوحي الإلهي، أي عن طريق الله نفسه. وقد تناول هذه المشكلة عند كلشان عالمان آخرون هما بيتر بارت Peter Barth (آخر كارل بارت) في كتابه ومشكلة اللاهوت الطبيعي عند كلشان، ويير موري Pierre Maury في كتاب بنفس العنوان. ويتضح من هذين الكتائين أن كلشان يؤكد بدون أدنى شك أن معرفة الإنسان بالله معرفة فطرية في طبيعة الإنسان. يقول كلشان: «نحن لا نشك مطلقاً في أن لدى بني الإنسان شعوراً بالالوهية في باطن نفوسهم، وبسبب طبيعة طبع الله في جميع الناس معرفة به. ولا توجد أمة، مهما بلغت من الوحش، ولا شعب مهما يكن غليظاً متوحشاً إلا وهو مفتتح اقتناعاً مغروراً في طبعه أن ثمّ إلهاً» (الشجرة رقم ٦).

لكن كوننا نملك معرفة بوجود إله، ونستطيع أن نميّز بين الخير والشر تمييزاً يتم بالفطرة قد أسند ارتكاب آدم للخطيئة الأولى، فقد أسندت على الإنسان تصوره الفطري الحق للالوهية، وغطت على ضميره ببشاشة جعلته يسيء التمييز

وحينما كان عدوه (عدو كلشان، وهو سرقت) موثقاً بالأغلال، ظل كلشان يكيل له الشتائم ويلمر بالاساءة إليه بكل وسيلة يلجأ إليها الجبناء حينما يصيبون هم السادة. وأخيراً، بالضغط المستمر على القضية وباستخدام ما له من ثقة عند من يرشوه، وبالصباح - ويجعل الآخرين يصيبون - بأن الله يطلب إعدام ميشيل سرقت، عمل كلشان على إحراق سرقت حياً. واستمتع بظبايه، وهو (أي كلشان) الذي لو كان قد وضع قدميه في فرنسا لكان قد أحرق هو نفسه، وهو الذي ظلما رفع صوته عالياً ضد كل ألوان الاضطهاد.

ونقلب الآن هذه الصفحة الرهيبة الشائنة في حيلة كلشان، ونذكر أنه في سنة ١٥٥٩ أسس أكاديمية جنيف، وعُيّن تيودور دي بز Theodore de Beze مديراً لها. وعن طريق هذه الأكاديمية صارت جنيف هي للمركز العقلي للبروتستانتية الناطقة باللغة الفرنسية. وتولى فيها كلشان تدريس اللاهوت.

وتوفي كلشان في ٢٧ مايو سنة ١٥٦٤ في مدينة جنيف التي صارت منذ ذلك الحين تقترن روحياً به حتى اليوم، ودفن في مقبرة الـ Plainpalais.

#### أرأوه الفلسفية

أشار الباحثون في فكر كلشان إلى أنه تأثر بالرواقية، كما يشهد على ذلك شرحه على رسالة «الحلم» لسكناكا كما تأثر بأفلاطون إذ هو يذكره في ١٨ موضعاً من كتابه «نظم العقيدة المسيحية». لكن ربما كان تأثره بالأفلاطونية راجعاً إلى التأثير الكبير الذي كان للقديس أوغسطين في تكوين فكر كلشان.

والجيشي يمدّد «فلسفته» (إن جاز استعمال هذا اللفظ بالنسبة إلى أفكار كلشان) بأنها تقوم أساساً على إنكار ثلاثة مذاهب:

- ١ - إنكار مذهب المؤمنة Déisme، لأنه يؤكد أن الكون يعتمد على الله اعتماداً تاماً.
- ٢ - إنكار مذهب وحدة الوجود Panthéisme (أو الحلول، بتعبير أدق)، لأن كلشان يؤكد علو الله على الكون وخصيصة التميز عنه.
- ٣ - إنكار حرية الإرادة الإنسانية والقول بالقضاء والقدر الشاملين كل أعمال الإنسان.



على البحث في هذا الأمر، لأن أحكام الله هادية مسيحية  
(Calvin: Opusculs, p. 1767).

والأمر الثاني الذي يقوم عليه جماع الحكمة هو معرفة  
الإنسان لنفسه بنفسه. ومعرفة الإنسان لنفسه بنفسه مزدوجة:  
فهي أولاً معرفة ماذا كان عليه الإنسان في قصد الله في  
الأصل؛ وثانياً هي معرفة ما آل إليه أمر الإنسان بعد الخطيئة.

وفياً يتصل بالفتحة الأولى يؤكد كلثان ما أكده الكتاب  
المقدس (سفر التكوين ١: ٢٧) من أن الله خلق آدم على  
صورة الله نفسه. ومعنى هذا أن الإنسان تلقى من الله  
الصفات التي تجعله منه شخصاً قادراً على أن يكون على علاقة  
مع شخص الله. إنه، أي الإنسان، قادر على أن يكون في  
مواجهة الله، وأن يفكر أفكار الله، وأن يحب الله كما يحبه  
الله. وللإنسان إرادة تجعله يفعل بحرية ومهارة - ما يريد  
الله. إن الإنسان، حين كان في هذه الحالة الكاملة (قبل  
ارتكاب الخطيئة الأولى) كان حر الإرادة، ولو كان قد شاء أن  
ينال الحياة الدائمة لنامها. لكن لأن إرادته كانت سهلة التأثر  
بالخير والشر، ولأنه كان قليل الصبر والمثابرة، فإنه سقط في  
الخطيئة عن نزق وطيش وخفة.

فعند كلثان إذن أن الإنسان خلق لكي يكون في انس  
ومشاركة مع الله وفي علاقة حية وإياه. لكن فراقه لله بما  
ارتكب من معصية وخطيئة قد قلبه بعيداً عن الله وأصابه  
بشويه بالغ.

ومن ناحية أخرى علينا أن ننظر في حال الإنسان ما بعد  
الخطيئة. إن الإنسان بمعصيته قد بُعد عن الله، وهذا البعد  
قد أتى بالموت في نفسه (أو روحه)، وهذه الحال ستوارثها  
ذرية آدم.. وبميت كلثان الخطيئة الأصلية - خطيئة آدم -  
بأنها فساد وراثي في طبيعته. وهذا الفساد شامل لجميع  
البشر في جميع الأزمان. يقول كلثان: وكل أجزاء الإنسان، من  
العقل حتى الإرادة، من النفس حتى الجسد - كلها دنسة  
وملونة بالشهوة (الشفرة رقم ٢٠).

لكن كلثان يؤكد أن هذا الفساد لم ينشأ عن طبيعته  
الأصلية، وإنما نشأ عاجره عليها ارتكابها للمعصية الأولى.

لكن ماذا آلت إليه حرية إرادة الإنسان التي كانت له  
قبل الخطيئة؟ وهل يستطيع بعد الخطيئة أن يختار هذا أو ذلك؟  
ويجب كلثان قائلًا: إن الإنسان قد حرى إرادته بسبب

بين الخير والشر. وهكذا لم يعد الإنسان، بعد الخطيئة  
الأولى، قادراً على معرفة الله معرفة صحيحة. ولهذا كان لا  
يد له أن يسترشد بالكتاب المقدس، وأن تنزل روح الله فينا  
لنضيء لنا ما يشهد به الكتاب المقدس.

والله الحق - في نظر كلثان - هو الخالق، بارى الكون  
وهو الحافظ له دائماً والحاكم لهذا العالم الذي خلقه.. وهو  
يعنى بكل ما فيه، وعنايته تشمل كل جزئيات العالم. وقدرته  
ساهرة دائماً لا تأخذها سنة ولا نوم. وهو يحكم السموات  
والأرض بعنايته، ويوجه كل شيء بحيث لا يحدث شيء إلا  
بحسب ما قدره وحده.

والنتيجة لهذا التصور هي أن الناس سيجدون العزاء في  
كونهم لا يعانون شيئاً إلا ما أراده الله لهم.

وقد هاجم خصومه على أساس أن هذا التصور للقدرة  
الإلهية الشاملة لكل ما يحدث في الوجود يؤدي إلى القول بأن  
الله هو فاعل الشر في العالم؛ ما دام كل شيء يحدث في العالم  
هو من فعل الله وحده. وهو اعتراض وجهه إلى كل الذين  
أكلوا أن الله فاعل كل شيء. وقد تخلص القديس أوغسطين  
من للملكة بأن زعم أن الشر ليس بشيء، إنه عدم وجود، إنه  
عدم. وما هو عدم أو عدم وجود فلا فاعل له. إذن الله ليس  
هو فاعل الشر. لكن هذا التخلص لا يفيد، لأن الكتاب  
المقدس يؤكد أن الشر أمر إيجابي ترتب عليه نتائج إيجابية  
عديدة. إن الكتاب المقدس يقرر أن الشر عصيان لله،  
والمعصيان أثر إيجابي. وقد صنع القديس توما الأكويني صنيع  
القديس أوغسطين فقال إن الشر عدم. لهذا لم يشأ كلثان أن  
يسارهما في هذا الزعم، بل أقر بالحقيقة الواقعية الأليمة لوجود  
الشر والخطيئة. بيد أنه لا يقدم حلاً للمشكلة التي أثارها  
خصومه وأشرنا إليها في أول هذه الفقرة. وكل ما فعله هو أن  
تبرأ من التهمة قائلًا بعبارته الحادة دائماً: «إننا لفرية دنية  
نتنة أن أنهم بأن جعل الله فاعل الخطيئة. صحيح أنني أقر  
دائماً أنه لا يحدث شيء إلا بإرادة الله؛ لكنني مع ذلك أؤكد  
بأن ما يفعله الناس من شر هو مفود وعكوم بالحكم السري  
لله على نحو يجعله لا يشترك في شيء مع رغبة الناس.  
وخلاصة مذهبي هي أن الله يدير كل الأشياء بوسائل جميلة  
رائعة ولكنها مجهولة لنا وفقاً للأغراض التي يريد بها. بحيث  
تكون إرادته السرمعية هي الملة الأولى لكل الأشياء.  
وأعترف بأن هذا سر غير قابل للفهم: إن يريد الله أمراً لا يبدو  
لنا معقولاً ومع ذلك يؤكد أنه ينبغي علينا ألا نحرص كثيراً

يسمح كلفان الاقراض بفائدة بشرط ألا تكون الفائدة ربوية Usuraire وألا يُرمَق الفقير وإن يراعى فيه الاحسان والانصاف.

وفي هذه المسألة وأمثالها لا يتقيد كلفان بالنقول، بل يراعي الظروف الاقتصادية والأحوال الواقعية.

#### نشرة مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمؤلفات كلفان تحت عنوان: Joannis Calvini Opera quae supersunt Omnia: عنان: وأشرف على نشرها Baum, Kunitz et Reuss وصدرت في براونشفايغ Braunschweig (ألمانيا) في الفترة ما بين سنة ١٨٦٣ إلى ١٩٠٠ في ٥٩ مجلداً ضمن مجموعة Corpus Reformatorum.

ونشر مراسلاته التي باللغة الفرنسية: Jules Bonnet: Lettres françaises de Calvin, 2 Vols. Paris, 1864.

#### مراجع

- Emile Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, 7 volumes. Lausanne et Paris, 1899- 1927.
- W. Walker: (tr. fr.) Jean Calvin, sa vie et son oeuvre Genève, 1909.
- J.D. Benoît: Jean Calvin, la vie, l'homme et la pensée. Paris, 1934.
- J. Rilliet: Jean Calvin. Paris, 1963.
- Jean Cadier: Calvin, sa vie, son oeuvre. Paris, P.U.F., 1967.

#### الكليات

#### Les Universaux

الكلي هو الذي يصدق على كثيرين. والكليات هي الأجناس والأنواع. وقد أثارت الكليات، منذ أفلاطون وأرسطو، مشكلة وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأعيان أيضاً. وهي مشكلة ميتافيزيقية، ومنطقية، وبستمولوجية، بل ولاهوتية معاً.

وهذه المشكلة تثير عدة مسائل، أهمها:

الحطية، ولم تعد له حرية، بل صار عبداً serf arbitre ويستشهد كلفان بقول المسيح: «من يرتكب الحطية يصبح عبداً للحطية، لكن إذا حرك «الابن» (= يسوع المسيح) فانك ستكون حراً حقاً» (انجيل يوحنا ٨: ٣٤). لقد كان الانسان حراً قبل الحطية، لكنه فقد حريته بالحطية. ولن يسترد حريته إلا بفضل من الله وموهبة من لطفه. وإذا ن غرادة الانسان أسيرة للحطية. والخطيئة لم تسلب إرادته، وإنما سلبت الإرادة السليمة. وهنا يستشهد أيضاً بكلمة للقدس برناردي كليفري. يقول فيها: «الإرادة من طبيعة الانسان، لكن إرادة الشر هي من الطبيعة الفاسدة، وإرادة الخير هي من اللطف الإلهي» (راجع شلرة رقم ٢٨ لكلفان).

#### آرائه في الأمور العملية

ولكلفان فتاوى شهيرة في بعض الأمور العملية، ومن أشهرها فتواه في شأن الربا. فنحن نعلم أن الربا عرّم في اليهودية، كذلك يقول للمسيح: «أقرضوا دون أن تتوقعوا شيئاً في مقابل ذلك» (انجيل لوقا: ٦: ٣٥). وهو نص غامض، لكن الكنيسة في المصور الوسطى جرت على تفسيره بمعنى أنه تحريم للقرض بالربا.

وقد أرسل مواطن فرنسي من بريس Breaso اسمه Claude de Sachin يستفتي كلفان في موضوع الاقراض بالربا. فقال كلفان في فتواه إن المسألة صعبة: لأن التحريم التام للإقراض بفائدة معناه فرض قيد أشد مما أراد الله؛ كما أن إباحة الاقراض بفائدة قد يؤدي إلى جشع بلا حدود. ثم إن قول المسيح السالف الذكر لا يعني تحريم الاقراض. وفي مواضيع أخرى من «الكتب المقدسة» ليس الإقراض في ذاته هو الممنوع، بل إساءة استعماله. وحتى لو صبح أن الاقراض بربا كان محرماً على اليهود، فلا ينهض هذا حجة، لأن أحوالنا - هكذا يقول كلفان في فتواه - السياسية والاقتصادية ليست هي نفس أحوال اليهود. ولهذا ينبغي الحكم على الاقراض بربا وفقاً لقاعدة العدالة والانصاف. وهنا يضع كلفان استثناءات لتحريم الاقراض الربوي، منها: ألا يستغل القرض سوء حالة المقترض الفقير، وألا يضع المقترض شروطاً لا يقبلها هو نفسه لو كان في نفس الوضع الذي فيه المقترض.

وفي بعض شروحه على مواضيع من الكتاب المقدس

ولادتها واحدة. وقد هاجمه القديس أنسلم لهذا الرأي، وقال إن ذلك يفضي إلى القول بوجود ثلاثة آلهة.

ثم جاء بطرس أيلارد فآخذ أولاً بمذهب ورسلان، ولكنه عكسه تعديلاً شديداً، ياعد بينه وبين الإسمين، وكوّن ما سمي بمذهب «التصوريين» Conceptualism. بدأ أيلارد بأن خذ قول لرسطان الكلي يقال على كثيرين، وقرر هو أن لا تصور يحمل على كثيرين، بل كل تصور يحمل على نفسه. وإنما الألفاظ هي التي يمكن أن تحمل على كثيرين - ثم ميز أيلارد بين الكلي وبين حال الشيء: فمثلاً «الإنسان» شيء، وهو ليس بشيء. ولكن حال status الإنسان شيء. والقي. كذلك: «فرس» لا يوجد، وإنما يوجد «حال فرس» أو «إن يكون فرساً». ولما كان يوجد عدة أفراد يشاركون في «كونهم ناساً» أو في كونهم أفراساً فإن هذا الاشتراك يبرّعه بعلامة صوتية هي: اللفظ. واللفظ هو الذي يشترك فيه كثيرون. ويستحيل للقول بأن الكلي ليس إلا لفظاً دالاً على الصورة المختلطة المستخلصة بواسطة الفكر بين كثرة من الأفراد لتشخيص في الطبيعة والذين هم تبعاً لذلك في نفس الحال.

وإنني أدعوك إلى أن تتخذ موقفاً خافياً لاسلافه هؤلاء. ويفتقر أن الكلي نتاج للعقل أساسه في الأشياء. ولهذا فإن الواقعي ليس في ذاته كلياً خالصاً، ولا جزئياً خالصاً، بل هو مزاج من كليهما. لما أنه ليس جزئياً خالصاً فهذا يستتبع من كوننا نستطيع أن نستخلص منه أفكاراً عامة (تصورات كلية). إذ لو لم يكن للنوع ضرب من الوحدة، فإن تصوراتنا لن تنطبق على شيء. وبالعكس، نجد أن الكلي النوعي، الموجود متفرقاً في مختلف الأفراد، يتبدى دائماً وعليه طابع الفردية.

والى اسمية وروسلان عاد أوكام، فقرر أن الأفراد هم  
جوهرهم الموجودون، أما الحدود الكلية فهي مجرد أسماء  
وعلامات للدلالة على التصورات التي تولد لها الجزئيات في  
عقل الإنسان. . . . . والعقل لا يعرف إلا الأفراد وصفاتها، وإن  
كان قادراً أيضاً على استعمال الحدود الكلية. إن الكلي لا  
يوجد إلا في ذهن الإنسان فقط، وليس له أي وجود خارج  
عقل الإنسان.

وفي العصر الحديث أنكر باركلي وهيوم حقيقة الكليات  
وقالا إن الكليات مستمدة من المدركات الحسية percepts،

احتمالة التصور: طبيعة التصور ووظيفته، طبيعة الجزئي وعلاقته بالكل.

٢. مسألة الحقيقة: معيار الحقيقة، والتناظر بين القول والشيء.\*.

٣- مسألة اللغة: طبيعة العلاقات وعلاقتها بالمدلولات.

وقد أثّرت مشكلة الكليات بصورة حادة واضحة منذ  
بداية العصور الوسطى، وانقسم المفكرون حيالها إلى  
مذاهب:

٢.مذهب الواقعية *realisme* ومفاده أن الكليات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء؛ إذ لا تفهم الجزيئات إلا بالكل الذي تندرج هذه الجزيئات تحته. لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه غريبة وفاتية.

بمذهب الاسمين nominalistes وهم يقولون إن الكليات ليست موجودات واقعية، وأنها توجد بعد الأشياء. إنها مجرد تجريدات تستخلص من استقراء الجزئيات، وليس لها مقابل واقعي.

وعلى رأس مطلبه الاسمين في العصور الوسطى  
 روسلين Roscelin. بدأ روسلان من تعريف أرسطو للكلمة  
 بأنه القول على كثيرين، واستخلص من هذا التعريف أن  
 الأفراد هم وحدهم الموجودون في الواقع، أما الكليات  
 (الأجناس والأنواع) فهي مجرد أسماء، ألفاظ تقوم مقام  
 التصورات التي تحمل على كثيرين. فمثلاً اللفظ «إنسان» لا  
 يدل على حقيقة غير النوع الإنساني، أي أفراد الناس. إنه إذا  
 يدل على حقيقتين هما: حقيقة فزائية للفظ نفسه، أي اللفظ  
 «إنسان» بوصفه صوتاً أو نسمة صوت *flatus vocis* أي  
 انبعاث لصوت؛ وحقيقة عينية محسوسة هي أفراد بني  
 الإنسان.

وقد سبق رومانوس لمعني هذا على الثالوث القدس في اللاهوت المسيحي. فإدام الكلّي لا يدل إلا على ذات معينة، فذلك الأتقيم الثلاثة تدل على ثلاث فوات عينة هي أشخاص (أتقيم) متميزة في الثالوث: الأب، الابن، الروح القدس. فأكاد نأموه حقيقي في الله إنما هو هؤلاء الأشخاص الثلاثة. وانتهى من هذا إلى القول بأن الأتقيم الثلاثة (الأب)، والابن، الروح القدس هي ثلاث جواهر substances كل منها متميز عن الآخر تماماً، وإن كانت قدرتها واحدة

esman, New York and London, 1971.

- R. I. Aaron: The Theory of Universals. New York, 1952

- M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, t. I, 6<sup>e</sup> éd., p. 143 et suiv. Paris, Vrin, 1934.

## الك

τὸσσης ; quantitas; quantité

الك هو ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة.

ويقسم الاسكلاطيون في إثر أرسطو (وما بعد الطبيعة) م ١٣ ف ١٣٠ ص ٣٧٠ أ ٣٧٠: قارن شرح الفليس توما على الفقالة الخامسة من «المتنازعات»، الدرس ١٥- الكم إلى:

١- كم متصل ٢- كم مقترن ٣- كم منفصل

فالكم المتصل هو الذي تكون نهاياته واحدة؛ والكم المقترن هو الذي تكون نهاياته معاً؛ ومعنى هذا أنه للحصول على الكم المقترن يكفي التساوق، لكن للحصول على الكم المتصل لا بد أن تكون النهايات متحدة بحيث تكون وحدة طبيعية. والكم المتصل لا يكون إلا لجوهر واحد؛ بينما الكم المقترن يكون لجوهرين. والكم المتصل خط، أو سطح أو مقدار، بحسب ما يكون لدينا من أبعاد: بُعد واحد، أو بعدان أو ثلاثة أبعاد. والكم المتصل يمكن أن يكون معاً مثل الامتداد الجسمي، أو متوالياً مثل الزمان.

أما الكم المتصل فينشأ عن تقسيم المتصل إلى أجزاء من نفس الطبيعة. إنه الكثرة القمية بواسطة الوحدة، وهو العدد العاقل، أي العدد المجرد، مثل ٢، ٣، ٤، إلخ.

كذلك يميزون بين الكم بذاته per se والكم بالعرض per accidens. فالكم بذاته هو الذي يعبر عن صفة خاصة بالشئ (مثل الطول والقصر). والكم بالعرض هو الذي يوجد في جسم (مثل البياض) ويتقسم بحسب قسمة هذا الجسم، مثل الحركة والزمان.

والكم في المطلق صفة للأحكام من حيث أن الحمل يشمل كل أو بعض أفراد الموضوع. وتتقسم الأحكام من حيث الكم إلى:

وما هي إلا نسخ بامتنع من هذه للمدركات الحسية. لكنه جاء كل من برتراند رسل في مقال له نشر في «أعمال الجمعية الأرسطية» سنة ١٩١١ بعنوان: «العلاقات بين الكليات والجزئيات» وج. إي. مور وج. ف. استوت Stout في بحث مشترك بعنوان: «هل خصائص الجزئيات كلية أو جزئية؟» (نشر في أعمال الجمعية الأرسطية، مجلد ملحق برقم ٣ [١٩٢٣]) فأحيوا النزعة الواقعية في النظر إلى الكليات.

يرى رسل أن صف الكليات هو مجموع صف المحمولات وصف الإضافات relations. ولما كانت المحمولات والإضافات واقعية، فإن الكليات واقعية. فمثلاً حين أقول وأنا في الغرفة فإن هذه الإضافة للمبر عنها باللفظ «في» موجودة، لأنني أفكر فيها وبدونها لا أنهم معنى هذه الجملة، وإن كان وجودها ليس بنفس المعنى الذي لوجودي أنا ولوجود الغرفة. فإنا نأخذ الإضافات حقيقية واقعية real، فإن الكليات حقيقية واقعية، لأن «الكل» هو أي شيء يمكن أن تشارك فيه جزئيات كثيرة (رسل): «مشاكل الفلسفة» ص ٩٣، لندن سنة ١٩٤٦).

ويستهي رسل إلى القول بأن التقسيم إلى كليات وجزئيات تقسيم نهائي. يقول: «ولدينا إذن تقسيم لكل الموجودات إلى صنفين: (١) جزئيات، لا تدخل في مركبات إلا بوصفها موضوعات لمحمولات أو حدوداً لإضافات، وإذا كانت تنسب إلى العالم الذي لدينا تجريه عنه، فإنها توجد في زمان، ولا يمكنها أن تشغل أكثر من مكان واحد في وقت واحد في المكان الذي تنسب هي إليه؛ (٢) كليات، يمكن أن تتخذ صفة محمولات أو إضافات في مركبات، وهي لا توجد في زمان، وليست لها علاقة بمكان واحد يمكن أن لا تشغله في نفس الوقت مع آخر. والسبب في النظر إلى مثل هذه القسمة على أنها لا مفر منها هو الحقيقة البينة بنفسها ألا وهي أن إضافات مكانية معينة تتضمن تنوعاً في حدودها، وأيضاً هذه الحقيقة البينة بنفسها الأخرى وهي أن من الممكن متلفياً للموجودات التي لها مثل هذه الإضافات المكانية أن تكون غير متميزة تماماً من المحمولات» (أعيد طبع مقال رسل هذا في كتاب «مشكلة الكليات» نشر شارلز لانسمن، ص ٣٥، نيويورك ولندن سنة ١٩٧١).

مراجع

- The Problem of Universals, edited by Charles Land-

- J. Wahl: *Traité de métaphysique*, Paris, 1953, pp. 268-280.  
 - T. Greenwood: «La notion thomiste de la quantité», in *Rev. Univ. Ottawa*, 1952, pp. 228-408.

### كُنت

Immanuel Kant

أعظم فلاسفة العصر الحديث

حياته

ولد في مدينة كينجسبرج Königsberg في بروسيا الشرقية في ٢٢ أبريل سنة ١٧٢٤. وكان والده سراجاً مجتهداً في عمله، صديقاً. أما والدته فكانت شديدة التدين، حريصة على سماع مواظف فرانس شولتس مدير معهد فريدريك. ولهذا لحقت ابنتها بهذا المعهد في سنة ١٧٣٢، واستمر فيه حتى سنة ١٧٤٠، ثم التحق بجامعة كينجسبرج في سبتمبر سنة ١٧٤٠. وفي معهد فريدريك تعلم الكلاسيكيات الرومانية، واستظهر الكثير من نصوص الأدب اللاتيني الشعرية والشعرية. أما في الجامعة فقد حضر دروس مارتن كوتنسن في الفلسفة والرياضيات، ومحاضرات شولتس في علم أصول الدين ودروس تسكه في الفيزياء.

وتخرج كنت في الجامعة سنة ١٧٤٠. فاضطرته ظروفه المالية إلى العمل مريباً خصوصاً في بعض البيوتات. لكنه لما أشرف على الثلاثين قرر أن يضغ للدراسة الجامعية العالية، فحضر لشهادة الماجستير، وحصل عليها في ١٧٥٥/٦/١٢. وعين مدرساً في الجامعة، فألقى دروساً في المنطق، والميتافيزيقا، والرياضيات، والقانون الطبيعي، وعلم الأخلاق، واللاهوت الطبيعي، وعلم الإنسان والجغرافيا الطبيعية. وظل مدرساً خمس عشرة سنة، وأخفقت محاولاته ليكون أستاذاً عدة مرات، إلى أن خلا كرسي المنطق والميتافيزيقا فعين فيه كنت في ١٧٧٠/٣/٣١، واستمر فيه حتى ١٧٩٦/٧/٢٣.

وفي سنة ١٧٨٠ أصبح عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي.

١- كلية ٢- جزئية ٣- مفردة ٤- مهمة

فالحكم الكلي هو الذي يتعلق فيه الحمل بكل أفراد الموضوع مثل: كل إنسان فان.

والحكم الجزئي هو الذي يتعلق فيه الحمل بجزء غير معين من الموضوع، مثل: بعض الورد أصفر.

والحكم للفرد هو الذي يكون فيه الموضوع وحده لا تقبل الانقسام، مثل: سقراط فيلسوف.

والحكم للمهل هو الحالي من تحديد كم الموضوع فيه، مثل: الحُصاد يعادون.

وفيا بعد الطبيعة بمد والكلم أحد المقولات الرئيسية في الوجود، وهو يدل على كل ما يتعلق بالامتداد والمقسمة. وهو يتعلق بالمادة والجسم من حيث يقبل التكرار، ولا يتعلق بصفة الجسم أو نوعه.

وهناك بعض التعريفات التي قال بها الفلاسفة على مدى تاريخ الفلسفة:

- ١ : الكم تحديد أولي للأشياء (أفلاطون).
- ٢ : الكم هو الامتداد الذي بواسطته يمكن تقسيم الموجود الجسماني إلى أجزاء متجانسة (أرسطو)
- ٣ : الكم هو شكل forme والكيفيات الأولية، للأجسام ويمكن أن يصير مقلد لا متناهية وغير قابلة للمقياس (جاليليوينوتن).
- ٤ : الكم هو تعدد الشيء المتقل بوصفه وحدة (كُنت).
- ٥ : الكم هو تمديد الكيفيات (ليبتس، هيجل)
- ٦ : الكم هو المغطى الأولي للمادة التجريبية (الفلسفة والفيزياء المعاصرتان).

مراجع

- J.G. Hibben: *La Logica di Hegel*, tr. ital., Torino, 1910, pp. 93-116.  
 - B.Spaventa: *Logica e metafisica*, Bari, 1911, pp. 225-274.

المحض» فليس معنى ذلك أنه كان يؤمن بتناقض التفكير أو بالتفكير الديالكتيكي، كما سيفعل هيجل. وفي هذا قال في «نقد العقل المحض» (ص ٥٧٧): «إن إثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالأسلمة في كلا الجانبين، ثم بعد ذلك مشاهدة القتال العنيف بينها يبدؤه واستخفافه هو أمر ليس من شأن وجهة النظر الدوجماتيكية، بل يبدو عليه مظهر المزاج الشرير المحب للأذى».

ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء، ويأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية. ومن هنا جاء تفوقه للعقلي الشديد.

لكن كنت لم يكن وضعياً تحريماً خالصاً، ولا ميتافيزيقياً خالصاً، بل كان مزاجاً من كليهما: لقد أراد أن يضع حداً للميتافيزيقا الدوجماتيكية (=التوكيدية) من ناحية، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي. لكنه، من ناحية أخرى، كان يشعر بنوع من الخنوع إلى الإبقاء على بعض المبادئ الأساسية في الميتافيزيقا. وسمى لذلك جهده، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق. ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من الاندواج في عقلية كنت: جانب عقلي صارم ملتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق، وجانب أخلاقي يحلّ مجالاً للأمان الإنسانية في ميدان الأخلاق.

والتطور الروحي لكنت قد مرّ مرحلتين متميزتين كل التمايز:

(أ) المرحلة قبل النقدية (ب) المرحلة النقدية

(أ) المرحلة قبل النقدية

وأول أثر لكنت في المرحلة قبل النقدية في نظرية المعرفة هو كتابه: «إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» (سنة ١٧٥٥)، وفيه يتجلى امتناؤه الواضح إلى مدرسة ليبس وفولف. وهذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول في مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الهوية، والثاني في مبدأ العلة الكافية، والثالث بحث في مبادئ ناخبين عن مبدأ العلة الكافية.

والانحياز العلم للكتاب هو النزعة العقلية، سواء في المنهج، وفي العلية. والمهدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب

وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين.

وتولى عمادة كلية الآداب خمس مرات، وكان مديراً للجامعة مرتين كل مرة منها ستان.

وتوفي في ١٧ فبراير سنة ١٨٠٤ ودفن في قبر الأستاتفي مقبرة جامعة كينجسبرج. ثم أنشئ له ضريح في سنة ١٨٨٠، وحل جدار من جدرانها نقشتم العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي» وهي:

«السبيل المرصعة بالنجوم من فوقتي  
والفلسفون الاخلاقي في باطن نفسي»

وفي سنة ١٩٧٤ أقيم له ضريح جديد. لكن في سنة ١٩٥٠، وبعد استيلاء روسيا على بروسيا الشرقية، سُرق نالوس كنت ولم يحضر له حل أثر بعد ذلك.

وقد حيكّت أسطورة كاذبة عن تنظيم كنت مواعيد عمله اليومي وكأنه ساعة دقيقة.

### فلسفته

كان كنت ذا نزعة عقلية تامة. ولهذا أحب العلوم الدقيقة أعني الرياضيات، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، مثل الفيزياء والفلك ونشأة الكون. لكنه اتخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون، أعني نظرة فلسفية تنظم المعرفة البشرية بعملة.

وفي سبيل ذلك، كان عليه أن يخلص من حقيقة المعرفة الإنسانية. ومن هنا اهتم أيضاً اهتماماً بنظرية المعرفة، أي: إلى أي مدى يستطيع عقلاً الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأحوالها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟.

وأتى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات Begriff، أي للمعاني العقلية المجردة، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة، ورفض الملاحظة وما يصدر عنها من إدراكات، لأن العقل هو «الفترة العليا في النفس» وسيكون من العبث إخضاعه - وهو «السيد الأكبر» - لـ «علاء من المواقف والانفعالات، على حد تعبيره.

وإذا كان كنت قد عني بما سماه «نقد العقل

وهذه الأقوال الثلاثة، بالإضافة إلى الفقرة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، تشير بوضوح قاطع إلى تطور فكر كنت في اتجاه النزعة التجريبية.

لقد سعى كنت في هذه المؤلفات الأربعة إلى الأخذ بالتجريبية، لكنه لم يصل فيها بعد إلى التجريبية، لأنه بقي عقلًا النزعة في نظريته في التصورات.

ولما بلغ مرحلته التجريبية فيها تلا عام ١٧٦٣. إذ صار منذ ذلك الوقت يرى أن الملة تركيبة، وبالتالي تجريبية. وصار يؤكد أن التصورات البسيطة والامتالات الأولية ومادة التفكير وما يرتبط بها من عقل، وبسائط الإدراك الحسي - كلها يجب أن ندرجها بواسطة التجربة.

والكتاب الأساسي في هذه المرحلة التجريبية هو: وأحلام صاحب رؤى مفسرة بأحلام ميتافيزيقية (سنة ١٧٦٦). وفي هذا الكتاب يتساءل كنت: هل فقط النظام الصوري وعدم التناقض في التصورات هو ما يميز الوجود الواسع عن الخلق؟ أو لا يمكن أن يكشف الخلق نفسه عن ارتباط باطن وعن ترابط منظم واسع؟ وهل لا توجد أحلام للخلق؛ مثلاً توجد أحلام للحيات؟ وينتهي كنت في جوابه عن هذا السؤال إلى بيان أن التجربة هي التي تفيد في معرفة الوقائع، لا البراهين العقلية القليلة، والأحكام التي تريد الظفر بالصدق الموضوعي يجب أن تكون تجريبية، وبالتالي تركيبة، ولا يستثنى من ذلك إلا الأحكام الرياضية، وكان كنت آنذاك يعتقد أنها أحكام تحليلية. وفي هذا الكتاب أيضاً تبلى عند كنت لأول مرة أهمية «علكة الغايات» الأخلاقية، فيقرر أنه من الأقرب إلى الطبيعة الإنسانية وطهارة الأخلاق أن نقيم على أساس إدراكات النفس القوية ترقياً عالم آخر، أولى من أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالم آخر قائم.

ولكن التحول الحاسم في تطور فكر كنت قد حدث، فيما يليق في سنة ١٧٦٩؛ ويبدو أن ذلك كان بتأثير هيوم، على خلاف في بيان ذلك شديد بين الباحثين. ذلك أن هيوم نبه كنت إلى مشكلة الكلية والضرورة في الأحكام، وكان كنت حتى ذلك الحين يؤمن بأن التجربة تكفل كليتها. ولكن شك هيوم نبهه إلى ما في هذا القول من خطأ أو مبالغة.

كان كنت في سنة ١٧٦٩ مشغولاً بمشكلتين هما:

١- مشكلة التناقض

من الحقائق العقلية الضرورية، فيصوّر نظاماً مبرئاً له فكرة: الله، بوصفه ينبوع كل حقيقة، وفيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوره. ويلتزم والتحديد والتعيين ينشأ عن تصور الله تصور كل شيء محمول، كما أنه من الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد.

ويفترض كنت أن الأحكام كلها تحليلية، أي أن المحمول فيها متضمن في الموضوع. والقول يكون صحيحاً إذن إذا كان ثم هوية بين تصور الموضوع وتصور المحمول.

ويعرف كنت مبدأ الملة هكذا: لا بد للموجود الممكن من سبب سابق يخلقه.

وفي نظريته عن الله يقول: إننا إذا تصاعدنا في سلسلة العلل إلى الملة الأولى، فإنه لا مجال بعد لأي تصاعد. ويعترض على الحجة الوجودية لإثبات وجود الله لأنها تخط بين التالي للذهني وبين الواقعي. وبدلاً من الحجة الوجودية يأخذ بحجة أخرى مأخوذة من تصور الممكن.

والمؤلفات التي كتبها كنت في علمي ١٧٦٢ و ١٧٦٣ تكون ما يسميه البعض باسم المرحلة التجريبية للنزعة في داخل المرحلة قبل النقدية. وهذه الكتب هي:

- ١- «ويان ما في أشكال القياس الأربعة من تحلل زائف» (سنة ١٧٦٢)
- ٢- «محاولة إدخال تصور المفاهيم السالبة في الحكمة العالية» (سنة ١٧٦٣)
- ٣- «البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (١٧٦٣).
- ٤- «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» (١٧٦٢)

والجديد في هذه الكتب بالنسبة إلى كتاب سنة ١٧٥٥ يتلخص في النقاط التالية:

- ١- الوجود ليس محمولاً أو محمداً وتبعياً لأي شيء. ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليه على أساس تصورات، وإنما يدرك فقط بالإدراك الحسي.
- ٢- التناقض المنطقي يختلف تماماً عن التناقض الواقعي.
- ٣- كذلك تختلف الملة المنطقية عن الملة الواقعية.

## ٢- مشكلة الأصل في كل كلية وكل ضرورة في المعرفة.

وتوصل إلى حل المشكلتين عن طريق التمييز بين مادة التفكير بصورته، صورة الذهن Verstand من ناحية (المكان والزمان)، وصورة العقل Vernunft (الملة، الجوهر، الممكن، الضروري الخ) من ناحية أخرى. وكنت مُميزاً جاداً بين الذهن Verstand وبين العقل Vernunft على أساس أن «الذهن هو ملكة إنتاج امتثالات، أو هو تلقائية للمعرفة» وهو «ملكة التفكير في موضوع العيان الجسدي» بمجموعة تصورات (هي القولات) وأحكام وقواعد. أما العقل Vernunft فهو ملكة الصور (للشئ بالمعنى الأفلاطوني) واللامشروط والشمولية. الذهن ينتج إلى التجربة الجزئية، أما العقل فينتجها إلى كل التجربة، إلى المطلق. ومن حيث الترتيب التصاعدي فإن العقل أسمى من الذهن من حيث هما ملكتان للمعرفة.

وفي سنة ١٧٧٠ ألف كنت ما عرف باسم رسالة سنة ١٧٧٠، للحصول على درجة الأستاذية، وموضوعها صورة العالم للمحسوس والعالم للمعقول ومبادئها. وهذه الرسالة تمثل في تطور فكر كنت، نقطة وصول ونقطة انطلاق في آنٍ معاً: فهي تختتم المرحلة قبل النقدية، وتُفهد للمرحلة النقدية وفيها تحطيط للمذهب فلسفي صوري يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كنت فيما بعد. وهي تقرر إمكان معرفة الأشياء نفسها من التصورات، وتضمن للذهن علاقة مباشرة بالأشياء، لا علاقة غير مباشرة عن طريق الظاهرة. وشروط المعرفة الحسية ليست بعدد أساس المعرفة للموضوعية كلها، بل هي بالأحرى حُبات في سبيل الوصول إلى ما هو واقعي، كما هو في ذاته. (رئيل: «النقدية الفلسفية» ج١ ص ٢٦٥). و«الرسالة» مصوغة بصيغة دوجماتيقية (فطعية) تقريرية خالصة، وتُجمل فيها هذا الطابع أكثر مما يتجلى في سائر كتبه. وهذه «الرسالة» تهدف إلى البرهنة على هذه القضية وتنميتها، وهي أن تصورات الفكر مستقلة عن قوانين العيان، وأن ما لا يخضع لقوانين المعرفة العيانية، وإن كان غير ممكن امتثاله فإنه ليس لذلك غير ممكن أو متناقضاً.

وكيُز كنت بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ويقر بوجود كليهما. والعالم للمحسوس له شكله ومبادئه، وهو يتضمن وجود عالم معقول، هو عالم «النومينات» noumènes أو الأشياء في ذاتها.

## والمبادئ الصورية لعالم الظواهر اثنان: الزمان ،

### والمكان.

وفكرة الزمان ليست معطلة، بل تفترضها الحواس، لأن ما يقع تحت الحواس لا يمكن امتثاله إلا معاً أو متوالياً، أي عن طريق فكرة الزمان. وليس التوالي هو الذي يلد فكرة الزمان، بل هو يعب به. وهكذا فإن فكرة الزمان، كما لو كانت متحصلة من التجربة، سيئة التحديد جداً: سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها بعد بعض، لأنني أجهل معنى كلمة «بعد» إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزمان، إذ الأشياء يكون بعضها بعد بعض إذا كانت توجد في أزمنة مختلفة، كذلك تكون في حالة معينة الأشياء التي توجد في نفس الزمان.

وفكرة الزمان مفردة، وليست عامة، لأن زماناً ما لا يمكن أن يفكر فيه إلا على أنه جزء من زمان وحيد، هائل، هو. وفكرة الزمان عيان، ولما كانت متصورة قبل كل إحساس بوصفها شرط للعلاقات التي تتجلى بين المحسوسات، فإنها ليست عياناً من أصل جسدي، بل عيان محض.

والزمان كم متصل، ومبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون.

والزمان ليس موضوعياً ولا واقعياً، وليس جوهراً، ولا عرضاً، ولا إضافة (نسبة)، بل شرط ذاتي subjective ضروري وفقاً لطبيعة العقل الانساني من أجل التنسيق بين المحسوسات أيًا كانت وفقاً لقانون معين، وهكذا هو عيان محض.

والزمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس، أوّل وأولية مطلقة.

ويمثل يقول كنت عن المكان. وسنرى تفصيل قوله في الزمان والمكان في كتابه «نقد العقل المحض».

### (ب) المرحلة النقدية

ذلك هو تطور فكر كنت قبل أن يقوم بنقد العقل؛ وقد رأى في سنة ١٧٧٠ أنه لا بد من الفصل عن العقل المحض، لبيان طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط. فأكتب على هذا المقصود، ولم يفرغ منه إلا في سنة ١٧٨١، حينما أصدر كتابه الرئيسي: «نقد العقل المحض» (رئيل، سنة ١٧٨١). ومعنى نقد العقل هو الفصل



وعلم المتابع المتعالي هو علم تحديد الشروط الشكلية لنظام كالمثل للعقل المحض.

ومن المعاني التي يميز بينها كنت: العقل *Vernunft*، والذهن *Verstand*. فالعقل في مقابل الذهن، أو العقل بالمعنى الأصيق: هو ملكة للمعرفة العليا، ومهمته أن يُلَوِّج، تحت الوحدة العليا للتفكير، ما هيّاه الذهن. إنه ملكة المبادئ، وملكة استنباط الخاص من العام. أما الذهن فهو ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية المعرفة. وهو ملكة التفكير في موضوعات العيان الجسدي. إنه ملكة معرفة بواسطة تصورات، معرفة ليست حيائية، بل تصورية.

لقد رأى كنت أن الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزعاً بين تيارين: تيار النزعة العقلية، الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وما فوق الطبيعة إما تدرك بالعقل وحده، مستقلاً عن التجربة الحسية؛ والثاني تيار النزعة التجريبية، وهو يرى أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق والتصورات. ومن ناحية أخرى رأى كنت المعرفة الرياضية تتقدم بطراد ويقين، لهذا تسامح: هل يمكن الميتافيزيقا أن تصبح علماً قائماً على أسس يقينية وأن تتقدم باستمرار كما هو الشأن في الفيزياء والفلك والرياضيات؟.

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل المحض» بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة وفيه يحاول أن يبين فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية: الأولى لتجاوزها حدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فأدعت إمكان الوصول إلى إثبات كينيات لا يمكن بطبيعتها أن تكون موضوعات للتجربة، مثل: الله، الحرية، الاستاتية، خلود النفس. والثانية قصّرت بالتصديها على معطيات التجربة الحسية، ولم تدرك وجود مبادئ متعالية هي الإطلاقات التي لا بد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات.

فاكتشف كنت وجود أحكام ليست تجريبية، ولا تحليلية، ودعاها باسم الأحكام التركيبية العقلية: هي تركيبية لأن عمولاتها غير متضمنة في موضوعاتها، وهي قبلية لأنها ليست مستمدة من التجربة. أمثلاً:  $7 + 5 = 12$ : ها هنا حكم تركيبي، لأن 12 غير متضمنة في 7 و5. كذلك: الثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين: ها هنا حكم تركيبي لأن كون زوايا الثلث تساوي قائمتين غير متضمن في مفهوم

عن قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة. والعقل المحض هو العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة. فكلية «محض» يقصد بها: المحض من التجربة والملاحظة أي الخالي من كليتها، أي العقل الذي يعتمد على ذاته فقط دون الاستعانة بالتجربة والملاحظة. فنقد العقل المحض هو التفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة. والمنهج الذي يستعمله العقل في نقده لنفسه هو المنهج المتعالي، الذي يوجبه يبين ما في العقل المحض من شكوك وقوانين. والمتعالي *transcendental* هو المتعلق بشروط إمكان التجربة، وبقيمة ما هو قبل بالنسبة إلى التجربة وموضوعاتها. والمتعالي هو السابق على التجربة، ولكنه داخل نطاق العقل. والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية. إنها لا تبحث في الموضوعات، بل في الأصول التي عنها تنشأ المعرفة قبلياً، وحلودها.

ويترعرع نقد العقل المحض إلى:

- ١- الحساسية المتعالية
- ٢- المطلق المتعالي، ويشمل:
- (أ) التحليلات المتعالية
- (ب) الديالكتيك المتعالي
- ٣- علم المتابع المتعالي.

أما الحساسية المتعالية فهي علم كل مبادئ الحساسية القبلية (أي السابقة على التجربة).

والتحليلات المتعالية هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحضة للذهن والمبادئ التي بدونها لا يمكن التفكير في أي موضوع. إنه تحليل لمجموع معرفتنا قبلياً إلى عناصر معرفة للذهن المحضة.

ولما كان الديالكتيك هو منطق والمظاهره، فإن الديالكتيك المتعالي هو العلم الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة ابتغاء تحديد الموضوعات بوجه عام بوصفها أشياء في ذاتها، مع أنها ليست معطاة في التجربة. إنه فن سوفسطائي يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها نتعرف سوء استعمال العقل لمعايير الحقيقة. وقالته أنه يعين على «تطهير» الذهن.

وفي القسم الثاني من كتاب «نقد العقل المحض» وهو لا يمثل إلا سلس الكتاب من حيث عدد الصفحات يبحث فيها سماء هذه النظرية المتعالية للمنتج، أو علم المناهج المتعالي، ويقصد به تحديد الأحوال (أو الشروط) الشككية لنظام تام للعقل المحض.

#### أ) الحساسية المتعالية:

الحساسية هي قدرتنا على قبول الامتثالات بفضل الكيفية التي بها تتأثر بالموضوعات: فبواسطة الحساسية تطهر لنا موضوعات، وهي وحدها التي تزودنا بالمعلومات. والحساسية المتعالية هي «علم كل مبادئ الحساسية القبلية».

وتمّ شكلان عضان للعيان الحسي، هما ميدان المعرفة القبلية، وهما: المكان والزمان. فما المكان، وما الزمان؟ هل هما موجودان حقيقيان واقعيان؟ هل هما مجرد علاقات بين الأشياء، لكنها علاقات من ذلك النوع الذي به لا تكف عن البقاء بين الأشياء حتى لو لم تعين؟ أو هما بحيث لا يتوقفان إلا على شكل العيان، وتبعاً لذلك على التركيب الذاتي لعلنا، الذي بدوره لا يمكن نسبة هذه الصفات إلى أي شيء؟.

#### للفحص عن ذلك، لنبحث في المكان:

١- إن المكان ليس تصوّراً تجريبياً مستمداً من التجارب الخارجية، ذلك أنه لكي نغزو بعض الإحساسات إلى شيء خارجي عيني، ولكي نمثل الأشياء بوصفها في الخارج بعضها عن بعض وإلى جوار بعض شيء ليس فقط بوصفها متمايزة، بل وأيضاً بوصفها موضوعاً في أماكن مختلفة، يجب أن نضع امتثال المكان على أنه أساس. وعلى هذا فإن امتثال المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من العلاقات بين الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية نفسها ليست ممكنة إلا بواسطة هذا الامتثال.

٢- المكان امتثال ضروري قبلي يقوم أساساً لكل الميانات الخارجية، فلا يمكن أبداً تصور علم وجود مكان.

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادئ المنسية، وإمكان تركيبها القبلي.

٤) المكان ليس مدرّكاً تصورياً مطلقاً، أعني تصوّراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام، بل هو عيان محض.

٥) المكان يُمَثَّل على أنه مقدر لا متناه.

المثلث وهو أنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمت متقاطعة متى متى.

ورأى كنت أن مشكلة الميتافيزيقا هي مشكلة أي علم، أعني: كيف يمكن أن تكون مبادئها ضرورية وكلية من ناحية، ومن ناحية أخرى تتضمن علمياً بالواقع، وتزود الباحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم؟ وتبين لكنت أن الجواب عن هذا السؤال يكمن في الأحكام التركيبية القبلية.

ومشكلة الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة ميادين: في الرياضيات، والفيزياء، والميتافيزيقا. ومن هنا انقسم القسم الأول من «نقد العقل المحض» بحسب هذه الميادين الثلاثة إلى:

أ- الحساسية المتعالية: وفيه يبين أن الرياضيات تتناول بالضرورة الزمان والمكان، وهما شكلان أوليان للحساسية الإنسانية يحددان كل ما يدرك بالحواس.

ب- التعليلات المتعالية: وهي الجزء الأساسي في هذا الكتاب وأصعب أقسامه. يقول كنت في هذا القسم إن الفيزياء قبلية وتركيبية، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم تصورات من نوع خاص. وهذه التصورات، ويسمينا: ومقولات، لا تستخلص من التجربة، بل تتبين في التجربة، ولهذا فإنها قبلية أو محضة وليست تجريبية، ويمكن اكتشافها وتصنيفها بالفحص الدقيق عن الأشكال المنطقية للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم. إنها ترجع إلى إطارات المعرفة.

ج- الديالكتيك المتعالي، وفيه يفحص عن الأحكام التركيبية القبلية في الميتافيزيقا. لقد رأى أن الوضع هنا هو على عكس ما هو في الرياضيات والفيزياء. ذلك أن الميتافيزيقا تقطع نفسها عن التجربة المحسنة بمحاولتها تجاوزها، ولهذا السبب تعجز عن الوصول إلى حكم تركيبي قبلي حقيقي.

وقد حرص كنت نقد المعرفة في هذه العبارة البليغة: «كل معرفة إنسانية تبدأ بميانات (حسية)، وتسير من ثم إلى تصورات، وتنتهي بالمفكر». وهذه العناصر الثلاثة المتميزة تناظر ملكات النفس وهي: الحساسية، الذهن، العقل. وكل واحدة من هذه الملكات لا تزود بمادة المعرفة، فكلها أشكال خالية، وبمجرد وظائف تركيبية. إما المادة تأتي من المعطيات الحسية الغامضة المشتتة المختلطة.

٣- والزمان هو الشرط الشكلي القليل لكل الظواهر بعلمة.  
وفي نظرة نكت أن للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة: انه ليس إلا شكل عيانا الباطن والزمان ليس تصوراً تجريبياً، لأن التجربة نفسها تفترض مقدماً العلية أو التوالي.

والزمان والمكان معاً هما مصدران للمعرفة منها نكت قبلياً معارف مختطفة تركيبية.

#### (ب) التحليلات التمهيلية

التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا القبلية إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة الحصة للذهن . وفي هذا ينبغي الانتباه إلى النقط التالية:

- ١- أن تكون التصورات تصورات عضوية وليست تجريبية؛
- ٢- أن تتسب لا إلى العيان والحساسة، بل إلى الفكر والذهن؛
- ٣- أن تكون تصورات أولية متمايزة تماماً عن التصورات المشتقة أو من تلك المؤلفة منها؛
- ٤- أن تكون لوحاتها تامة، وأن تشمل على كل ميدان الذهن المحض.

والبحث في هذا ينقسم إلى باين:

#### ١- تحليل التصورات

##### ٢- تحليل المبادئ.

ويقصد من تحليل التصورات تقسيم قدرة الذهن لتعرف إمكان التصورات القبلية، وذلك بعملية عمادها البحث عنها في الذهن وحده وكأنه موطن ميلامعها وتحليل الاستعمال المحض للذهن، بوجه عام.

ولو صرفنا النظر عن مضمون الحكم بوجه عام، ونظرنا فقط في شكل الذهن، فستجد أن وظيفة الفكر في هذا الحكم يمكن أن ترجع إلى أربعة أقسام، وكل واحد منها يتألف من ثلاث لحظات، على النحو التالي:

١	٢	٣	٤
الكم:	الكيف:	الاضافة:	الجهة:
كلي	موجب	حلي	احتمالي
جزئي	سلب	شرطي متصل	تقريري
مفرد	لا معلوم	شرطي منفصل	ضروري

ونكت يسمي ما ذكرناه حتى الآن العرض الميتافيزيقي لفكرة المكان. لكن إلى جانبه يوجد العرض التمهيلي لتصوير المكان. ويقصد هكذا يقول نكت بالعرض التمهيلي: تفسير أي تصور منظوراً إليه على أنه مبدأ قادر على تفسير إمكان معارف أخرى تركيبية قبلية. ولهذا نتائج هي:

(أ) أولاً أن المكان لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها.

(ب) وثانياً أن المكان ليس إلا شكل كل ظواهر الحواس الخارجية، أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به يمكن وجود عيان خارجي. ولهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان، والوجود الممتد الخ إلا من وجهة نظر الانسان.

وبالمثل ينقسم عرض فكرة الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتمالك:

في العرض الميتافيزيقي يتبين لنا أن:

- (١) الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما.
- (٢) والزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. والظواهر لا تترك بدون تصور زمان، لكن الزمان يتصور بدون ظواهر. ولهذا فإن الزمان شمولي قبلي، وفيه وحده يكون ممكناً كل واقع للظواهر. ويمكن أن تزول الظواهر كلها، لكن الزمان نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) لا يمكن أن يزول.

(٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادئ الضرورية القينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُدْءٍ واحد: فالأزمة المختلفة ليست معاً، بل متوالية، بينما الأمكنة المختلفة ليست متوالية، بل معاً.

(٤) الزمان ليس مدركاً تصورياً متلفياً، بل هو شكل عرض من العيان الحسي.

(٥) ولا نهاية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكناً إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساساً له.

ومن العرض التمهيلي للزمان يتبين:

- ١- أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته.
- ٢- أن الزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحس الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولجاننا الباطنة.

أصل جسي، فإن معرفتنا تبقى محصورة في عالم التجربة. فإذا زالت العيانات، لم تعد المقولات غير أشكال خالوية لا موضوع لها.

ولكي تنطبق المقولات على الظواهر لا بد من وسيط هو الخيال؛ ذلك أن الخيال حسي، لأن الصور التي يزودنا بها هي دائية في المكان والزمان. لكن الخيال، من ناحية أخرى، تلقائي، ومتشع، أعني أنه يمكنه، قبلياً ووفقاً للمقولات، أن يخلق اسكيمات، هي بمثابة رموز يمكن أن ترتب تحتها العيانات الحسية. فمثلاً نحن لا نستطيع التفكير في دائرة دون أن نرسمها في ذهننا، أو أن نفكر في الزمان دون أن نرسم مستقيماً خيالياً، أو في الكم دون أن نتصوره عدداً. الخ.

وتم من الاسكيمات بقدر ما هنالك من المقولات:

- ١- مقولات الكم اسكيمها هو العدد
- ٢- مقولات الكيف اسكيمها هو الواقعية في الزمان،

الخ.

وتم فرعان من موضوعات المعرفة هما: الظواهر، والأشياء-في ذاتها. أما الظواهر فهي «الظاهر من حيث يفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات». وكل مظهر هو مظهر للعيان الجسي، فإذا افترضنا وجود أشياء ليست مظاهر للعيان الجسي، بل هي مجرد موضوعات للذهن، أو بعبارة أخرى: مجرد مقولات- فإنها تسمى «نومينات» أو «مقولات» أو «أشياء-في ذاتها». ونحن لا نملك أن نقرر عنها شيئاً، فالنومينا شيء مجهول نفترض وجوده ولا يستطيع العقل النظري أن يحيط بحقيقته.

### جـ علم الكون العقلي

#### أ) تناقض العقل المحض

يسمى العقل إلى بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر. وهذه الوحدة هي الكون. والأفكار (الصور) التي يكوّنها العقل في هذا المجال هي أفكار كونية.

ولتحديد هذه الأفكار علينا الاستماعة بلوحة المقولات، لأن تصورات العقل ما هي إلا المقولات «وقد امتدت حتى المطلق». هنالك نجد أن كل ظاهرة تتعين وفقاً لأربع مقولات:

- ١) فمن حيث الكم، تكون الظاهرة مقداراً محدداً أو

وقد لوحظ أن كنت قد أضاف في بابي الكم والكيف حالة ثالثة لا وجود لها في الواقع، وقُسر البعض ذلك بأنه نشأ عن أسباب سمترية، أي للتناظر بين الأبواب الأربعة. ولكن كنت رد على هذا الاعتراض بأن مَيز بين الحكم المفرد والحكم الكلي، كما مَيز بين الحكم الموجب والحكم اللا محدود وهو الحكم السالب ذو المحمول السالب مثل: النفس ليست مائة.

ووفقاً لأنواع الأحكام، وضع كنت لوحة مقولات، أي لوحة تصورات محضة للذهن تنطبق قبلياً على موضوعات العيان بوجه عام. وهالك هذه اللوحة:

١	٢	٣	٤
في الكم:	في الكيف:	في الإضافة:	في الجبهة:
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الإسكان
الكثرة	السلب	العلّة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وتلك هي قائمة كل التصورات المحضة للتركيب، والتي يحوي عليها الفن قبلياً، وفضلها وحدها يكون للذهن محضاً، لأنه يفضلها وحدها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان، أي أن يفكر في موضوع ما.

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقة وفقاً لبداً: فالطرف الأول من كل ثلاث يميز عن شرط، والثاني عن مشروط، والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط. فمثلاً: الوحدة شرط الكثرة، والكثرة مشروطة بالوحدة، والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة.

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جدّاً بينهما. واستنباط المقولات إما أن يكون ميتافيزيقياً، وإما أن يكون متعالياً:

- ١- فالاستنباط الميتافيزيقي للمقولات يقرر أن هذه التصورات ليست مستمدة من التجربة، ولا من الالذهن المنطقي، بل مصدرها العقلي هو في قوانين ذهن خاص، وظيفته الخاصة هي إصدار أحكام وجود.

٢- أما الاستنباط المتعالي للمقولات فيجب عليه أن يبين مشروعية هذه التصورات، كما أن العرض المتعالي في الحساسة قد برّر القيمة الموضوعية لشكلي الزمان والمكان القبليين.

ولما كانت العيانات الوحيدة المفردة للذهن هي من

السلسلة الكاملة للموجودات المستقلة، أعني فكرة الموجود الواجب الوجود.

ذلك هو نظام الأفكار الكونية. وطالما نظر العقل إليها عل أنها مجرد أفكار مجردة لشمول الشروط، فإن «النقد» لا اعتراض له عل ذلك. لكن يأتي الوهم الديالكتيكي من اعتبار هذه الأفكار موضوعات قابلة للمعرفة، ومن التحدث عن مقدار العالم أو قابليته للقسمه، وعن الجلية الحرة أو الموجود الواجب الوجود كما لو كانت ظواهر مُفَكَّكة بالعيان. والحق أن العقل - إذ ادعى تجاوز حلول التجريسة والذهاب وراء سلسلة شروط هذه التجريد فإنه يتورط في تناقضات لا تخرج له منها، ويولد تناقض Antinomial يملك حلها، فيقع بالضرورة في الشك، إذا لم يبادر «النقد» فيوضح معنى حلّي النقيضة وقيمتها.

وقد ساق كتّ أربعمائة من هذه التناقض، هالك خلاصتها:

مركباً في الزمان والمكان. لكن كل زمان وكل مكان محدودان: الأول بالزمان السابق، والثاني بالمكان المحيط. وتبعاً لذلك فإن العقل وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط مقدار معلوم، يرتفع إلى فكرة الشمول المطلق لمجموع كل الظواهر المطلقة، أعني إلى فكرة مقدار العالم في الزمان والمكان.

(٧) ومن حيث الكيف، كل ظاهرة هي حالة لعدة معينة تشغل حيزاً من المكان، وهي، بالتالي، قابلة للانقسام. والعقل، وهو يبحث عن السلسلة الكاملة للشروط، يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة الانتهاء المطلق من قسمة كل ظاهرة معطلة، أعني إلى فكرة المتعصر البسيط.

(٨) ومن حيث الإضافة فإن كل ظاهرة معلول. والعقل يرتفع، من وجهة النظر هذه، إلى فكرة السلسلة الكاملة للعلة، وبالتالي، إلى فكرة علة أولى.

(٩) ومن حيث الجهة، فإن كل ظاهرة تتجلى في رابطة اعتماد متبادل مع سائر الظواهر. والعقل يتصور فكرة

### النقيضة الأولى

#### نقيض الموضوع

ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان؛ إنه لا متناه في الزمان وفي المكان على السواء.

لأننا لو سلمنا بأنه كان للعالم بداية، فلا بد من التسليم بزمان خالٍ قبل ظهوره؛ لكن في الزمان الخالوي لا يمكن أن يولد شيء، لأنه لا جُزء من هذا الزمان يمضي. أولى من غير مد على سبب يبين وجوده. وفي العالم أشياء تبدأ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية.

وبالتالي، فإن عالماً متناهياً في المكان سيكون محدوداً بمكان خالٍ، أعني بعدم محض، لأن المكان خارج الظواهر ليس بشيء. إن في المكان حدوداً، لكن المكان نفسه لا محدود.

#### الموضوع

للعالم بداية في الزمان وحد في المكان.

لأنه لو لم يكن للعالم بداية في الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة الحاضرة قد سبقتها سلسلة لا متناهية من الظواهر قد تجمعت الآن. لكن من التناقض أن تنتهي سلسلة لا متناهية في لحظة معلومة..

وكذلك، إذا كان المكان لا متناهياً، فإنه لا كان المكان ليس إلا التركيب المتتالي لأجزائه، فلا بد من زمان لا متناه لانجاز هذا التركيب، وحيث نفع من جديد في نفس الصعوبة التي لقيناها بالنسبة إلى الزمان اللانتهائي.

### النقيضة الثانية

#### نقيض الموضوع

لا مركب هو مؤلف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد شيء بسيط في العالم.

#### الموضوع

كل جوهر مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء ليس بسيطاً أو مركباً من أجزاء بسيطة.

ذلك أن التركيب معناه علاقة عَرَضِيَّة وَعَرَضِيَّة يطراً على الجواهر التي يمكنها أن تبقى إذا فصلناها. ولهذا يمكننا إذن أن نقضي- في الذهن- على كل تركيب. فلفترض الآن أن الجواهر المركبة ليست مؤلفة من أجزاء بسيطة، وذلك بأن نقضي- في الذهن- على كل تركيب؛ فهناك لن يبقى شيء فالجواهر المركب يزول إذن إذا لم نسلّم بأن للتركيب الموجود فيه حداً، وأنه مؤلف من أجزاء بسيطة. ولما كان كل ما ليس بسيطاً فهو مركب، فيجب التسليم بأن كل شيء في الطبيعة إما بسيط وإما مركب من بسيط.

### التقيضة الثالثة

#### الموضوع

العَلِيَّة المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعلية حرة من أجل تفسيرها.

لنفرض أن كل ما في العالم يحدث وفقاً لقوانين ضرورية، فإنه ينتج عن هذا أن الظاهرة لا يمكن أن تمتد معينة تعيناً تاماً، لأن شرطها السابق يفترض شرطاً أسبق، وهكذا إلى غير نهاية. فلا نصل إذن إلى تعيين تام يقتضيه القانون الطبيعي. ولا بد إذن، من أجل انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة الملل تلقية، متتالية، وأن تبدأ بعلة ليست في حاجة إلى أي تعيين سابق، أي علة حرة.

### التقيضة الرابعة

#### الموضوع

يوجد في العالم موجود واجب الوجود، هو إما جزء منه أو علة له.

لو لم يكن في العالم شيء ضروريّ ابداً، لما أمكن تفسير التأثير نفسه، لأن كل تغير هو الناتج الضروري لبعض الشروط ويفترض إذن سلسلة كاملة من الشروط حتى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري (الواجب). وهذا الموجود الضروري (الواجب الوجود) يجب إذن أن يكون في العالم، وإلا لم يستطع أن يمين للممكن الذي لا معنى له إلا بالنسبة إليه.

كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه؛ وهذه الأجزاء قابلة للقسم بالضرورة مثل المكان الذي هي تشغله؛ فهي إذن ليست بسيطة. أما أن نغير مع ليتنس- بين النقطة الفزيائية والنقطة الرياضية التي ليست إلا حدّ المكان- فهذا تحايل يبين التقدم عدم جدواه. لأن النقطة الفزيائية إذا كانت واقعية حقيقية، فيجب أن تخضع شأنها شأن كل حقيقة قابلة للإدراك للشرط المشترك بين كل الظواهر وهو أن تُدرَك في عيان المكان.

#### تقيض الموضوع

لا حرية، وكل ما يحدث في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين طبيعية.

لنفرض أن ثم علية حرة قادرة على أن تبدأ بنفسها سلسلة من الأفعال المتتالية؛ إننا بهذا نُدخل عدم الإحكام في الطبيعة، ونحكم وحدة التجربة التي تقتضي أن تتراعى كل الظواهر فيها بينها، دون أية ثغرة، بعلاقة المتعلقات والتوالي. فيجب إذن الاقتصر على الضرورة الطبيعية واستبعاد الحرية، التي تدخل الاضطراب في العالم وفي المعرفة.

#### تقيض الموضوع

لا يوجد موجود واجب الوجود لا في العالم، ولا خارج العالم، يكون علة لهذا العالم.

لو كان في العالم موجود واجب الوجود هو جزء منه، فإنه سيكسر سلسلة الظواهر للمحكمة التتبع؛ ولو كانت السلسلة كلها هي الموجود الواجب الوجود، فلا يمكن أن نتصور أن مجموعاً من الأجزاء الممكنة هو واجب (ضروري)؛ ولو كان الواجب الوجود خارج العالم، فإنه متى بدأ هذا الموجود في الفعل، فإنه يقبل في ذاته بداية، فهو إذن في الزمان، في العالم، وهذا يضاد الفرض.

### ملاحظات على هذه النقاش:

١- الموضوعات تبحث عن حد أدنى لا مشروط: تتوقف عليه سلسلة تامة من الشروط؛ لذا نقاض الموضوعات فتعتبر أن سلسلة الشروط هي التي تكون شمولاً لا مشروطاً؛ وفي الحالة الأولى يكون العالم متاهياً، وفي الثانية لا متاهياً.

٢- في القنيتين الأولى والثانية وتسميان رياضيتين- الموضوعات ونقائضها باطلة كليهما؛ لكن القنيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا باطلتين معاً، إلا إذا كان التصور الذي تقومان عليه هو نفسه متناقضاً. وغلطها المشترك هو في اعتبار العالم والمادة أشياء في ذاتها، بينما هما ليسا موضوعين للمعرفة إلا بقدر ما نؤلفها تبعاً لعياننا. فهنا من عمل الفكر الذي يجب نفسه هو للفرقة، ومن عمل العقل الذي يتكلم فيها لا حق للكلام فيه إلا للذهن. والوهم الديالكتيكي هنا يقوم في اعتبار مقتضيات العقل لتحديدات موضوعية للحقيقة الواقعية في ذاتها.

وفي القنيتين الثالثة والرابعة، الموضوعات ونقائضها صحيحة كليهما. فللموضوعات صحيحة من وجهة نظر العقل، في ميدان المعقول، ونقائض الموضوعات صحيحة من وجهة نظر الذهن، في ميدان التجربة.

ذلك أنه في عالم الظواهر كل علة تقتضي علة إلى غير نهاية. لكننا إذا نظرنا إليها على أنها أشياء في ذاتها، فليس ثم تناقض في الإقرار بعلة حرة وموجود واجب الوجود. وهذا التمييز بالغ الأهمية بالنسبة إلى تصور كنت للحرية<sup>(١)</sup>.

فكلاً في النقطة الثالثة نجد تصوريين للعالم أحدهما يقرر أن كل شيء معين بدقة، والآخر يقول بوجود علة حرة. والتصور الأول هو تصور الذهن: فهي الطبيعة كل علة هي معلول. والتصور الثاني هو تصور العقل، إذ العقل يقتضي أن الإنسان على الأقل- حرة، لأنه يعامل على أنه مسؤول عن أفعاله. فتحت هنا يلزم مستويين: مستوى الظواهر (ميدان الطبيعة) حيث يتربط كل شيء وفقاً لجبرية محكمة، ومستوى الأشياء في ذاتها (ميدان الحرية) الذي يمكن أن نتصور فيه علة حرة.

فحل هذه النقطة يقوم في القول بأن الموضوع صحيح بالنسبة إلى العقل، وبأن يقضى الموضوع صحيح بالنسبة إلى الذهن. فافعلنا، من حيث تتجلى في عالم الظواهر، تميز وفقاً لقوانين هذا العالم، لكنها حرة بالقدر الذي به تصدر عن أنا هو خارج نطق عالم الظواهر. وبهذا الحل نوفق بين الجبرية القزائية وبين الحرية الإنسانية. وهو يقوم إذن على التمييز الجوهري بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها.

وبهذا يميز كنت في الإنسان بين طابع تجريبي وطابع معقول. فطابعتنا التجريبي نحن نتسب إلى الطبيعة، وأفعلنا خاضعة لقانون الجبرية الكلية، وطابعتنا المعقول، نحن نفلت من عالم الظواهر ونكون أحراراً. وينبغي علينا أن نحكم على أفعالنا لا بالنسبة إلى الضرورة، بل بالنسبة إلى الحرية. وهكذا نجد أن الحرية الإنسانية لا تتعارض مع الجبرية الطبيعية، إذا أقرنا بالثالثة المتعالية، أي بالتمييز بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها. «ولو كانت الظواهر أشياء في ذاتها، لضاعت الحرية إلى غير رجعة» (وقد العقل المحض)، ترجمة فرنسية ص ٣٩٦.

لكن سيكون هناك تناقض بين الطبيعة والحرة إذا استسلمنا للظاهر الديالكتيكي لعلم الكون المعطى واعتبرنا أفكار العقل تعينات واقعية للأشياء في ذاتها.

٣- البراهين على الموضوعات ونقائضها كلها غير مباشرة، أي أنها لا تفرض نفسها إلا بفضل استحالة نقائضها. فلو أننا إذا سلمنا بأن الموضوع ونقيضه يؤلفان انحصاراً محكماً، أي قضية شرطية مانعة جمع وغلو معاً، فإن استحالة أحد الحليين يفرض ضرورة الحد الآخر. ولما كان هذا السلك يفلح في كلا الجانبين على التبادل، فإن من يتكلم أخيراً هو الذي يكون على حق- كما لاحظ كارل سبيزر<sup>(٢)</sup>.

٤- والنقائض تظهر حينما يتجاوز فكرنا للمعطى الحسي ويتناول ما ليس معطى، وما ليس موضوعاً إلا بطريق غير مباشر على أنه شرط للمعطى، أو حينما نحجى بعد ذلك ونضع سلسلة هذه الشروط غير المطلقة على أنها تؤلف كلاً تاماً، كما لو كانت سلسلة الشروط قد وجدت نهايتها في اللاشروط، وكذلك حينما نجعل من هذا الكل (شمول

G. Pascal: Pour Connaître la Pensée de Kant, pp. 96 - 97. Paris. (1)  
Bordas, 1971.

Karl Jaspers: Les grands Philosophes, T II, tr fr., p. 76. Paris, 1967. (2)

قصر الطبيعة، وأن النظام الكلي للأشياء التي تؤلف العالم مستمد من موجود أول يستمد منه كل شيء وحلته وإرتباطه من أجل غايات، خلق أركان أساسية للأخلاق والدين. أما نقائض الموضوعات فتتزعج أو في القليل يلوح أنها تتزعج منا كل هذه الأسانيد.

وفي المقام الثاني، ثم أيضاً فائدة نظرية للعقل. ذلك أننا بالاقترار بالأفكار المتعالية وباستخدامها على هذا النحو، فإننا نستطيع أن نحيط، إحاطة تامة وقبالية، بالسلسلة التامة للشروط، وأن ندرك إشتقاق الشروط، لأننا نبدأ من اللاشروط؛ وهذا أمر لا تسمح به نقائض الموضوعات، ومن صلوحتها أنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال الخاص بشروط تركيباتها، الإجابة التي تعطينا من الإستمرار في التسلسل إلى غير نهاية. فإنه بحسب التقيضة *antithese* يجب أن نضع من بداية معلومة إلى أخرى أعمل منها، وكل جزء يقود إلى جزء أصغر منه، وكل حادث له علة هي حادث آخر فوقه، وشروط الوجود بوجه عام تستند دائماً ومن جديد على شروط أخرى، دون أن نجد أبداً في شيء موجود بذاته، بوصفه الموجود الأول، سنداً لا مشروطاً.

وفي المقام الثالث، ثم ميزة هي الشعبية وهي ليست أقل مزاياه. ذلك أن الإدراك العام لا يجد أي صعوبة في فكرة بداية غير مشروطة لكل تركيب، لأنه أكثر اعتياداً على النزول إلى النتائج منه على الصعود إلى المبادئ، وتصورات الموجود الأول (وهو لا يتم بإمكان وجوده) تبدل له ميسورة وتزوده في نفس الوقت بنقطة ثابتة يربط فيها الحيط الذي يفقد خطواته، بينما على العكس لو أنه تصاعد دائماً من المشروط إلى الشرط فستكون إحدى قدميه في الهواء، ولن يستطيع أبداً أن يشعر بالارتياح.

وبالنسبة إلى أصحاب النزعة التجريبية في تحديد الأفكار الكوسمولوجية، أو من جانب تقيضة الموضوع فإنه.

أولاً لأن يجد أية فائدة عملية ناتجة عن مبادئ محضة للعقل، مثل تلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدين. والتجريبية يبدو على العكس. أنها تسلب الأخلاق والدين كل قوة وكل تأثير. ذلك أنه إذا لم يوجد موجود أول متميز من العالم، وإذا لم تكن للعالم بداية، وبالتالي إذا لم يكن له خالق، وإذا كانت إرادتنا غير حرة وإذا كانت النفس قابلة للإقسام وفاسدة مثل المادة، فإن الأفكار الأخلاقية ومبادئها تفقد كل

السلسلة، اللاشروط موضوعاً للذهن مزوداً بحقيقة موضوعية. فهذا التجاوز كما يقول كنت من جانب ذهن نحو العقل هو الأصل في وجود هذه النقائض. وكنت يميز الذهن، الذي يمكن من المعرفة التجريبية إعطاء تصورات معينة مضموناً مستمداً من العيان الحسي. يميزه من العقل الذي يتجاوز كل مضمون عياني، ويمضي إلى نتائج تتعلق بشمول السلاسل، ويكمل الكون. إن الذهن لا يقدم أبداً إلا مضمونات تجريبية جزئية، أما العقل فيربغ إلى الشمول والاستقصاء، والذهن هو القدرة التي للمقولات للاتطابق على موضوعات معينة، والعقل هو القدرة التي للأفكار على وضع شمول لا موضوعي، غير معين. والعقل يضح. وله الحفة فكرة السلسلة التامة تماماً لشروط ما يكون في الواقع تجربتنا المعاشة. لكن ما يقدم لنا على هذا التحول ليس إلا فكرة (صورة)، لا موضوعاً. وهو يضطر حيناً يعمل من العالم موضوعاً. إن العالم ليس موضوعاً، وكل الموضوعات توجد فيه. أما العالم بصورة (فكرة) حقيقية<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أبسط: لا يمكن إدراك تمام السلسلة في التجربة، لا في الواقع ولا في الخيال. ولا يمكن إدراك تمام السلسلة إلا بواسطة العقل، ولكن ذلك لا يعني أن ثم موضوعاً يقابل تمام السلسلة. ومن هنا يثبت إخفاق العقل في إثبات الوجود الموضوعي لتنام السلسلة.

هـ. الموضوعات لها فائدة عملية، وقد قال بها في الغالب الميتافيزيقيون اللوهنتيون، إذ هي تتصل بأرائهم في النفس، والحرية، وإثبات الله. أما نقائض الموضوعات فلها فائدة نظرية خصوصاً، وميزتها أنها تبقي العقل في ميدان التجربة، ومن هنا قال بها التجريبيون، لكن ليست لها فائدة عملية.

يقول كنت عن مزايا الموضوعات *theses* بالنسبة إلى أصحاب النزعة الدوجماتية:

وفي المقام الأول هناك فائدة عملية، يسعى إليها طوعية كل إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فإن للعالم بداية، وأن ذاتي المفكرة ذات طبيعة بسيطة وبالتالي غير فاسدة (خالدة)، وأنها في الوقت نفسه حرة في أفعالها الإرادية وفوق



موجود أهل كآب لكل شيء، وهو عقل أهل - نقرها دون تنقص، فيكون أمراً بالغ الأهمية جداً أن نحدد هذا التصور بدقة، من جانبه المتعالي، على أنه تصور لموجود واجب الوجود حقيقي كل الحق، وأن نستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما يتسبب إلى الظاهرة فقط (إلى التشبيه بالإنسان بلطف الأوسع لهذا التعبير)، وفي نفس الوقت نتخلص من كل التقريرات المضادة، سواء كانت ملحدة أو مؤلفة أو مشبهة بالإنسان: وهذا أمر من السهل القيام به في بحث نقدي من هذا النوع. (نقد العقل المحض، ط ١ ص ٦٤٠-٦٤١، ط ٢ ص ٦٦٨-٦٦٩).

وتلك ستكون النتيجة التي سيتهي إليها «نقد العقل العملي»: إذ سيقرر أن قانون الواجب وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أهل. وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويضع.

### الأخلاق

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الأخلاق عند كنت.

ولكن في الأخلاق ثلاثة كتب هي:

- ١- «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٨٥
- ٢- «نقد العقل العملي»، سنة ١٧٨٨
- ٣- «ميتافيزيقا الأخلاق»، سنة ١٧٩٧

ولنبداً بشرح معنى ميتافيزيقا الأخلاق. إنه يقصد من الميتافيزيقا هنا: المعرفة العقلية بموضوع ما، عن طريق التصورات المحضة. تتميز ميتافيزيقا الأخلاق من ميتافيزيقا الطبيعة بكون الأولى تتناول قوانين ما يجب أن يكون، بينما الثانية تتناول قوانين ما هو كائن. وميتافيزيقا الأخلاق لن تستمد إذن قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية؛ ولا من عادات الناس وآبئهم، بل من العقل ذاته مباشرة، ولهذا فإنها لن تستعين بعلم النفس ولا يعلم الإنسان. ذلك أن محطيات علم النفس هي من الفوضى والتشعب والتشتت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة وفيها خلط بين المبادئ وبين الأحوال الجزئية، بحيث نتوقف النتائج المستخلصة على الأحوال الفردية والميول والمواقف الخاصة. وافة للمذهب التي تروى إلى تفسير الأخلاق بتركييب النفس الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية، أو بالطرف الذي يمش فيها

قيمة وتتهل مع الأفكار للمتالية التي تؤلف أسلحتها النظرية.

وفي مقابل ذلك فإن التجربة تقدم للإحتمال النظري للعقل مزايا شديدة الإغراء، تتجاوز كثيراً تلك الزايا التي يمكن أن يبد بها العالم الدوجماتيقي من الأفكار العقلية. وعنده أن الذهن يعول دائماً في ميدانه الخاص، أعني في ميدان التجارب الممكنة، ويمكنه أن يبحث عن قوانينها ويوسع بفضلها معارفه الوثيقة البينة إلى غير نهاية.

### د. اللاهوت النظري

وفي باب اللاهوت النظري يتقدم كنت البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية وهي:

البرهان الفيزيائي اللاهوتي، والبرهان الكوسمولوجي (الكوني)، والبرهان الوجودي. ويتوسع في هذا النقد، وينتهي إلى أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتقبل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له، كما أنه لا يستطيع الانتقال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود. وعلة ذلك أننا: إما أن نتصور الله على أنه امتداد للظواهر- وفي هذه الحالة يكون مشروطاً ومحدداً، ولن يكون الله حقاً؛ وإما أن نتصوره خارج الظواهر، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود، ويظل بالنسبة إلينا مجرد مثل أهل.

لكنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده: فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين: إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري.

وهكذا ينتهي «والفقه الكنتي إلى رفض موقف المتكبرين لوجود الله، وكذلك رفض موقف الدوجمائيين المتبئين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض.

ومع ذلك فإن هذا النقد ليس سلبياً كله، ذلك أن له فائدة سلبية مهمة: إنه مراقبة مستمرة لعقلنا، حين يعنى بأفكار محضة، هي من أجل هذا لا تسمح بأي مقياس آخر غير القاعدة الخالية. فإذا استطعنا من وجهة نظر ما، ربما من وجهة النظر العملية، أن نقرر قيمة للفرض الفائق بوجود

الذي. «كل ما في الطبيعة يعمل وفقاً لقوانين. والكائن العقل (= الإنسان) هو وحده الذي لديه القدرة على الفعل وفقاً لفكرة من القوانين، أي وفقاً لمبادئ» (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مجموع مؤلفات كنت ج ٤ ص ٤١٧). والواجب هو ضرورة امتثال الفعل احتراماً للقانون. لكن ما هو هذا القانون الذي يجب علينا احترامه؟ إن الصفة المميزة للجوهري لأي قانون هي أنه كلي، أي صادق بالنسبة إلى جميع الأحوال بدون استثناء. والقانون الأخلاقي، هو القانون الذي يقول إن الفاعل الأخلاقي يتصرف أخلاقياً إذا سيطر العقل على كل ميوله.

وال تجربة لا تنقذ في وضع مبادئ الأخلاق، لأنه من المستحيل أن نعلم في الواقع العمل التجريبي على فعل أخلاقي صادق. يقول كنت: «من المستحيل تماماً أن نفكر، بالتجربة ويقتن كمثل، حالة واحدة قام فيها الفعل، المطابق مع ذلك للواجب، على مبادئ أخلاقية فقط وعلى امتثال الواجب» (مجموع مؤلفات كنت طبعة هارلشتين ج ٤ ص ٢٥٤-٢٥٥). ومن هنا فإن ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العقلية بصفة، لا قوانين الطبيعة الإنسانية.

وينبغي أن يكون القانون الأخلاقي صادقا ليس فقط بالنسبة إلى الناس، بل وأيضاً بالنسبة إلى الكائنات العقلية بصفة. هو مثل هذه الميتافيزيقا الأخلاقية، المزمولة تماماً، غير الممزوجة بعلم الإنسان، ولا باللاهوت، ولا بالفيزياء، ولا بما فوق الفيزياء، ولا بالصفات المستسرة (التي يمكن أن تسمى تحت فزيائية). ليست فقط أساساً لا غنى عنه لكل معرفة نظرية بالواجبات معروفة يقين، بل هي أيضاً أمر مرغوب فيه ذو أهمية قصوى فيما يتعلق بالإنجاز الفعلي للأمرها. لأن امتثال الواجب والقانون الأخلاقي بصفة، حين يكون هذا الامتثال محضاً غير مزوج بأي إضافة غريبة للدوافع حسية، له تأثير على القلب الإنساني من طريق العقل وحده (الذي يتبين له آنذاك أنه يمكن أن يكون عملياً بنفسه) أقوى جداً من تأثير الدوافع الأخرى كلها التي يمكن أن تثار في مجال التجربة.

«إن كل التصورات الأخلاقية، علماً وأصولاً قليلة تماماً في العقل، العقل الإنساني المشترك وفي العقل الإنساني النظري إلى أقصى درجة.

والواجب أمر مطلق، بمعنى أنه لا يرتبط بأي وسيلة، ولا بأي غاية، وإنما يربط بين الإرادة وبين القانون الكلي

الإنسان هي أنها لا نملك أن نتقدم غير قواعد مضادة للعموم، ذاتية، بدلاً من أن نتقدم قوانين كلية موضوعية للإرادة.

وليس معنى هذا أن كنت لم يحسب حساب التجربة والواقع، بل بالعكس تماماً: إنه لما شاهد حال الواقع والتجربة، انتهى إلى أن من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع: إذ الواقع مشتت، والأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة؛ والواقع متغير، والأخلاق تريد إلى ثابت؛ والواقع نسبي، والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق.

ومن هنا يضع كنت فكرة الإنسان بوجه علم، محل فكرة ملاحظة الأفراد من الناس، ويضع تصور الإنسان العقل على ملاحظة الطبيعة الإنسانية.

ويبدأ كنت القسم الأول من كتاب وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بهذه العبارة الرائعة: «من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل وخارج العالم بصفة، ليس شئ ما يمكن أن يعدّ خيراً بدون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الحرة».

ويقصد من هذه العبارة أن الإرادة الحرة هي وحدها التي يمكن أن تعدّ خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غير مشروط. وبعبارة أوضح نقول إن الإرادة الحرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف، وبها كانت الأحوال، فلا تكون خيرة في ظرف، غير خيرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى.

لكن لماذا إن نخلط بين الإرادة الحرة، وبين مجرد الرغبة في الخير دون اتخاذ الوسائل المناسبة لتحقيقه.

ولتوضيح طبيعة هذه الإرادة الحرة يستعين كنت بفكرة الواجب. ذلك لأن الإرادة التي تعمل وفقاً للواجب هي إرادة خيرة. لكنه لا يقصد من ذلك أن الإرادة الحرة هي بالضرورة تلك التي تعمل وفقاً للواجب، بل بالعكس، لأن الإرادة الحرة الكاملة لا تعمل ابتغاء أداء الواجب، لأن في فكرة الواجب فكرة ما ينبغي التخلّص عليه من اللول والرهبات. إن الإرادة الحرة الكاملة تعمل من تلقاء نفسها ولنفسها، وتتجلى في الأفعال الحرة، دون أن تكون في حاجة إلى تداع اللول الطبيعية.

لكن ما هو الواجب؟ وكيف نتعرفه في الأفعال؟ وأي الأفعال خلقية بأن ينعت بهذا الوصف؟

الواجب هو ما يقرر وفقاً لقاعدة، والقاعدة هي للبدأ

قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا، فالتناقض فيها واضح. «لأن كلية القانون، التي وفقاً لها كل إنسان شاعر بالحاجة إلى المال يمكنه أن يتعهد بأي شيء مع العزم المصمم على عدم رده، يستجمل الوعود (التعهدات) نفسها مستحيلة، هي والغرض الذي يريد المرء تحقيقه بها لأنه لن يعتقد إنسان فيها يواعد به، وسيستخر كل الناس من مثل هذه الاقراارات بوصفها إيهامات لا جدوى وواعاء» (وتأسيس ... ج ٢ ص ٢٧٠).

المثال الثالث: شخص أوتي قرينة لو أنها هُلبت وتُقتت لأصبح رجلاً مفيداً من عدة نواح. لكنه في حال مسورة، ويفضل أن يستسلم للذات بدلاً من أن يجهد نفسه في تنمية مواهبه واستعداداته الطبيعية، وهي قاعدة تمشي مع ميله إلى الاستمتاع، تتفق مع ما يسمى باسم الواجب. ويستبين له أن طبيعة تسلك وفقاً لهذا القانون الكلي يمكنها دائماً أن تعيش وتبقى، بينما يدع المرء قرينته تصدأ، ولا يفكر إلا في توجيه حياته نحو البطالة، واللذّة، وتكثير النوع، وبالجملة: نحو الاستمتاع، لكنه لا يمكن مطلقاً أن يريد أن يكون هذا قانوناً كلياً للطبيعة، أو أن ينفرد فيها هذا بفرصة طبيعية. ذلك لأنه، بوصفه كاتباً عاقلاً، يريد له حالة أن تنمى كل المكنات الموجودة فيه لأنها مفيدة له ولأنه مُنحها لاتّواع عديدة من الغنايات.

المثال الرابع: إنسان تدير أموره على ما يرام، لكنه يشاهد بعض الآخرين في أزمة، ويحس أن يمينهم، لكنه يقول لنفسه: ملأنا يعني من هذا؟ ليكن كل إنسان سعيداً بقدر ما ترضى السبأ، أو بقدر ما يستطيع هو بمجهوده الخاص، وأنا لن أسليه شيئاً ما يملك، بل ولن أحسده، لكنني لا أشعر بغيرة في الإسهام بأي شيء في تحسين حاله أو السعي لمحوته عند الحاجة. فلن صارت وجهة النظر هذه قانوناً كلياً للطبيعة، فظراً بقي النوع الإنساني في قيد الحياة، وفي أحوال أفضل مما لو كان على لسان كل إنسان كلمات العطف والإحسان، وأظهر الحرص على ممارسة هذه الفضائل في المناسبات، لكنه يندع كلياً استعاض إلى الحداغ سبلاً، ويتاجر بحقوق الناس أو يبتكيها من نواحي أخرى. ولكن، على الرغم من أن من الممكن تماماً أن يبقى قانون كلي طبيعي موافق لهذه القاعدة، فإن من المستحيل مع ذلك أن يريد أن يكون مثل هذا اللبأ صادقاً صلباً كلياً بوصفه قانون الطبيعة، لأن الإرادة التي تتخذ هذا الموقف تتناقض نفسها بنفسها، إذ يمكن أن يحدث أن توجد أحوال كثيرة يكون فيها هذا الإنسان

مباشرة، لا بأفعال جزئية تؤدحها الإرادة، وإنما بالقاعدة Maxime الصالحة لأن تكون مبدأ للعقل.

والصفة الجمهورية المحددة للامر المطلق هي أنه كلي.

ويجدد كنت ثلاث قواعد للأخلاق في صورة أوامر مطلقة هي:

القاعدة الأولى: «افعل كما لو كانت قاعدة فضلك يجب أن تقيها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة» (وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق في مجموع مؤلفاته ج ٢ ص ٢٦٩).

ويبرهن كنت على صحة هذه القاعدة بأن يسوق أربعة أمثلة مرتبة وفقاً لقسمه الواجبات إلى: (١) واجبات نحو الذات، (٢) واجبات نحو الغير، (٣) واجبات كاملة، (٤) واجبات ناقصة.

المثال الأول: إنسان تخالفت عليه المحن والالام فكره الحياة. فهل يحق له أن يتحجر؟ إن القاعدة التي سيبتها ستكون هذه: حباً للذات، فلي أنتحر، لأنني لو استمررت في الحياة للقيت من المصائب أكثر من النعم. فهل يمكن حب الذات، مفهوماً على هذا النحو، أن يصير قانوناً كلياً للطبيعة؟ كلا ولأن الطبيعة التي سيكون قانونها هو تدعيم الحياة نفسها، بواسطة نفس الشعور الذي وظيفته الخاصة هي الحث على تنمية الحياة، مثل هذه الطبيعة ستكون متناقضة مع نفسها، ولن تبقى إذن بوصفها طبيعة. وإذن فهذه القاعدة لا يمكن مطلقاً أن تشكل مكانة قانون كلي للطبيعة، وهي بالتالي مضادة للمبدأ الأعلى للواجب. وبمارة أبسط: من المستحيل أن نتصور أن الطبيعة، التي قانونها هو المحافظة على الحياة وتنميتها، تقرر القضاء على الحياة بسبب ظروف عارضة وانفعالات ذاتية. إذا كان حب الذات يقتضي البقاء في قيد الحياة، فكيف يقتضي بعد ذلك، لظروف عارضة، القضاء على الحياة؟

للمثال الثاني: إنسان في ضائقة مالية تدعوه إلى الاقتراض. ولكنه يعلم جيداً أنه لن يستطيع رد المبلغ الذي هو في حاجة إليه، لو أن إنساناً آخر اقترضه إليه: لكنه يعلم أيضاً أنه إن لم يتعهد برد المبلغ فإن أحداً لن يقترضه. فلن قرر التصرف وفقاً للقاعدة التالية: حين أخضر إلى المال، اقترض، واتعهد برده مع علمي بأنني لن أعود فهل يمكن أن تصير هذه القاعدة، التي أملاها حب الذات أو للنزعة الشخصية،

غايات الآخرين.

لكن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها، وهذا هو ما يبرر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة هي إذن حرية، وليست قسراً.

وهذا المبدأ يسميه كنت باسم مبدأ التشريع الذاتي للإرادة Autonomie.

وهذا يقود إلى الكلام عن الحرية. إن الحرية يمكن أن تعرف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، أو بعبارة أوجز: الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية عنها. فبينما الضرورة الطبيعية تزعم الكائن غير العاقل على الخسوع لفعل الأسباب الخارجية، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية.

ويمكن تعريف الحرية إيجابياً على النحو التالي: الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها.

فلذا انتقلنا من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» إلى «نقد العقل العملي» وجدنا أن الأفكار الأساسية في الكتابين واحدة، ولكن طريقة تناول هذه الأفكار تختلف بين الكتاب الواحد والآخر ذلك أن كنت قصد بعقد العقل العملي، أن يكون نظيراً لعقد العقل المحض: هذا في ميدان المعرفة النظرية، وذلك في ميدان المعرفة العملية.

ولهذا سنجزئ هاهنا بذكر باب رئيسي في «نقد العقل العملي» وليس له مناهز حقيق في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، ألا وهو مصادرات العقل العملي.

هذه المصادرات اثنان، وقد تضاف إليهما ثلاثة غير محددة بالقدرة.

أما للمصادرة الأولى فهي غلود النفس.

#### المصادرة الأولى

والمصادرة الأولى من مصادرات العقل العملي هي: غلود النفس.

والداعي إلى وضعها هو أن وتحقيق الخير الأسمى في

بحاجة إلى الحب والعطف عليه من الآخرين، لكنه سيخترع نفسه بنفسه من كل أمل في النظر بالمساعدة التي يرجوها، بواسطة هذا القانون الطبيعية الصادر عن إرادته هو (الكتاب نفسه).

المبدأ الثاني: الفعل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص سواك، دائماً وفي نفس الوقت، على أنها غاية، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة.

ويطيق كنت هذا المبدأ أو الأمر العمل المطلق على نفس الأمثلة الأربعة التي سبق أن ذكرها ولوردها منذ قليل. فيما يتعلق بالمبدأ الأول، على النحو التالي:

المثال الأول: الانتحار: فيالنسبة إلى من يفكر في الانتحار، فإنه يتساءل: هل فعله هذا يمكن أن يتفق مع فكرة الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها؟ وهنا نجد أنه، كيا يتخلص مما يلقاه في الحياة من آلام وهلاّب، سيستخدم نفسه الإنسانية وسيلة للتخلص من الآلام. وهذا يخالف المبدأ المذكور، لأنه يقول إنه لا يجوز للمرء أن يعامل الإنسانية في شخصه أو في شخص سواه على أنها وسيلة. ولهذا لا يجوز له أن يتنحر.

المثال الثاني: التصهد بسداد الدين: إتنا حين نأخذ المال من الآخرين متعهدين كذباً بسداده، فمن الواضح أننا نستخدمهم وسائل، لا غايات. وهذا الإهدار لمبدأ الإنسانية لدى الآخرين يتفصح أكثر حين نفحص الأمثلة على الاعتداء على حرية الآخرين أو أملاكهم.

المثال الثالث: تعقّب المواهب الذاتية: ولا يكفي فقط أن يناقض الفعل الإنسانية في شخصنا بوصفها غاية في ذاتها، بل يجب أيضاً أن يكون على وفاق مع الإنسانية في شخصنا. وفي الإنسانية استمدادات تزيد من الكمال تؤلف جزءاً من غاية الطبيعة تجاه الإنسانية في الشخص الذي هو نحن. وإعمال هذه الاستمدادات ربما يتفق مع المحافظة على الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، لكنه لا يتفق مع إكمال هذه الغاية.

المثال الرابع: الواجبات نحو الغير: إن الغاية الطبيعية عند كل الناس هي مساعدتهم. صحيح أن الإنسانية يمكن أن تبقى إذا لم يسهم أحد في سعادة الآخرين، في الوقت الذي يتمتع فيه من إيلائهم من قصد وإصراره لكن هذا ليس إلا وفقاً سلبياً، لا إيجابياً، مع الإنسانية بما هي غاية في ذاتها، إن لم يحاول المرء أيضاً أن يساعد، قدر ما يستطيع، في تحقيق

### المصادرة الثانية

وهذه المصادرة الأولى، خلود النفس، يجب أن نجرّ أيضاً إلى مصادرة ثانية هي وجود الله . الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة.

ذلك أن السعادة هي حالٌ لكائنٍ عاقلٍ تجري له كل أموره كما يشتهي ويريد؛ فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي يسعى إليها، وأيضاً الاتفاق بينها وبين المبدأ الجوهرى لتعيين الإرادة. والقانون الأخلاقي، بوصفه قانوناً للحرية، يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماماً عن الطبيعة وعن اتفاق الطبيعة مع رغباتنا. ولكن الكائن العاقل، الذي يفعل في العالم، ليس مع ذلك في نفس الوقت علة العالم والطبيعة. وإذن فلا يوجد في القانون الأخلاقي- أي مبدأ للارتباط الضروري بين الأخلاقية والسعادة المناسبة لها، لدى كائن يؤلف جزءاً من العالم، وبالتالي يعتمد على العالم، ومن أجل هذا لا يمكنه إرادته أن يكون علة تلك الطبيعة. ولا يمكن- بالنسبة إلى سعاده- أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية. ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى، تصادر على مثل هذا الارتباط بوصفه ضرورياً: إذ علينا أن نسعى لتحقيق الخير الأسمى (الذي يجب أن يكون ممكناً). وهكذا نحن تصادر على وجود علة لكل الطبيعة، متميزة عن الطبيعة وشاملة لبدا هذا الارتباط، أي للانضمام الدقيق بين السعادة وبين الأخلاقية. لكن هذه العلة العليا يجب أن تحتوي على مبدأ اتفاق الطبيعة ليس فقط مع قانون إرادة الكائنات العاقلة، بل وأيضاً مع اشتغال هذا القانون من حيث أن الكائنات العاقلة تجعل منه المبدأ الأعلى لتعيين إرادتهم؛ وبالتالي ليس فقط مع الأخلاق من حيث الشكل، بل وأيضاً مع أخلاقيتهم بوصفها مبدأ معيناً، أي مع نيتهم الأخلاقية. وإذن فالخير الأسمى ليس ممكناً في العالم إلا من حيث إقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها علة متفقة مع نية الأخلاقية. ولكن الموجود القادر على الفصل وفقاً لامتثال القوانين هو عقل (كائن عاقل)، وعلة مثل هذا الكائن- وفقاً لهذا الامتثال للقوانين- هي إرادته. وإذن فالعلة العليا للطبيعة، من حيث أنها يجب أن تفترض بالنسبة إلى الخير الأسمى، هي موجود هو جاعلٌ والارادة علة، وتباً لذلك هو صانع الطبيعة، أي الله . وإذن فإن المصادرة على إمكان الخير الأسمى المستمعة (من أحسن عالم) هي في

العالم هو للموضوع الضروري للإرادة التي يمكن أن تتعين بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الإرادة التوافق التام بين النوايا وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكناً هو وموضوعه، لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لا كان أمراً ضرورياً من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم مستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقاً لمبادئ العقل المحض للعمل، ولهذا من الضروري أن نقر بوجود تقدم عمل مثل هذا بوصفه موضوعاً حقيقياً لإرادتنا.

ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود وشخصية للكائن العقل بآيتين أبداً إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكناً عملياً إلا بافتراض خلود النفس؛ وتباً لذلك فإن خلود النفس بوصفه لا يتفصل عن القانون الأخلاقي، هو مصادرة للعقل المحض العملي<sup>(١)</sup>.

وهذه المصادرة، ومفادها أننا لا نستطيع بلوغ التوافق الكامل مع القانون الأخلاقي إلا بتقدم مستمر إلى غير نهاية ذات قائمة جلي، ليس فقط من أجل ثلاثي عجز العقل النظري، بل وأيضاً بالنسبة إلى الدين. وبدون هذه المصادرة، فإننا سنكون بين إحدى خصمتين: فلما أن يكون القانون الأخلاقي خلواً من قداسته، وإما أن نكون مباغين حين نغالي في دوره وفي الأمل في الوصول إلى مصير غير ممكن الوصول إليه، أي الامتلاك المرجو والكامل لقداسة الإرادة. وبالنسبة إلى الكائن العاقل، ولكنه فنان، لا شيء يمكن غير التقدم إلى غير نهاية من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سلم الكمال الأخلاقي.

لهذا لا أمل للكائن العاقل الثاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا؛ وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في لا نهاية وجوده، وهي أمر لا يحيط به إلا الله.

(١) وقد نقل المصنف، ص ٢١٩-٢٢٠ من ص ١٢٦-١٢٧ من الترجمة الفرنسية.

الوقت نفسه المصادرة على الحقيقة الفعلية لخير أسمى أول، هو وجود الله. ولقد كان واجباً علينا أن نحقق الخير الأسمى، وبالتالي ليس فقط حقاً *Beliggenis*، بل وأيضاً ضرورة مرتبطة كحاجة بالواجب: أن نفترض إمكان هذا الخير الأسمى الذي من حيث أنه ليس ممكناً إلا بشرط وجود الله يربط ربطاً لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعني أنه من الضروري أخلاقياً أن تقر بوجود الله<sup>(١)</sup>.

ويبادر كنت فيؤكد أن هذه الضرورة الأخلاقية ذاتية، أي أنها حاجة، وأنها ليست موضوعية، أي ليست هي نفسها واجباً، إذ الإقرار بوجود شيء ما ليس واجباً، بل هذا أمر يتعلق بالعقل النظري، فلا يدخل في باب الواجب، إذ الواجب إنما يدخل في ميدان العقل العملي، لأنه من مجال الأخلاق.

كذلك تبّه إلى أنه ينبغي ألا نستنتج من هذا أنه من الضروري الإقرار بوجود الله ككأس لكل الزام بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه. وإنما ما يتعلق هنا بالواجب هو فقط العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، وهو أمر لا يمكن افتراضه إلا بافتراض وجود عقل أعلى. وفلا إقرار بوجود هذا العقل الأعلى هو إذن أمر مرتبط بالشعور بواجبنا، وإن كان أمر الإقرار به يتسبب إلى العقل النظري<sup>(٢)</sup>.

وهذا هو السّرّ هكذا يشرح كنت: في إن المدارس الفلسفية اليونانية لم تصل إلى حل مشكلة الإمكان العملي للخير الأسمى: ذلك أنهم انحرفوا من استعمال المراء حرية إرادته المبدأ الكفائي والوحيد لهذا الإمكان، دون حاجة إلى وجود الله. وقد كانوا على حق في تقرير مبدأ الأخلاق مستقلاً عن هذه المصادرة، استناداً إلى علاقة العقل بالإرادة، وجعل ذلك الشرط العملي الأعلى للخير الأسمى. لكن ذلك ليس كل شرط إمكان الخير الأسمى. صحيح أن الأبيقوريين قد اتخذوا مبدأً باطلاً، هو مبدأ السعادة، واستبدلوا بالقانون قاعدة اختيار اعتباطي وفقاً لبل كل فرد؛ لكنهم كانوا مع ذلك

مطلقين في سلوكهم حين نزّلوا بمستوى خيرهم الأسمى إلى مستوى انحطاط مبدئهم وحين لم يتوقفوا سعادة أكبر من تلك التي تحققها الفطنة الإنسانية (وما في ذلك المنة والاعتدال في الشهوات)، وهي سعادة حثيرة وتشتلوت بحسب الظروف، فضلاً عما تنطوي عليه قاعدتهم من استثناءات عديدة عليهم أن يقرّوا بها. أما الرواليون فقد أحسنوا اختيار مبدئهم العمل الأعلى، وهو الفضيلة، شرطاً للخير الأسمى. لكنهم لما تصوّروا درجة الفضيلة المطلوبة بحسب قنوتهم على أنها يمكن بلوغها في هذه الحياة، فإنهم بذلك ليس فقط رفعوا السلطة الأخلاقية للإنسان، الذي سموه: الحكيم، فوق كل حدود طبيعته وأقروا بشيء يتناقض مع كل المعرفة الإنسانية، بل وأيضاً ونحصرها لم يشامروا أن يقرّوا بالعنصر الثاني للخير الأسمى، وهو السعادة، كموضوع خاص بملكة الرغبة الإنسانية. لقد جعلوا من حكمهم نوعاً من الإله، دون أي اعتبار للطبيعة الفارضية إياه مريضاً، لا خاضعاً، لمصائب الحياة وشروها، ومصيريه في نفس الوقت متعزراً من الشر. وهكذا طرحوا ظهرياً العنصر الثاني في الخير الأسمى، وهو السعادة الشخصية، واضعين إيماناً في الفعل وفي الرضا من النفس، وهذا حصروها في الشعور بالطريقة الأخلاقية للتفكير؛ وهو أمر يفننه صوت الطبيعة فيهم.

وهنا يؤلّ كنت المسيحية توليداً خاصاً يتفق مع مذهبه هو فيقول إن المسيحية، حتى لو لم تنظر إليها بعد على أنها مذهب ديني، ترضي تماماً مطالب العقل العملي. ذلك أنها تلمر بظاهرة الأخلاق، وتعلن في الوقت نفسه أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلا إلى الفضيلة، أي إلى التصميم على الفعل وفقاً للقانون اختراعاً له، وتبّه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن قصد نواياها في كل لحظة. فهي إذن ترى من الضرورية التقدم اللاهوتي نحو القداسة، وهذا تبعث فيها الأمل في استمرار حياتنا الأخلاقية. وإذا كانت تلمن أن هذا التقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه، فإنها بذلك تقرّ بأن السعادة المتأخرة لذلك ليست في مقدورها، ولا يمكن أن نغفر بها إلا في حياة أخرى، نحن نرجوها.

لكن ليس في هذا عوداً إلى الأخلاق اللاهوتية، أي التي تتلقى إلهامها من سلطة خارجية؟ أين إذن التشريع الذاتي الذي جملة كنت جوهر الإرادة الأخلاقية؟

ويجيب كنت على هذا الاعتراض بأن «المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتياً» (ويالتالي: تشريعاً خارجياً)، بل هو

(١) وقد نقل العمل السليم ١٤ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ص ٢٢٩ من ترجمة الفرنسية.

(٢) وقد نقل العمل السليم ١٤ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ص ٢٢٩ من ترجمة الفرنسية.

تكون غير جديرين بها<sup>(١)</sup> ومن هذا يتجلى دور الدين في الأخلاق، إذ إن «الأمَل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين»<sup>(٢)</sup>.

Weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst  
mögliche

كذلك يتضح أننا لو تسامعنا ما هي غاية الله من خلق العالم فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا، بل الخير الأسمى، أي أخلاقية هذه الكائنات، تلك الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يملأوا في المشاركة في السعادة، بفضل خالق حكيم. ولهذا فإن الذين جعلوا غاية الخلقية تمجيد الله (علّهم) فهم من ذلك معنى تشبيهاً بالإنسان، أي الرغبة في أن يُمنح) قد وجدوا التعبير الأصديق، لأنه لا شيء يجلب الله غير ما هو الأجدر بالتقدير في العالم، أعني احترام أوامره، ومراعاة الواجب للقدس الذي تفرضه علينا شريعته، إذا انضاف إلى ذلك تنويع هذه الأمور الجميلة بسعادة تتناسب وإلهامها.

إما أن الإنسان، في ميدان الغايات، هو غاية في ذاته، أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحد (حتى ولا الله) كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت نفسه، وإما أن الإنسانية في شخصها يجب أن تكون مقسمة عندنا، فهذا كله أمر ينبغي بنفسه لا مشاحة فيه، لأن الإنسان هو موضوع القانون الأخلاقي، أي موضوع كل ما هو مقدس ببلاته، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أساس استقلال الإرادة ببلاتها، بوصفها إرادة حرة ينبغي، وفقاً لقوانينها العامة، أن تكون بالضرورة قادرة على الاتفاق على ما يجب عليها أن تخضع له.

يقول ديلوس: «ليس ثمّ إذن فساد في روح التزاهة التي يجب أن يتجلى بها الإنسان وهو يطيع القانون الأخلاقي؛ وليس ثمّ في هذا لجوء إلى دوافع أجبية، مثل الخوف والرجاء، اللذين لو تحولوا إلى قاعدتين لقضيا على كل قيمة أخلاقية للأفعال. كل ما هتلك هو الثقة العادلة المقدسة في مجيء ملكوت الله، مجيء وفقاً للقانون الأخلاقي وبفضل ما يتضمنه القانون الأخلاقي. وفي هذه الأمور أقل خلط يمكن أن يؤدي إلى تشويه طهارة الأفكار. فإنا إذا استطعنا أن

التشريع الذاتي للعقل المحض العمل بذاته، لأن هذه الأخلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا هذه القوانين، بل للأمل في بلوغ الخير الأسمى بشروط مراعاة هذه القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخلق في أن يعملنا نزاعها، لا في النتائج المشتقة، بل فقط في تصورات الواجب، بوصفه الأمر الوحيد الذي تجعلنا مراعاته الأمانة جديرين بالحصول على هذه النتائج»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا يؤدي القانون الأخلاقي إلى الدين، وذلك بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل المحض العمل. وأي يؤدي إلى الإقرار بأن كل الواجبات أوامر إلهية لا كجزاءات، أي أوامر احتياطية غرضية صادرة عن إرادة أجبية، بل كقوانين جوهرية لكل إرادة حرة في ذاتها، ولو أنها يجب أن تعتبر أوامر لكائن أمل، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى. الذي يجعله القانون الأخلاقي واجباً علينا كفانية لجهنم إلا من إرادة كاملة (مقدمة وغير) أخلاقياً وفي نفس الوقت قادرة قدرة مطلقة وتبعا لذلك لا يمكننا أن نأمل في بلوغ ذلك إلا بالاتفاق مع هذه الإرادة. وهكذا يبقى كل شيء هنا حرة نسبياً ومؤسساً فقط على الواجب، دون أن يستطيع الخوف أو الرجاء، كدافعين. أن يؤخذ كمبرر، لأنها إذا صاروا مبدئين، دمر كل القيمة الأخلاقية للأفعال، إن القانون الأخلاقي يأمر بعمل الخير الأسمى للممكن في العالم الغاية النهائية لكل سلوكي. لكني لا أستطيع الأمل في تحقيقه إلا باتفاق إرادتي مع إرادة صانع للعالم قُلوس وغير، وعلى الرغم من أن سعادتني الخاصة متضمنة في تصور الخير الأسمى، تضمن الجزء في الكل حيث السعادة الكبرى تتمثل مرتبطة بنسبة دقيقة مع أعلى درجة للكمال الأخلاقي (الممكن للمخلوقات)، فإنه ليست سعادتني، بل القانون الأخلاقي (الذي نعدّ بشروط قاسية من رضيتي اللاعندودة في السعادة) هو المبدأ الممّين للإرادة والمخصص للعمل من أجل تحقيق الخير الأسمى. فأخلاق ليست في حقيقة الأمر إذن للذهب الذي يملأنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل هي التي تملأنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. ونقط حين ينضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نشارك ذات يوم في السعادة بالقدّر الذي سميته به إلا

(١) وقد نقل السليبي، ص ٣٣٣ - ٣٣٤ - ص ١٣٩ من الترجمة الفرنسية.

(٢) وقد نقل السليبي، ص ٣٣٥ - ص ١٤٠ من الترجمة الفرنسية.

(٣) وقد نقل السليبي، ص ٣٣٣ - ص ١٣٨ من الترجمة الفرنسية.

إنما العالم المعقول أو ملكوت الله<sup>(١)</sup>، وإما الخير الأسمى الذي علينا أن نحققه<sup>(٢)</sup>، وإما الحرية<sup>(٣)</sup>.

لكن العالم المعقول أو ملكوت الله، كما يلاحظ دلبوس (ص ٤٩٤) لا يعبر إلا عن إمكان الخير الأسمى، مع التأكيد فقط على ضرورة وفعالية تدخل الله لتأمين ذلك لنا. أما إمكان الخير الأسمى فإنه فضلاً عن ارتباطه مباشرة بالقانون الأخلاقي بوصفه موضوعاً للإرادة تقوم هذه بتعيينه، فهو لا يستحق أن يعد مصادرة قائمة برأسها.

أما الحرية فلمرها أجدر بالتمنية. فإن كنت تقول صراحة: وهذه المصادرات هي مصادرة الخلود، والحرية منظوراً إليها إيجابياً (بوصفها عليّة الكائن من حيث هو يتسب إلى العالم المعقول) ووجود الله... والمصادرة الثانية (= الحرية) تصدر عن الافتراض الضروري للاستقلال عن العالم المحسوس وعن ملكة تعيين الإرادة تبعاً لقانون عالم معقول، أعني الحرية<sup>(٤)</sup>.

لكن اعتبار كنت للحرية أنها مصادرة يتعارض مع ما ذكره في قسم التحليلات من وقد تفتد العقل العملي من أن الحرية هي القانون، وهي يقيتية مثل القانون<sup>(٥)</sup>.

فهل نقول إن كنت بإضافته الحرية مصادرة ثالثة إنما جرى وراء عاقته في تصوير الله والحرية والخلود على أنها الموضوعات العليا للميتافيزيقا<sup>(٦)</sup>؟.

لكن هذا لا يكفي لتضيق تراجع كنت بعد أن عدّ الحرية أمراً يقيتياً صار يعلها مجرد مصادرة من مصادرات العقل العملي.

لذا يقترح دلبوس (ص ٤٩٦-٤٩٧) حلاً لهذه المشكلة أن تفهم الحرية بمعنيين:

- (١) الحرية بمعنى أنها والقانون شيء واحد،
- (٢) والحرية كما يصدر عليها القانون.

نقول، بمعنى ما إن الخير الأسمى هو اليلدأ للحدد للإرادة، فينبغي ألا نغفل أبداً عن أنه كذلك بواسطة القانون الأخلاقي المتضمن فيه بوصفه عنصره الأول الذي لا يقبل الرد. كذلك فإن الأخلاق ليست أبداً في ذاتها مذهباً في السعادة، لأنها تفرض واجبات ولا تقدم قواعد للميلو الضعية، ثم إنما تكبح جراح تلك الحاجة اللامحدودة إلى السعادة التي تدفعنا؛ لكنها حين تجعل القانون الخاص بها مطلقاً، فإنها تثير فينا الرغبة في العمل تحت هذا القانون من أجل انتصار الخير الأسمى؛ وحينئذ، لكن حيث فقط، ومع التحفظات المشار إليها، تصير مذهباً في السعادة مذهباً لا يقدم علماً يقيتياً برهائياً، لكنه يبرر أملاً مشروعاً.

وهكذا وعلى هذا النحو تم الأخلاق في الدين دون أن تتأسس عليه أبداً، وإذا كان عليها أن تتم في الدين فذلك لأن الإنسان، وهو كائن عاقل وحساس معد لا يمكن أن يحصل وحده بنفسه القدرة على المحافظة على غاية على نية الحسنة ضد القواعد Maximes التي توجي إليه بها حساسيته، ولا خصوصاً القدرة على أن تحصل، بانتجاز الواجب، على إشباع متطلبات هذه الحساسية نفسها، وقد صارت هذه المتطلبات حقوقاً. ومع ذلك فإن الأخلاق لا تتأسس على الدين، لأنه في الاستعداد الراسخ للخضوع للقانون يوجد الأصل الباطن للحاجة التي يستجيب لها الدين، ولأنه تبعاً لذلك التقرير الأولي للمحب ديني من شأنه أن يحلّ برابطة منطقية خارجية الرابطة العملية الباطنة التي تربط المبدأ الأخلاقي بتوكيد الخلود وتوكيد (وجود) الله<sup>(٧)</sup>.

### المصادرة الثالثة

انتهى كنت إذن إلى القول بمصادرتين للعقل العملي هما: خلود النفس، ووجود الله.

فهل هناك مصادرة ثالثة للعقل العملي؟ هنا إشكال عسير الحل:

فهو في بعض المواضع<sup>(٨)</sup> يقصر مصادرات العقل على هاتين. لكنه في مواضع أخرى يضيف مصادرة ثالثة تكون:

(١) فكتور دلبوس: فلسفة كنت العملية ص ٤٨٤-٤٨٥، ٢٥ باريس سنة ١٩٢٦.

(٢) وقد تفتد العقل العملي ص ٤٨، ص ٥، ص ٢٢٧-٢٢٥، ص ٦، ص ٣، ص ١٢٢.

(٣) من ترجمة الفرنسية.

(١) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٤٦ - ١٢٩ ترجمة فرنسية.

(٢) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٢٨ - ص ١٢٤ ترجمة فرنسية.

(٣) الكتاب نفسه ط ١ ص ٢٢٨ - ١٢٧ ترجمة فرنسية.

(٤) وقد تفتد العقل العملي ط ١ ص ٢٢٨ - ص ١٢٢ من الترجمة الفرنسية.

(٥) الكتاب نفسه ط ١ ص ٤ - ص ٢ من الترجمة الفرنسية.

(٦) راجع خصوصاً: وقد تفتد العقل العملي ص ٧٤ من مجموع مؤلفات كنت نشرت هارتمشتين

ص ٥٦٨.



١- أنها تبدأ جميعاً من المبدأ الأساسي للأخلاقية، وهو ليس مصدرة، بل قانون به يعين العقل الإرادة مباشرة.

٢- هذه المصادر ليست عقائد نظرية، بل فروض من وجهة نظر عملية لا عمالة، ولهذا فإنها لا توسع المعرفة النظرية، وإنما تبث أفكار العقل النظري بوجه عام حقيقة موضوعية، وتبررها بوصفها تصورات ما كانت، لولا ذلك، لتجوز على افتراض إمكانها.

٣- المصادرة إيمان محض عملي للعقل. ولهذا تختلف عن الإيمان القلبي، لأن فيها عنصرأ عقلياً، إذ هي صادرة عن حاجة العقل، ومرتبطة بمصلحة مباشرة للأخلاق. وهذا الإيمان يتخذ طابعاً شخصياً: «فالإنسان الشريف يستطيع أن يقول: أريد أن يوجد الله، وأريد أن يكون وجودي في هذا العالم خارج تسلسل العلل الطبيعية ووجوداً في عالم معقول محض، وأريد أخيراً أن يكون بقائي إلى غير نهاية. وأنا أتمسك بهذا بشدة، وتلك معتقدات لا أسمح بانتزاعها مني، لأن هذه هي الحالة الوحيدة التي فيها مصلحة- التي ليس مسموحاً لي بالتخلي عنها- تعين حكمي حتماً»<sup>(١)</sup>.

### السياسة

أبرز ما كتبت في باب السياسة هو مشروعه للسلام الدائم، الذي عرضه في كتاب صغير ظهر سنة ١٧٩٥ بعنوان: «نحو سلام دائم، محاولة فلسفية».

وقد صاغ كنت مشروعه هذا على هيئة المعاهدات الدبلوماسية. ويتكلف من الأقسام التالية:

- ١- ست مواد تمهيدية تصوغ الشروط السلبية للسلام:
- ١- لا يجوز أن تتضمن معاهدة السلام أي بند سري للاحتفاظ بحق استئناف الحرب؛
- ٢- لا يمكن امتلاك دولة مستقلة عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة؛
- ٣- الجيوش الدائمة يجب أن تزول نهائياً مع الزمن؛
- ٤- لا يجوز اقتراض ديون وطنية من أجل مصالح خارجية للدولة؛
- ٥- لا يجوز لأية دولة أن تتدخل في نظام أو حكم دولة أخرى؛

والحرية بهذا المعنى الثاني ليست الملكية التي بها تكون الإرادة المحضة مستقلة بذاتها وتشرع تشريعاً كلياً، بل هي حرية الشخص في أن ينجز مهمته الأخلاقية تحت سلطان هذا التشريع، انتجازها ضد العقبات التي يمكن أن تحييه من الطبيعة.

وتبعا لهذا التفسير هناك إذن حريتان عند كنت: «حرية يبرهن عليها القانون»<sup>(٢)</sup>، وهي التي يتحدث عنها في قسم «التحليلات»، وحرية «يصادر عليها القانون»<sup>(٣)</sup>، ولا يتحدث عنها كنت إلا في قسم «الديالكتيك» من «نقد العقل العملي». الأولى هي وشرط القانون الأخلاقي<sup>(٤)</sup>، والثانية وهي أحد شروط إمكان الخير الأسمى<sup>(٥)</sup>، أي أحد الشروط التي تمكن من انتجاز الموضوع الضروري الذي يلمر به القانون الأخلاقي.

وهذان المعنيان ليسا في نفس المستوى: فإن الأولى واقعة من وقائع العقل العملي، أما الثانية فهي مصادرة من مصادرات العقل العملي. الأولى سلطة مشرعة لإرادة تؤسس القانون الأخلاقي، والثانية سلطة عملية لإرادة قادرة على اتباع هذا القانون.

لكننا لا نرى في هذا التمييز نوعين من الحرية، بل حرية واحدة لها وظيفتان: أن تشرع لنا قانونها الأخلاقي، وأن تطبق هذا التشريع في سلوكها. ولهذا لا نرى عد الواحدة مصدرة، والأخرى واقعة، بل ثم حرية واحدة يصادر عليها العقل العملي لأنه لا يستطيع أن يسلك سلوكاً أخلاقياً إلا بافتراض وجود هذه الحرية. فالفاعل الأخلاقي لا بد له أن يفترض بأنه حر في أفعاله، بمعنى أن إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفقاً لهذه المبادئ. إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية. ومن هنا قال كنت بصراحة: «إن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلا تحت فكرة الحرية»<sup>(٦)</sup>.

### الخصائص المشتركة لهذه المصادر

وتشارك هذه المصادر الثلاث في الخصائص التالية:

- (١) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٨٢ = ص ٤٧ من الترجمة الفرنسية.
- (٢) «الكتاب نفسه» ط ١ ص ٢٤١ = ص ١٤٣ من الترجمة الفرنسية.
- (٣) «الكتاب نفسه» ط ١ ص ٤ = ص ٢ ترجمة فرنسية.
- (٤) «الكتاب نفسه» ط ١ ص ٢٥٧، ٢٤٩ = ص ١٤٨، ١٥٢ ترجمة فرنسية.
- (٥) «دعوى ميتافيزيقية الأخلاق» طبعة أكاديمية برلين ج ١ ص ٤٤٨.

(١) «نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩، ٢٥٣ من الترجمة الفرنسية

مثل أعلى، أي غاية بعيدة قد لا تتحقق أبداً، لكن يجب على الأمم أن تجعلها دائماً هدفاً غائياً لها: إنه أمل، وليس مجرد سراب، لأن الحرب ليست ضرورة حتمية لا مفر منها.

٣- أن مشروعه في السلام الدائم يتسق مع مذهبه كله: سواء في نظرية المعرفة، وفي الأخلاق. ولا يمكن فهمه أبداً بمعزل عن المبادئ التي قررها «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العملي»، و«تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«فكرة التاريخ العالمي من وجهة نظر كونية».

### المراجع

أوسع وأعمق دراسة عن كنت بأية لغة هي كتابنا: «امانويل كنت»، في أربعة أجزاء:

١- «امانويل كنت» ج١: حياته ومؤلفاته ومذهبه التقليدي. ٣٧٢ ص. الكويت، سنة ١٩٧٧

٢- «امانويل كنت» ج٢: «الأخلاق عند كنت»، ويتضمن: مشكلة الميتافيزيقا للأخلاق- ويقع في ٢٣٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٣- «امانويل كنت» ج٣: فلسفة القانون والسياسة- ويشمل: فلسفة القانون - فلسفة السياسة- النزاع بين الكليات الجامعية - فلسفة التاريخ - علم الجمال- ويقع في ٤٤٥ ص. الكويت، سنة ١٩٧٩.

٤- «امانويل كنت» ج٤: «فلسفة الدين والتربية». ويقع في ١٧٤ ص. بيروت سنة ١٩٨٠.

### أُلفت بمؤلفاته

- Warda, Arthur: Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Wiesbaden 1919. 62 S.

- (Kant- Bibliographie.) In: Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Teil 3 Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12. Aufl. Völlig neubearb. von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog. Berlin 1924. S. 709-749.

- Lehmann, K.H., und Horst Hermann: Dissertationen zur Kantischen Philosophie (Deutsche Dissertationen 1885- 1953) In: Kant- Studien 51 (1959/60), S. 228- 257.

٦- لا يجوز لدولة، في حرب مع دولة أخرى، أن تقوم بأعمال عدوانية من شأنها أن تجعل من التسليم عودة الثقة المتبادلة بينها لدى عودة السلام: مثل الاغتيال، حَسَ السم، خرق امتياز ممنوح، التحريض على الخيانة.

وقد أتبع كل مادة من هذه المواد التمهيدية، وكذلك الأساسية، بتعليق.

ب- ثلاث مواد نهائية تصوغ الشروط الإيجابية العامة، الداخلية والخارجية الدولية، لفائدة السلام، هي:

١- يجب أن يكون النظام السياسي لكل دولة هو النظام الجمهوري؛

٢- القانون الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد (فدرالي) بين الدول الحرة؛

٣- القانون (الحق) العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية.

ج- ملحق أول: يبحث فيه كنت، من الناحية الفزيائية والمادية الخالصة في الطبيعة بوصفها ضمان السلام.

د- ملحق ثان: يدعو فيه إلى إعطاء الفلاسفة الحق في تنوير الدولة والحاكمين فيما يتعلق بالأمور السياسية. وهذا الملحق أضيف إلى الطبعة الثانية التي ظهرت في سنة ١٧٩٦.

هـ- ضمیمة تتناول: (١) الخلاف بين الأخلاق والسياسة؛ (٢) الاتفاق بين السياسة والأخلاق. وفي كلا الفصلين تأملات عامة في الفلسفة السياسية هي الأساس في هذا الكتاب.

وكان لكت أسلاف في وضع مشروعات للسلام الدائم، لكن كنت يتميز منهم بالخصائص التالية:

١- أنه لم يلجأ إلى العبارات المثيرة للإشفاق على الناس من ويلات الحرب، كما فعل كروسه وبين Penn والأب دي سان بيير، بل كان كلامه دائماً عقلياً وروسياً.

٢- أنه لم يتعمل تحقيق السلام العالمي، بل رأى أننا أمام مرحلتين: الأولى هي تنظيم الأمم في هيئة دولية تتولى المحافظة على السلام- وهذا أمر مسور التحقيق، وقد تحقق فعلاً للمرة الأولى في سنة ١٩١٩ بإتشاء عصبة الأمم، وللمرة الثانية في سنة ١٩٤٥ بإتشاء هيئة الأمم المتحدة التي لا تزال قائمة حتى اليوم. والمرحلة الثانية هي: السلام الدائم، وهو

von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Steitsache bedient haben, nebst einigen vorübergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. Königsberg 1746.

- Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Königsberg, Leipzig 1755.

- Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Königsberg 1755.

- Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755 ten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat. Königsberg 1756.

- Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam. Königsberg 1756.

- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg 1763.

- Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg 1763.

- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg 1766.

- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf des Jahr 1763 aufgegeben hat. Königsberg 1764

- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Königsberg 1766.

- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Königsberg 1770.

- Kritik der reinen Vernunft. Riga 1781- 2. verb. Aufl. 1787.

- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783.

- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785- 2. (verb.) Aufl. 1786

- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786.

- Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788.

- Kritik der Urteilskraft, Berlin, Libau 1790.

- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der

## مؤلفاته

### نشرات كاملة

- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. 12 Bde. Leipzig (Voss) 1838- 1842

(Bd. 11, I: Briefe; Bd. 11 II: Immanuel Kant's Biographie, von Friedrich Wilhelm Schubert; Bd. 12: Geschichte der Kant'schen Philosophie, von Karl Rosenkranz).

- Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 23 Bde. Berlin (Reimer), (später:) Berlin, Leipzig (de Gruyter) 1900- 1955.

(I. Abth. (Bd. 1- 9): Werke; 2. Abth. (Bd. 10- 13): Briefwechsel; 3. Abth. (Bd. 14- 23): Handschriftlicher Nachlass).

Vgl. Gerhard Lehmann, Zur Geschichte der Kant- Ausgabe 1896- 1955. In: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1946- 1956. Berlin 1956. S. 422- 434.

- Sämtliche Werke. Hg. von Karl Vorländer (u. a.). 10 Bde. Leipzig (Meiner) 1911- 1925 (Philosophische Bibliothek. 37- 52. 113. 126)

(Bd. 9, I u. II: Briefwechsel hg. von Otto Schöndörffer; Bd. 10, I: Vorländers Kantbiographie; Bd. 10 II: Cohens Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft).

- Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buck, Albert Görland, Ben Zion Kellerman, Otto Schöndörffer hg. von Ernst Cassirer. 11 Bde. Berlin (Cassirer) 1912- 1922.

(Bd. 9- 10: Briefe von und an Kant; Bd. 11 (Ergänzungsband): Kants Leben und Lehre, von Ernst Cassirer). - Werke in sechs Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel. 6 Bde. Wiesbaden, (später:) Frankfurt a. M. (Insel- Verlag) 1956- 1964.

- Vorlesungen. Hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin (Akademie- Verlag) 1961 ff.

### المؤلفات والمحاضرات المقروءة

- Gedanken von der wahren Schätzung der Lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr

Nach handschriftlichen Vorlesungen. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Vorlesungen über Metaphysik aus drei Semestern. Hg. von Max Heinze. Leipzig 1894 (Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Classe. 14, 6).

- Eine Vorlesung über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft hg. von Paul Menzer. Berlin 1924.

- Die philosophischen Hauptvorlesungen. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen zu Dohna-Wundlacken. Hg. von Arnold Kowalewski. München, Leipzig 1924.

- Opus postumum. Hg. von Artur Buchenau. 2 Bde. Berlin, Leipzig 1936-1938 (Als Einzelausg. und im Rahmen der Akademieausg. (Gesammelte Schriften. Bd. 21-22)

### مراجع

- Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Bearb. von Rudolf Eisler. Berlin 1930. VIII, 642 S.- Nachdruck. Hildesheim 1961 - Erneuter Nachdruck. 1964 (Olms Paperback. 2).

- Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Von Heinrich Ratke. Leipzig 1929. VI, 329 S. ( Philosophische Bibliothek. 37 b.

### مجله جمعی کت

- Kantstudien (später: Kant-Studien). Philosophische Zeitschrift. Hg. von Hans Vaihinger; (ab Bd. 7 (1902):) von Hans Vaihinger und Max Scheler; (ab Bd. 10 (1905):) von Hans Vaihinger und Bruno Bauch; (ab Bd. 22 (1918):) von Hans Vaihinger, Max Frischens-Köhler und Arthur Liebert; (ab Bd. 29 (1924):) von Paul Menzer und Arthur Liebert; (Bd. 39 (1934):) von Paul Menzer, Eduard Spranger und Martin Löpelmann; (ab Bd. 40 (1935):) von Hans Heyse; (ab Bd. 42 (1942/43):) von August Faust, Hans Heyse, Ferdinand Weinhandl, Günther Lutz; (ab Bd. 45 (1953/54):) von Paul Menzer und Gottfried Martin

reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790.

- Über das radikale Böse in der menschlichen Natur. In: Berlinische Monatsschrift 1792- Einzelausg. 1792.

- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Königsberg 1793 - 2. verm. Aufl. 1794.

- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Berlinische Monatsschrift 1793.

- Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg 1795- 2. verm. Aufl. 1796.

- Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen. (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.) Königsberg 1797- 2. verm. Aufl. 1798.

- Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Voratz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Jena 1798

- Der Streit der Fakultäten. Königsberg 1798.

- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst. Königsberg 1798- 2. verb. Aufl. 1800.

- Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. (Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche) Königsberg 1800.

- Physische Geographie. (Hg. von Gottfried Vollmer.) 4 Bde. Mainz, Hamburg 1801- 1805 Andere Ausg. Hg. von Friedrich Theodor Rink. 2 Bde. Königsberg 1802.

- Über Pädagogik. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1803.

- Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat. Hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1804.

- Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölit.) Leipzig 1817.

- Vorlesungen über die Metaphysik. (Hg. von Karl Heinrich Ludwig Pölit.) Erfurt 1821.

- Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790- 1791. Hg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

- Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.

Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München 1905. XI, 786 S.- 5. Aufl. 1938. XI 805 S.

- Külpe, Oswald: Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. Leipzig 1907 VI, 153 S. (Aus Natur und Geisteswelt. 146)

- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Leipzig 1911. 207 S. (Sammlung Göschen 536. Geschichte der Philosophie. 5)- 4. verb. Aufl. Berlin 1933.

- Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Berlin, Leipzig 1917. XIII, 475 S. - 3. Verm. Aufl. 1923. XII, 482 S. (Geschichte der Philosophie. 7).

- Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre. Berlin 1918 XI, 449 S. (Immanuel Kants Werke. Bd. 11)

- Reininger, Robert: Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. München 1923. 313 S. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 27/28).

- Messer, August: Immanuel Kants Leben und Philosophie. Stuttgart 1924 VIII, 335 S.

- Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bde. Leipzig 1924. XII, 430; VI, 404 S.

- Kayscr, Rudolf: Kant. Wien 1935. 289 S.

- Jaspers, Karl: Kant. In: Jaspers, Die großen Philosophen. Bd. 1. München 1957. S. 397- 616- Wiederabdruck in: Jaspers, Plato- Augustin- Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München 1961. S. 179- 398.

### دراسات فلسفية

- Fischer, Kuno: Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. 2 Bde. Mannheim 1860. XXXIII, 595; XXXI, 680 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 3. 4)- 4. Neubearb. Aufl: Immanuel Kant und seine Lehre. Teil 1: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Teil 2: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Heidelberg 1898- 1899. XX, 620; XVI, 640 S. (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4. 5)- 6. Aufl. 1928- 1957. XX, 669; XVIII, 645 S.

Vgl. zu den ersten Aufl.: Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig 1869. 40 S.

- Simmel, Georg: Kant Sechzehn Vorlesungen. Leipzig

( ab Bd. 53 ( 1961/62):) von Gottfried Martin. Bd. 1 ff. Berlin, ( ab Bd. 42 (1942/43):) Leipzig, ( ab Bd. 45 ( 1953/54):) Köln 1897 - ffd.

Neudrucke verschiedener älterer Bände. Würzburg 1958 ff.

### مؤلفات عن حياته

- Kant- Bildnisse. Mit Unterstützung der Stadt Königsberg hg. von der Königsberger Ortsgruppe der Kant- Gesellschaft. Bearb. von Karl Heinz Clasen. Königsberg 1924. 30 S., 20 Taf.

- Vorländer, Karl: Die ältesten Kant- Biographien. Eine kritische Studie. Berlin 1918. 48 S. (Kantstudien. Ergänzungshefte. 41).

- Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. (1804.) Hg. von Alfons Hoffmann. Halle 1902. XIV, 442 S.- 2. Aufl. 1907. XXVIII, 407 S.

- Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. (1804.) Hg. von Felix Gross. Berlin 1912 VIII, 306 S. (Deutsche Bibliothek).

- Vorländer, Karl: Immanuel Kants Leben. Leipzig 1911. XI, 223 S. (Philosophische Bibliothek. 126).

- Röhrdanz, Günther: Die Stellung Kants in Und zu der Press seiner Zeit. München 1936. 144 S. (Zeitung und Leben 29).

- Stavenhagen, Kurt: Kant und Königsberg. Göttingen 1949. 104 S., 10 Taf.

- Immanuel Kants Letzte Ehrung. Aktenmässige Darstellung von Arthur Warda. Königsberg 1924. 38 S.

### عروض عامة للمذهب كنت

- Kronenberg, Moritz: Kant. Sein Leben und seine Lehre. München 1897. 312 S.- 6 Aufl. 1922. X, 331 S.

- Paulsen, Friedrich: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1899. XVI, 407 S. (Frommanns Klassiker der Philosophie. 7) - 8. Aufl 1924. XXIV, 412 S.

- Chamberlain, Houston Stewart: Immanuel Kant. Die

tische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1963. 388 S.

### مجموع مقالات

- Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der hundertsten Wiederkehr des Tages seines Todes. Hg. von der Universität Königsberg. Halle 1904. 374 S.
- Jubiläums-Heft zur Feier der Wiederkehr des 200. Geburtstages von Immanuel Kant. Mit Unterstützung der Kant-Gesellschaft hg. von Max Frischeisen-Köhler und Arthur Liebert. Berlin 1924. XX, 349 S. (Kant-Studien. 29, 1/2).
- Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Hg. von der Albertus-Universität in Königsberg i. Pr. Redaktion: Albert Goedeckemeyer. Leipzig 1924. 270 S.
- Immanuel Kant zum Gedächtnis. Hg. von Paul Feldkeller. Darmstadt 1924. 480 S. (Reichs Philosophischer Almanach auf das Jahr 1924)
- Kant-Festschrift. Zu Kants 200. Geburtstag. Im Auftrag der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie hg. von Friedrich Frh. von Wieser, Leopold Wenger, Peter Klein. Berlin-Grünwald 1924 S. 161-461 (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophien. 17, 3)
- The heritage of Kant. Ed. by George Tapley Whitney and David F. Bowers. Princeton 1939. X, 426 S. - Nachdruck. New York 1962.
- A. symposium on Kant. New Orleans 1945. 165 S. (Tulane studies in philosophy. 3)

### شرح علی بعض مؤلفاته

- Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. Stuttgart 1881-1892. XVI, 507; VIII, 563 S.-2. Aufl. Hg. von Raymund Schmidt. 1922.
- Cohen, Hermann: Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1907. IX, 233 S. (Philosophische Bibliothek. 113).
- Smith, Norman Kemp: A commentary to Kant's «Critique of pure reason». London 1918. LXI, 615 S.-2. erw. Aufl. 1923. LXI, 651 S. - Nachdruck. New York 1962.

1905. 181 S.-4. erw. Aufl. München, Leipzig 1918. 212 S.

- Riehl, Alois: Die kritische Philosophie Kants. In: Riehl, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Bd. 1-2. Aufl. Leipzig 1908. S. 249-584.
- Cassirer, Ernst: Die kritische Philosophie. In: Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 1911. S. 583-762.
- Kroner, Richard: Kants Weltanschauung. Tübingen 1914. 91 S.
- Döring, Woldemar Oskar: Das Lebenswerk Immanuel Kants. Vorlesungen. Lübeck 1916. VII, 197 S.-Neue Ausg. Hamburg 1947. 205 S.
- Marcus, Ernst: Kants Weltgebäude. Eine gemeinverständliche Darstellung in Vorträgen. München 1917. 264 S.-2. verb. und verm. Aufl. 1920. 270 S.
- Kroner, Richard: Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen 1921. XIX, 612 S.
- Dühnemann, Eugen: Kant. 2 Bde München 1923-1924. XI, 558; VII 719 S.
- Rickert, Heinrich: Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen 1924. XI, 214 S.
- Boutroux, Emile: La philosophie de Kant. Cours. Paris 1926. 376 S. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- Kynast, Reinhard: Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewußtseins. München 1928. XI, 229 S.
- Litt, Theodor: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig 1930. VIII, 291 S.-2. verb. Aufl. 1949. 270 S.
- Knittermeyer, Hinrich: Immanuel Kant. Vorlesungen zur Einführung in die kritische Philosophie. Bremen 1939. 160 S. (Abhandlungen und Vorträge hg. von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft. 12, 4)
- Goldmann, Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik. Zürich 1945. 247 S.
- Zocher, Rudolf: Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität. Erlangen 1959. 163 S. (Erlanger Forschungen. A, 11).
- Delekat, Friedrich: Immanuel Kant. Historisch-Kri-

## مراجع

- B. Erdmann: Martin Knutzen and seine Zeit, 1876  
- M. von Biéna: Martin Knutzen. Paris, 1908.

## كوزان

## Victor Cousin

فيلسوف اصفهاني فرنسي، وعقّق نصوص يونانية فلسفية.

ولد في باريس في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٢. وتعلم في ليسيه شارلمان، ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨١١، حيث تأثر ببيير لارونجيه Laromiguière الذي وجهه إلى فلسفة لوك وكوندريك. لكنه ما لبث أن انصرف عنها إلى راوبينكولار P.P. Royer - Collard ، الذي كان متحمساً للفلسفة الاسكتلندية؛ ثم إلى مين دي بيران.

وقام بالتدريس في مدرسة المعلمين العليا، ثم صار مساعداً لرواية كولار في كلية الآداب بجامعة باريس في عام ١٨١٥-١٨١٦.

وسافر إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة الألمانية المعاصرة، والتقى هيجل وانعقدت بينهما صلة وثيقة، كما تعرّف إلى شلنجر ويكوب، وذلك في عامي ١٨١٧-١٨١٨.

ولما اغتيل دوق دل بري duc de Berry وحدث رد فعل في فرنسا ضد النزعة الليبرالية، وكان كوزان من أنصارها، فصل من وظيفته مساعداً في كلية الآداب، في سنة ١٨٢٠. كذلك أغلقت مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٢٢.

ولما زار ألمانيا للمرة الثانية في عامي ١٨٢٤-١٨٢٥ قضى عليه في درسدن بتهمة سياسية وسجن لمدة ستة أشهر تقريباً.

وفي هذه الفترة التي حرم فيها من منصبه، أتم نشر مؤلفات بركلس (١٨٢٠-١٨٢٢) ومؤلفات ديكلرت (١٨٢٤-١٨٢٦)، وبدأ ترجمة لمحاولات أفلاطون (١٨٢٢-١٨٤٠).

وفي سنة ١٨٢٨ أعيد له منصبه في جامعة باريس، وألقى محاضرات في الفلسفة حظيت بنجاح شعبي هائل،

- Cornelius, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen 1926. VIII, 152 S.

## كنوتسن

## Martin Knutzen

فيلسوف ألماني، كان أستاذاً لكتب.

ولد في كينجسبرج في ١٤ ديسمبر سنة ١٧١٣، وتوفي في كينجسبرج في ٢٩ يناير سنة ١٧٥١.

وصار أستاذاً للمنطق وما بعد الطبيعة في جامعة كينجسبرج سنة ١٧٣٤، ثم أستاذاً لفلسفة الطبيعة والرياضيات في نفس الجامعة. ومؤلفاته تسم بالتنوع والاصطفاء. وكان من بين تلاميذه كنت، الذي كان يقدره كثيراً كاستاذ. وكان رياضياً وفلكياً كما كان فيلسوفاً، وتأثر خصوصاً بـ بوشن وفولف. وهو الذي أثار في كنت الاهتمام بالعلم كما وضعه نيوتن.

وفي الفلسفة تأثر بليبنس وفولف، لكنه كان مع ذلك مفكراً مستقل الرأي. فقد اطرح نظرية الانسجام الأزلّي التي قال بها ليبنتس، وأخذ بنظرية العلية الفاعلية. وتأثيره في كنت إنما كان في الفترة قبل النقدية من تطور فكر كنت.

أما في الدين فكان كنوتسن يميل إلى نزعة التقوى Pietismus. لكن بتأثير فولف عدّل كثيراً في رفض اللاهوت الفلسفي أو الطبيعي، الذي كان، أعني هذا الرفض، من الخصائص المميزة لحركة التقوى. وبالجملة فقد حاول المزج بين الروحية التقوية وبين النزعة العقلية عند فولف. وهذا يتجلّى في كتابه «برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي» (سنة ١٧٤٠).

## مؤلفاته

- Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, 1740.  
«برهان فلسفي على حقيقة الدين المسيحي».  
- Elementa philosophiae rationalis. 1747  
«عناصر الفلسفة العقلية»  
- Systema cousarum efficientium. 1749.

لبلاغته ووضوح عبارته.

وقامت ثورة يوليو في سنة ١٨٣٠ وسجات ملكية لوي فيليب، وكانت مبادئها تتلالم مع اتجاهه السياسي، فلفي الخطوة والتجاع. وأصبح عضوا في مجلس التعليم في سنة ١٨٣٠، وفي الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٣١، وفي أكاديمية العلوم الأخلاقية (الإنسانية) والسياسية في سنة ١٨٣٧، وعضواً في مجلس الشيوخ الفرنسي (١٨٣٧) ومديراً لمدرسة المعلمين العليا (١٨٣٤)، ثم صار وزيراً للمعارف في حكومة أدولف ثير Thiers في سنة ١٨٤٠. ولما قلم جيزو Guizot بإصلاح كبير في التعليم الابتدائي (سنة ١٨٣٣) استلهم أفكار كورزان، وهو الذي وضع المذكرة التي قدمها جيزو.

ولما سقطت حكومة لوي فيليب في سنة ١٨٤٨ اعتزل كورزان الحياة العامة، وتفرغ للدراسات الفلسفية، ونشر محاضراته، وتحقيق مؤلفات أبيلاز (سنة ١٨٤٩-١٨٥٩) وكان قد نشر مؤلفات مين دي بيران (سنة ١٨٤١) ومؤلفات أبيلاز دغير المنشورة (سنة ١٨٣٦)؛ وتابع دراساته عن الشهيرات في القرن السابع عشر: «جاكولين بسكال» (سنة ١٨٤٥)؛ «مدام دي لونجويل» (سنة ١٨٥٣)؛ «مدام دي سابليه Sablé» (١٨٥٤) و«مدام دي شفرين و«مدام دي هونفور (سنة ١٨٥٦).

وتوفي في مدينة كان Cannes (الكوت دازور) في ١٣ يناير سنة ١٨٦٧.

#### فلسفته

اتجه كورزان إلى نزعة اصطفاية eclecticisme بين المذاهب والآراء الفلسفية: إذ أراد الجمع بين التجريبية الحسية في نظرية المعرفة، وبين الروحية في الدين، لأن الحسية وحدها تؤدي إلى الاحلاد واللذات، وكلاماً لا يستطيع أن يعطي الإنسان المبحى الثابتة التي يمكن أن ترشده في حياته.

وتأثر كورزان بمنهج الاستيطان عند مين دي بيران.

وفي تحليله لوقائع الشعور انتهى كورزان إلى القول بأن الشعور يتضمن عنصرين ضروريين أو لاشخصين هما: الاحساس والعقل، وعصراً مكنأ عارضاً أو شخصياً وفردياً هو: الإرادة. ووفقاً لهذا التقسيم الثلاثي للملكات النفس، قسم للشاكل الفلسفية إلى ثلاثة أنواع: مشاكل الحق، مشاكل الجميل، مشاكل الخير. وفي كتابه: «في الحق،

والجميل، والخير» (سنة ١٨٥٣) قال إن هذه للشاكل تتوحد في كلّ يشمل ما هو صحيح في الاحساس (لوك)، وفي العقل (أفلاطون)، وفي القلب (لكنه لم يذكر فيلسوفاً للقلب). وأجزاء النفس الثلاثة هذه ليست مستقلة بعضها عن بعض: إذ العقل يحتاج إلى الاحساس والقلب؛ والاحساس يحتاج إلى العقل والقلب؛ والقلب يحتاج إلى العقل والاحساس.

لما نزعته الاصطفاية فتتجل في قوله إن المذاهب الفلسفية المختلفة: الحسية، والثالية، والشك، والتصفوفا. ما هي إلا أوجه متعددة لحقيقة واحدة.

وفي علم الجمال كان كورزان يعتقد في الجمال المطلق. وكان مثله الأعلى في الأعمال الفنية هو تمثال أبولون الموجود في جناح البشير (في الفاتيكان). ومن رأيه أن الفن ليس عاكسة للطبيعة، ولا دعوة أخلاقية، بل هو «رؤية للانتمائي». وحل الرغص من أن كل الفنون تستخدم المادة، فلها تشيع فيها «طابعاً مسترساً يجلب الخيال والروح، ويمرهما من الواقع، ويسمو بهما-طوحاً أو كرهه إلى مناطق مجهولة». وهذه المناطق المجهولة هي عالم الله، عالم المثل الأعلى. وقد تأثر في نظراته الجمالية، بشكلمن Winckelmann الذي كان هو الآخر يعتقد أن أبولون بشير هو ذروة الجمال المثالي كله.

لكنه مع ذلك دعا إلى عدم المبالغة في مثالية الأثر الفني، لأن أعمال الفن تخاطب الحواس كما تخاطب القلوب. والمثل الأعلى ينبغي أن يقم لنا في شكل محسوس، وأن يسر مشاعرنا. ومن ثم انتهى إلى القول بأن الشعر هو أهل الفنون كلها، لأن قوة الكلمات من شأنها أن تتعش الصور والمشاعر والأفكار في نفس الوقت. ولهذا كان الشعر مزيجاً من الملكات الانسانية كلها.

#### مؤلفاته الرئيسية

- De la Métaphysique d'Aristote, 1835.
- Cours de philosophie professé... pendant l'année 1818... sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, 1836.
- Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII<sup>e</sup> siècle, 4 vols. 1839-42.
- Des Pensées de Pascal, 1843.
- Leçon sur la philosophie de Kant, 1844.



ولا نعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته على وجه التحديد. ولهذا اختلف الباحثون في تقدير تاريخ وفاته: فجعله نائير حوالي سنة ٧٦٠هـ (٨٧٣م)، وماسينيون بحججه بسنة ٧٤٦هـ (٨٦٠م)، والشيخ مصطفى عبد الرزاق بنهائية سنة ٢٥٢هـ (٨٦٤م) على أساس أن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ يتكلم عن الكندي على أنه متوفى، لكننا لا نعرف متى توفي الجاحظ على وجه التحديد. وربما كان أرجح الآراء ما ذكره نائير وأجله بروكلمن وهو سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣م).

وحظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م)، حتى إن المتصمّم أخذ معلنًا لابنه أحمد، وسهلي الكندي إلى أحمد هذا عدة رسائل. ومن ثمّ يمكن أن نفترض أن الكندي ولد حوالي سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) في البصرة، حيث كان لوالده ضياع، كما يقول ابن جليل (ص ٧٧)، أو في الكوفة بحسب ما يقول ابن نباتة (وشرح العمون في شرح رسالة ابن زبيد، ص ١٢٣). وهذا أرجح لأن أباه كان واليًا على الكوفة.

ثم ذهب إلى بغداد لإتمام دراسته الفلسفية والعلمية. ويفترض أنه غشي أوساط المترجمين من اليونانية والسريانية إلى العربية، خصوصاً يحيى بن البطريق وابن ناهمة الحمصي.

ولما صار معلّمًا لأحمد، ابن الخليفة المتصمّم بالله (توفي الخلافة من سنة ٢١٨هـ حتى سنة ٢٢٧هـ) صار مرموق المكانة، مما جعله هدفًا للحاسدين. وتآمر ضده محمود وأحمد ابنا موسى بن شاذل، لدى الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ)، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاذل بالاستيلاء على مكتبة الكندي. لكن ظروفًا غير عادية مكنت الكندي من استردادها.

### مؤلفاته

ألف الكندي عددًا هائلًا من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل: الفلسفة، علم النفس، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، التنجيم، الجدل الديني، السياسة. وقد أورد كل من ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة ثبًا بأسماء مؤلفاته. وأقلعها هو ما أورده ابن النديم في الفهرست (ص ٢٥٥-٢٦١، نشرة فلوجل، لينسك سنة ١٨٧١)، ويشتمل على ٢٤١ عنوانًا، مصقفة كما يلي:

- Abélard: Œuvres inédites, 1836;
- Abélard: Opera, 2 vols. 1849- 59
- Jacqueline Pascal, 1845.
- Madame de Longueville, 1853.
- Madame de Sablé, 1854.
- Madame de Chevreuse et Madame de Hautefort, 1856.

### مراجع

- J. Barthélemy - Saint-Hilaire: M. Victor Cousin, sa vie et sa Correspondance, 3 vols., 1895.
- Paul Janet: Victor Cousin et son œuvre, 1885.
- H. J. Ody: Victor Cousin: ein Lebensbild, 1953.

### الكندي فيلسوف العرب

أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، الملقب بفيلسوف العرب، وهو لقب قديم، يذكره ابن النديم في «الفهرست» (ألفه ابن النديم في سنة ٣٧٧هـ = ٩٨٧م)، فيقول: «ويسمى فيلسوف العرب» (ص ٢٥٠، ٢٧٢، نشرة فلوجل). ويلد لأصحاب السير أن يذكروا نسبة الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لاشك فيه<sup>(١)</sup>. وكان أبوه أميرًا على الكوفة، ولأهله عليها الخليفة المهدي (خلافة ١٥٨-١٦٩هـ) ثم هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ).

(١) راجع عن حقه: (أ) ابن النديم: «الفهرست» ص ٢٥٥-٢٦١. نشرة فلوجل، لينسك، سنة ١٨٧٢.

(ب) صاعد الأندلسي: «طبقات الأئمة» ص ٥١-٥٢، طبعة شيخو بيروت، ١٩١٢.

(ج) القفطي: «تكملة الطبعة بأخبار الحكماء» ص ٣٦٦-٣٧٨، نشرة بيروت سنة ١٩٠٣.

(د) ابن أبي أصيبعة: «معرفة الأئمة» في طبقات الأئمة ج ١ ص ٢٠٦.

(هـ) ابن جليل: «طبقات الأئمة والحكماء» ص ٧٧-٧٨، الطبعة سنة ١٩٥٥.

(و) البجلي: «كتبة حروف الحكماء» ص ٤١، دمشق سنة ١٩١٦.

(ز) أبو سليمان القفطي: «المسكن» ص ٥٥٥، الطبعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طرابلس، ١٩٧٤.

الذي هو بللجاز. خطوط أباصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ب.

(٨) رسالة في القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة. خطوط في المتحف البريطاني برقم ٦٠٦٩ شرقي ورقة ٩ ب - ١١٢، والتبوية بدار الكتب المصرية رقم ٥٥٥ ص ٦٣ - ٧٦.

(٩) كتاب المحسوف، خطوط ليدن رقم ٢٠٧٤  
(١٠) رسالة في أنه (توجد) جواهر، لا أجسام، خطوط أباصوفيا ٤٨٣٢ ورقة ١٣٤  
(١١) رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له. خطوط أباصوفيا رقم ٤٨٣٢ ورقة ٥٥ب - ٥٥ب

(١٢) كلام في النفس، مختصر وجيز، المخطوط نفسه ورقة ١٣٤

(١٣) رسالة في الحيلة لنفع الأحرار، المخطوط نفسه ورقة ٢٤ - ٢٧ب.

(١٤) كتاب في الإبادة عن الملة الفاعلة القريبة للكون والفساد، المخطوط نفسه ورقة ٣٥ - ٣٩

(١٥) رسالة في ماهية النوم والرويا، المخطوط نفسه ورقة ٩ - ١١

(١٦) رسالة إلى أحمد بن محمد الحراساني في إيضاح تنامي جرم العالم، المخطوط نفسه ورقة ١٣ - ١٤.

وقد نشر هذه الرسائل البيونانجي، وم جويني، ووتر، وفورلاني، وعبد الهادي أبو ريده، وقمنا نحن بنشر رقمي ٤، ١٣، في كتابنا «رسائل فلسفية»، وستقوم بنشر سائر الرسائل لأن النشرات السابقة بمزول كلها عن التحقيق النقدي، وستقوم بالتصحيح فيما نورهده عنها دون حاجة إلى التنبيه على ذلك في كل موضع.

فلسفة

١-.

تجهيزات

أثبتنا<sup>(١)</sup> بالأدلة القاطعة أن الكندي لم يكن يعرف

(١) راجع كتابنا: «عصر العرب في تكوين الفكر الأوروبي» ص ١٦٤ - ١٨٨، ص ٢٥، للتفصيل، ص ١٧٧، وكتابنا بفرنسية

La Transmutation de la philosophie  
grecque... pp. 26 - 32

(أ) في الفلسفة ٧٢ عنواناً؛

(ب) في المطلق ٢٠ عنواناً؛

(ج) في الكريات ٨ عنواناً؛

(د) في الموسيقى ١٧

(هـ) في علم النجوم ١٩

(و) في الهندسة ٢٣

(ز) في الفلك ١٦

(ح) في الطب ٢٢

(ط) في أحكام النجوم ١٠

(ي) في الجدل ١٧

(يا) في علم النفس ١٥

(يب) في السياسة ١٢

(يج) الاحتمالات (الطال) ١٤

(يد) الابعديات (الأبعاد) ٨

(يه) التضمينات ٥

(يو) الانواعيات (انواع الأشياء الخ) ومتنوعات متفرقة

٣٣.

فللجموع عند ابن النديم ٢٤١ عنواناً؛ وعند القفطي ٢٢٨؛ وعند ابن أبي أصيبعة ٧٨١.

ولكنكتب بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم، وتقتصر على ما يدخل في ميدان الفلسفة بللمعنى المحدود:

(١) كتاب إلى المحتصم بالله في الفلسفة الأولى، خطوط أباصوفيا رقم ٤٨٣٢ (ورقة ٤٣ - ٥٣).

(٢) رسالة إلى أحمد بن المحتصم في الإبادة عن سجدو الجرم الأقصى وطاعته لله. للمخطوط نفسه ورقة ١٣٢ - ٣٤ب.

(٣) رسالة في حدود الأشياء ورسومها، المخطوط نفسه ورقة ٥٣ب - ٥٤ب.

(٤) رسالة في العقل، المخطوط نفسه ورقة ٢٢ب - ٢٣

(٥) رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، المخطوط نفسه ورقة ٢٨ - ٣١.

(٦) رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتنامي جرم العالم، المخطوط نفسه ورقة ٥ - ٦ أ؛ ومخطوط تبران، مجلس، ج ٢؛ ٦٣٤.

(٧) رسالة في الفعل الحث الأول التام والفاعل الناقص

كانت أجساماً ولا أجسام؛ وما لا أجسام <هي>: إما جواهر، وإما أعراض؛ وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لأجساماً، فإنه إذا عرف ذاته، عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم، فإذن إذا علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل؛ وهذه العلة سمي الحكيم الإنسان: العالم الأصغر.

وهذا التعريف يقوم على القول المشهور: «اعرف نفسك بنفسك»، مأخوذاً بمعنى غنوصي مما يجعله يرجع إلى القرون الثاني والثالث والرابع بعد الميلاد. والكنتي في موضع آخر (الرسائل جـ ص ٢٦٠ ص ٧-٨) يورد هذه النظرية بالتفصيل، وهي التي تقول إن الإنسان في نظر الفلاسفة القدماء، عالم صغير، لأن فيه توجد كل القوى الموجودة في الكل.

٦) والتعريف الأخير للفلسفة هو بحسب جوهرها الخاص: «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: أبنائها ومائتيها وعلمها، بقدر طاقة الإنسان».

وهذا التعريف شبيه بما ورد في المقدمات للمشروح الاسكندراني، وبما أورده أرسطو (في كتاب وما بعد الطبيعة م ألفا الكبرى، ص ٩٨٤ أ ص ٧-٢٢).

وقد أورد الكنتي هذه التعريفات الستة دون أن يرجع أحدها<sup>(١)</sup>.

(١) يورد أبو الفرج بن العلي في كتابه وتفسير كتاب الجواهر، لفرغوريوس (طبع بيروت سنة ١٩٧٥ ص ١٧-١٨) الحدود الست ويقول إن الثلاثة منها (مخولة) من فرغوريوس، والثاني من أفلاطون، والرابع من أرسطو، وأما الفلسفة في علم الأمور فمجموع الأشياء الموجودة بما هي موجودة، والتي هو أن الفلسفة هي علم الأمور الإلهية والانسانية؛ وأما الثالث هو أن الفلسفة هي إبطار الحكمة - وهذه الحدود الثلاثة هي لفرغوريوس.

وأما الرابع هو أن الفلسفة هي معرفة الموت؛ أي إبطار الموت. وأما الخامس هو أن الفلسفة هي الله؛ بأنه تعالى بحسب الطاقة الانسانية في علم الحق ومثل الحق. ومقتضى الحدان هما أفلاطون.

وأما السادس هو أن الفلسفة هي صناعة الصانع وعلم العلوم. وهو الذي حشاه به أرسطو في الطاقة الأول من كتابه وما بعد الطبيعة.

ومكتنا نجد ابن العلي يذكر هذه الحدود الست للفلسفة منسوبة إلى أصحابها، ما يدل على أنه فكره عن مصدر سري مباشر.

أما الكنتي فلم ينسبها إلى أصحابها؛ فرغوريوس وأفلاطون وأرسطو، ما جعل البعض يتوهم أنها من عنده!

اليونانية. وإنه كان يعتمد على الترجمات التي تمت من السريانية أو اليونانية إلى العربية. ومن مراجعة هذه الترجمات، التي نشرنا معظمها، يتبين لنا أن مصطلحاته قد أخذها كلها من هذه الترجمات نفسها. أما عن إصلاحه لبعض الترجمات (مثل ترجمة «الطولوجيا» التي قام بها ابن ناعمة الحمصي) فتدوره لا يتعدى إصلاح الأسلوب العربي.

### ١- تعريفه للفلسفة

في رسالته في حدود الأشياء ورسومها، أورد الكنتي ستة تعريفات للفلسفة، هي:

١- تعريف بحسب الاشتقاق: الفلسفة هي وجب الحكمة، لأن «فيلسوف» هو مرتب من «فيلاء» وهي «حُب» ومن «سوفيا» وهي الحكمة.

٢- تعريف بحسب تأثيرها: «إن الفلسفة هي التشبُّه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وهو تعريف يرجع إلى أفلاطون («تيتياتوس» ص ١٧٦) ويرد في المقدمات الفلسفية إلى بعض شروح الشراح الاسكندرانيين في القرنين الخامس والسادس، مثل شرح أمونيوس على «مدخل» فرغوريوس (Comm. in Aristot., (IV,3).

٣) تعريف للفلسفة من جهة غايتها: «الفلسفة هي العناية بالموت؛ وللموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن؛ والثاني: إماتة الشهوات. وهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجيال القدماء: اللغة شر. فياضطرب أن إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما جسدي والأخر عقلي، كان مما سعى الناس لله ما يمرض في الاحساس، لأن التشاغل بالذات الجسدية ترك لاستعمال العقل».

وهذا التعريف مأخوذ هو الآخر عن أفلاطون (فيدون ٦٤ أ).

٤) تعريف من جهة العلة: «صناعة الصناعات، وحكمة الحكم».

٥) تعريف آخر: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد القوَر. مثلاً أقول: إن الأشياء إذا

## بمد معرفته بتاريخ الفلسفة

## أشرف موضوع.

ويعد أن يحدد دور ومكانة الفلسفة الأولى على نحو ما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» مقالة ألفا الكبرى ف.٢ ص ٩٨٢ أ من ١٩٨؛ ألفا الصغرى م ص ٩٩٣ ب١٩-٢٣) يتوّه الكندي بما علينا من دين نحو الأقدمين، الذين كانوا يتكلمون لغة غير لغتنا؛ وعلى الرغم من أنهم لم يبلغوا من الحقيقة إلا مقداراً جزئياً، فإن ما حصلوه، مضافاً إلى ما حصله غيرهم، يكون قدراً لا بأس به من الحقيقة. وعلينا أن نشكرهم أنهم مكّنونا من المشاركة في ثمار تراثهم، وسهلوا لنا النقص عن المشاكل. ويشير هنا إلى ما قاله أرسطو، وإن كان يتجاوز في فهمه نص ما أورده أرسطو. على كل حال، يريد الكندي أن يبيّن عن عرفاته لأولئك الذين نطقوا بالحق، إلى أية ملة أو جنس انتصروا. ذلك لأن ما يطلب الحقيقة فعليه أن يشهد أن وجهها، وبهذه المناسبة يهاجم رجال الدين الذين يتجرون في الدين وهم من الذين يراء، ولا يظهرون غيره على الدين إلا للدفاع عن مناصبهم الزائفة التي لم يشغلوها عن استحقاق («الرسائل» ج١، ص ١٠٤). لأنه، كما لاحظ، لا دين لمن يقيم العلم بالأشياء كما هي. ذلك أن العلم بتحقيق الأشياء كما هي تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل، وبالجملة: علم كل ما هو نافع. والعلم بهذه الأمور يوصي به الرسل الصادقون الذين بعث الله بهم، لأن هؤلاء يقررون الوهية الله وحده، والسمي نحو الفضائل وتجنب الرذائل. والحلحله في توكيد هذا الأمر يدل على أنه إذا توجه إلى أعداء للفلسفة اليونانية من بين رجال الدين أو المتكلمين المعاصرين له. وربما كانوا أهل السنة والحنابلة الذين انتصروا في خلافة التوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ = ٨٤٧-٨٦١م).

ويقتر الكندي ألا يضل باعتراضاتهم، لأن ما يحه هو أن يقتاد الجنس البشري إلى الكمال («الرسائل» ج١ ص ١٠٣). يقول: ينبغي ألا نستحي من استحصان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المتأخرة.

ويعد أن بين ضرورة الاشتغال بالفلسفة الأولى، وراح يتناول مسائلها.

## أ) موضوع الفلسفة الأولى ومنهجها

وليبيان موضوع الفلسفة الأولى يميز الكندي بين نوعين

كما ورد لنا من رسائل الكندي تبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية انحصرت على أرسطو، وكنت إلماً ضئيلاً بفلسفة أفلاطون، وشملت فلسفة أفلاطون لكن بوصفها فلسفة لأرسطو. فقد كرس رسالة صنف فيها مؤلفات أرسطو، وذكر موضوعاتها بطريقة موجزة جداً. ونراه يذكر أفلاطون في رسالته المختصرة عن النفس، كما أن له رسالة في إيضاح الأعداد المذكورة في محاوره «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») لكن يبدو أن معرفته بمحاورات أفلاطون كانت ضئيلة للغاية، رغم أن محاورات «طيلماوس» و«السياسة» و«النوميس» كانت قد ترجمت إلى العربية. أما معرفته بأفلاطون فمن خلال كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» الذي هو خلاصة موسعة للتساعات الثلاثة الأخيرة (٤-٦) من «تساعات» أفلاطون، لكنها لم تعرف في العالم العربي إلا منسوخة لأرسطو.

الكندي متأثر إذن بأرسطو، دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حد أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه الملحمية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحياناً بعروضها، وأحياناً على سبيل التلخيص، أو الشرح، أو التبسيط.

## ٢

## ما بعد الطبيعة

ونأخذ الآن في بيان أجزاء فلسفة الكندي، ونبدأ بما بعد الطبيعة، أو الفلسفة الأولى:

يقول الكندي إن الفلسفة الأولى هي أثيل أجزاء الفلسفة. ذلك أنها علم بالحق الأول، الذي هو علة كل حق. ولهذا فإن الفيلسوف الكامل هو من يتعمق في هذا العلم النبيل الشريف. ذلك أن هذا العلم هو العلم بالعلة، والعلم بالعلة أشرف من العلم بالعلول، لأننا لا نكسب علماً كاملاً بالشيء إلا إذا عرفنا علته معرفة كاملة.

وعلم العلة الأولى يسمى عن حقي: «الفلسفة الأولى»، لأن باقي الفلسفة متدرج في هذا العلم، إذ هو العلم الأول سواء من حيث المرتبة، ومن حيث اليقين، ومن حيث الزمان. وإذا كان شرف العلم بشرف موضوعه كما يقول أرسطو، فإن علم العلة الأولى هو أشرف العلوم إذ موضوعه

(ب) والأجسام التي تكون المسافات بين نهاياتها متساوية، هي متساوية بالفعل والقوة معاً؛

(ج) لمتناهي لا يكون غير متناه؛

(د) إذا أضفنا إلى أحد الأجسام للتساوية جسماً، لكان أكبرها، وسيكون أكبر عما كان قبل إضافة هذا الجسم إليه؛

(هـ) إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار، فإن الجسم الناتج عنهما سيكون متناهياً هو الآخر في المقدار. وهذا صادق على كل جسم، وعلى كل ما له مقدار؛

(و) الأصغر بين شيئين متجانسين يمدُّ الأكبر منهما، أو جزءاً من هذا.

فإن كان ما هنا جسم لا متناه، فإنه لو فصل عنه جسم متناه في المقدار، فإن الباقي إما أن يكون متناهياً في المقدار، أو غير متناه في المقدار. فإن كان متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما فصل منه (وهو متناه في المقدار)، فإن الجسم المؤلف من كليهما سيكون متناهياً. لكنه كان قبل هذا الفصل لا متناهياً. إذن سيكون متناهياً ولا متناهياً في وقت واحد، وهذا متناقض وعال. (إما أن كان الباقي لا متناهياً، فإنه إذا أضيف إليه ما انتزع منه، فإنه إما أن يصير أكبر مما كان قبل هذه الإضافة، أو مساوياً. فإن كان أكبر مما كان، فإن اللامتناهي سيكون أكبر من اللامتناهي. وهذا محال.

وبهذا يثبت أنه لا يوجد جسم لا متناه، وبالتالي لا يوجد مقدار لا متناه بالفعل.

ثم إن الزمان كمية. إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناه بالفعل. إذن للزمان بداية وسيكون له نهاية.

ومن ناحية أخرى فإن ما يوجد في متناه يجب أن يكون متناهياً أيضاً. مثال ذلك: الحركة، والكمية، والزمان، والمكان، توجد في جسم. فهي متناهية إذن، لأن الجسم متناه.

وإن فُجرم الكل (أي جسم العالم) متناه هو وكل ما يوجد فيه.

ذلك هو البرهان على تنامي جرم العالم، الذي ساقه الكندي في كتابه إلى المعصم بالله في الفلسفة الأولى.

من الموجود: المحسوس، والمعقول. والأشياء إما كلية، وإما جزئية. فالكلية هي الأجسام بالنسبة إلى الأنواع، وهي الأنواع بالنسبة إلى الأفراد. والأفراد تقع تحت الحواس، أما الأجسام والأنواع فلا تقع تحت الحس، وليس لها وجود محسوس، بل تقع تحت العقل.

ولما كانت للموجودات محسوسة ومعقولة، كان البحث عن الحق سهلاً من جهة، صعباً من جهة أخرى. ومن يرد تصور المعقول على غرار المحسوس، لا يدركه، كما أن الخفايش لا تترك الموضوعات الواضحة في ضوء الشمس.

ونتيجة هذا أن نقرر أن للموجودات المحسوسة علماً ينصّها هو العلم الطبيعي، وللموجودات المعقولة علماً ينصّها هو الفلسفة الأولى.

أما المنهج الواجب اتباعه في البحث في الفلسفة الأولى فهو البرهان بالعلم الدقيق، إذ لا يصلح لها المنهج المستخدم في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني.

### (ب) اللامتناهي

ثم يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة. ومنها: اللامتناهي.

ويهد لبسته فيه بعرض موجز عن طبيعة الأزلي. يقول في رسالته وفي حدود الأشياء ورسومها إن الأزلي (هو) الذي لم يكن ليس، وأبسط يحتاج في قوامه إلى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له. وما لا علة له فخالق أبداً (الرسائل، جـ ١ ص ١٦٩ ص ١٠ - ص ١١). والأزلي لا جنس له (جـ ١ ص ١١٣) وهو لا يفسد، ولا يستحيل، ولا ينتقل إلى التمام (جـ ١ ص ١١٤) لأنه تام أبداً اضطراره (الموضع نفسه). والجسم له جنس وأنواع. لكن الأزلي لا جنس له. إذن الأزلي ليس جسماً. وبعبارة أخرى: الجسم لا يمكن أن يكون أزلياً.

ويعد أن أكد الكندي هذه للعاني، ساقى برهانه على نحو منطقي منظم، ليثبت أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهياً بالفعل، وإن كان كذلك بالقوة أي بالإمكان.

ومن أجل هذا البرهان يسوق للقدماء التالية التي يرى الكندي أنها قضايا يثبت بنصّها:

(أ) كل الأجسام، التي ليس واحد منها أكبر من غيره، متساوية؛

(١) راجع مكتب إلى المعصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي المتفلسفة جـ ١ ص ١١٣ - ١١٦.

أما الطبيعة، (والسمع الطبيعي) لأرسطو، فإن قسطا بن لوقا قد ترجم نصفه الأول، بينما ترجم ابن ناعمة الخمصي نصفه الثاني، فضلاً عن ترجمة اسحق بن حنين التي نشرناها مع شروح لابن السَّمْع وابن الطيب وعبي بن علي ومقي (القاهرة في جزمين سنة ١٩٦٤-١٩٦٥).

لكن الكتني- على العكس من أرسطو وبرقلس- استخدم برهانه لإبطال اللامتناهي في إبطال الزمان اللامتناهي، والحركة الأزلية الألفية.

وهناك برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزمان فترة سابقة، وهكذا إلى غير نهاية، فسيكون هناك زمان لا متناه بين الأزلية واليوم الذي نحن فيه. لكن من المستحيل قطع اللامتناهي. إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية ويومنا الحاضر لا نهاية. فسيكون قَمَ زمان لا متناه ومتناه معاً، وهذا خلف وإحالة. كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنه سيكون بين يومنا الحاضر وبين الأبدية ما لا نهاية، وإذن سيكون هناك لا متناه متناه، وهذا خُلف وتناقض وإذن الزمان ليس لا متناهِياً. ومدة العالم إذن ليست لا متناهية.

يقول الكتني: «ولا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتبه. فثقل: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن ينتهي إلى قُصَل من الزمان لا يكون فصل قبله، أي إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن ذلك، فإن خُلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذن لا ينتهي إلى زمانٍ مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية، ما يساوي المدة إلى هذا الزمن المفروض. فإن كان من لا نهاية إلى زمن معلوم معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزمان معلوماً، فيكون إذن لا متناهِياً وهذا خُلف لا يمكن. جواً أيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يؤق على آخرها، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمان محدود بتنهٍ والانتهاه إلى زمن محدود موجود به؛ فليس الزمان فصلاً من لا نهاية، بل من نهاية اضطرابه» (الرسائل، ج١ ص ١٢١-١٢٢).

والزمان كمية متصلة (الكتاب نفسه ج١ ص ١١٩).

وعالج نفس الموضوع في رسالة «إلى أحد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جزم العالم» (الرسائل، ج١ ص ١٨٦-١٩٢) ولكنه يسوق البرهان بطريقة رياضية. كذلك عالج الموضوع نفسه وساق برهاناً مشابهاً في رسالتين أخريين هما: (١) «رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له» (الرسائل، ص ١٩٤-١٩٦)؛ (٢) «رسالة إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جزم العالم» (الرسائل، ج١ ص ٢٠٢-٢٠٣).

وبين هذه الرسائل الأربع تكرر أحياناً بحروفه، مما يشير للدعشة، لكن ربما كان السبب في ذلك هو اختلاف من وجهت الرسائل إليهم، مما لم يجد معه حرجاً في التكرار.

وإذا تسامنا الآن عن المصادر اليونانية لكلام الكتني، لوجدناها لدى اثنين:

١- أرسطو في المقالة الثالثة، الفصل الخامس، من كتاب «الطبيعة».

٢- برقلس الأفلاطوني المحدث، الذي أورد ثلاث حجج ضد اللامتناهي بالفعل:

(أ) الحجة الأولى لأوردها في القضية الأولى من عناصر الثالوثوسيا؛ وخلاصتها: استحالة تصوّر مجموع من لامتناهيات عددية، سيكون بالضرورة أكبر في العدد من اللانهاية. وقد نعى هذه الحجة بالتفصيل في «اللاهوت الأفلاطوني» (المقالة الثانية، الفصل الأول).

(ب) والحجة الثانية وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» (٢م ف١)؛ وخلاصتها أن الكثرة المحضة ستكون لا متناهية، وبالتالي لا يمكن معرفتها.

(ج) والحجة الثالثة وردت في «اللاهوت الأفلاطوني» أيضاً (٢م ف١) وخلاصتها: أن الكون المؤلف من كثرة عضة سيتعطل فيه أساس المعرفة، لأنه سيتبدد بالفرض- كل وحدة بين العقل وموضوعاته.

كذلك تطرق برقلس إلى نفس الموضوع في شرحه على عاورة وهرمنديس- (1100, 200) In Parm. exph.

وكتاب «اللاهوت الأفلاطوني» هذا ذكره ابن التميمي ضمن مؤلفات برقلس (والفهرست ص ٢٥٧، ص ١٦، نشرة فلوجل)، ولكنه لم يذكر له ترجمة إلى العربية ولا إلى السريانية.

وهذه التسميات هي بعينها التي ذكرها أرسطو في كتاب *وما بعد الطبيعة* (مقالة الدلتا، ف٦ ص ١٠١٦ ص ٣٧-١٠١٧).

ويعد أن ساق هذه الأقسام، ناقش كل قسم منها بحثاً عما هو «الواحد» بحق:

(أ) الواحد بحق ليس ذلك الذي يطلق على الألفاظ المشتركة أو للترادفة، لأنه في هاتين الحالتين يدل على أشياء كثيرة؛

(ب) وليس هو للقول بحسب العنصر (الاسم)، لأنه يدل أيضاً على عدة أشياء مثل: الباب والسرير من حيث العنصر الذي هو الخشب؛

(ج) وليس هو غير القابل للقسمة، لأن ما لا ينقسم يقال على ما لا ينقسم بالفعل، وما لا ينقسم بالقوة: فالأول هو الذي يصعب جداً تقسيمه، مثل الماس، لكن للماس أجزاء، فهو كثير وليس واحداً.

ويعد اسقاط هذه الأحوال قرر أن الواحد بحق ليس عنصراً، ولا جنساً، ولا نوعاً، ولا فرداً، ولا فصلاً نوعياً، ولا خاصاً، ولا عرضاً عاماً، ولا حركة، ولا نفساً، ولا عقلاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، بل هو الواحد على الإطلاق، وهذا لا يسمح بأية كثرة، ولا تركيب. والواحد الحق ليس مادة، ولا صورة، ولا كياناً، ولا نية، ولا يتصف بأية مقولة. ولا يتحرك. إنه وحدة عضوية. لا يتكرر أبداً، ولا ينقسم مطلقاً. وهو ليس زمناً، ولا مكاناً، ولا موضوعاً، ولا عمولاً، ولا كلاً، ولا جزءاً، ولا جوهراً، ولا عرضاً.

وهو لا يستمد وحدته من غيره، بل هو الذي يهب الوحدة لكل ما هو واحد. ولا يمكن أن تمتد سلسلة وإعني الوحدة إلى غير نهاية، بل لا بد من التوقف عند واجب أملي، هو الواحد الحق، الواحد الأول. وكل ما يقبل الوحدة فلما يستلزمه منه. وعن الواحد تصدر كل وحدة، وكل ماهية. إنه الخالق، والمبدأ لكل حركة<sup>(١)</sup>.

وإنّ فالواحد الحق هو الأول، والخالق، والحافظ لكل ما خلق. وهو وحده الجدير بوصف الواحد، وما عداه فلا يقال

وذلك لأن الآن يشمل الماضي والمستقبل، وما بينهما من آني لا يبقى، إذ أنه لا يبقى أمل تفكيرنا فيه.

والزمن عنده واحد، لا يختلف باختلاف الأشياء. والزمان ليس الحركة، بل هو عدد يعدّ الحركة<sup>(٢)</sup>، وهذا هو نص تعريف أرسطو للزمن، إذ قال: «الزمن هو عدد الحركة بحسب المقدم والمؤخر».

#### جاء الواحد

الله واحد. لكن ينبغي أن نحدد بأي معنى نصفه بهذه الصفة. ومن أجل ذلك يدخل الكنني في مناقشة طويلة حول معنى «الواحد» في كتابه «في الفلسفة الأولى» (والرسائل، ج١ ص ١٥٤-١٦٢).

يفرر أولاً أن «الواحد» يقال: إما بالقرص، وإما بالجوهرة أو الماهية.

فهو يقال بالقرص في الألفاظ المشتركة والترادفة، مثل المدينة والشفرة والسكين فيها واحد من حيث الموضوع الذي يدلان عليه وهو القطعة الحادة من الحديد التي تستعمل للقطع، وكذلك الألفاظ المشتركة مثل «العين» بالنسبة إلى كون اللفظ واحداً والمطلوبات مختلفة.

ويقال الواحد بالجوهرة أو الماهية عن الأشياء ذات الماهية الواحدة، وحينئذ يقال بحسب أربع أحوال:

- (أ) بحسب الاتصال، وهذا يدخل في باب العنصر؛
- (ب) أو بحسب الصورة، وهذا من باب النوع؛
- (ج) أو بحسب الاسم، وهذا من باب العنصر والصورة معاً؛
- (د) أو بحسب الجنس، وهذا من باب العنصر.

ولما كان «الكثير» يقال في مقابل «الواحد»، انقسم «الكثير» وفقاً لنفس الأحوال التي انقسم بحسبها «الواحد»، ولكن على نحو عكسي: فهناك كثرة بحسب الانفصال، أو الصورة، أو الجنس، أو النظر<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع رسالة الكنني في الجواهر الحسية، وقد نقل أسفاها العربي، وبحث ترجمها اللاتينية التي نشرها كيرت نايج A. Noy في مجموعة دراسات في تاريخ فلسفة العصور الوسطى، ج٢، الكرمان، - مؤرخ سنة ١٩٨٧.

(٢) رسائل الكنني، ج١ ص ١٥٤-١٦٠.

(١) الكتاب شبه ج١ ص ١٦٠-١٦١.

(٢) الكتاب شبه ج١ ص ١٦٢.

الموجودات بالفاعلية فعل سبيل المجاز فقط، لأنهم يفعلون بما يفعلون: فالعلم يفعل بالخلق، وما بعده يفعل بعضهم عن بعض على التوالي: الثاني بالأول، والثالث بالثاني، والرابع بالثالث، الخ.

فأله هو إذن العلة الأولى لكل للملولات. وهو فعال دائماً، ولا يتفعل أبداً.

وهذا الخلق بالعلة الأولى يتم وفقاً لسلسلة تنازلية تبدأ من الله ويتزل حتى العالم الذي تحت ذلك القمر. لكن النص الذي بين فيه هذه العملية التنازلية مفقود، وهو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الأولى»، الذي أعلن عنه في نهاية الجزء الأول («رسائل الكندي» جـ ١ ص ١٦٧ من ١٥-١٦)، وإليه يشير في مواضع أخرى (مثل: «الرسائل» جـ ١ ص ٢٥١، ص ٣).

ويمكن أن نفترض أنه تصور هذه العملية على غرار ما عرضت في «أولوجيا أرسطوطاليس» (راجع خصوصاً المبحث العاشر).

لكن الفارق بين الكندي وبين أفلوطين (المؤلف الحقيقي «أولوجيا» المتحول على أرسطوطاليس) هو أن الكندي، بوصفه مسلماً، تصور الخلق على أنه من العلم، وهو تصور يتناقض مع تصور أفلوطين وسائر الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون، أرسطو، الرواقية، الخ) بلا استثناء. ومن هنا نجد الكندي يلجأ مراراً في تأكيد فكرة الخلق من العلم، ويسميه «الإنشاء»، كما يسميه التأسيس<sup>(١)</sup>. فهو يقول: «إن الفعل الحقيقي الأول تأسيس الأيسات عن ليس» («الرسائل» جـ ١ ص ١٨٧). ويعرف الإبداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس» («الرسائل» جـ ١ ص ١٦٥). ويقول عن فعل الله للخلق: «فيلة الإبداع هي الواحد الحق الأول» («الرسائل» جـ ١ ص ١٦٦).

ولسنا نندي كيف استطاع الكندي أن يوفق بين فكرة الإبداع أو الخلق من العلم هذه، وبين قوله بصدر الأشياء بعضها عن بعض في تسلسل تنازلي.

عليه والواحد إلا مجازاً.

ونجد في كلام الكندي ما هنا أصداً لما ورد في «أولوجيا» المنسوب إلى أرسطوطاليس والذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي وقام الكندي باصلاح هذه الترجمة لأحد بن المتصم بالله.

(١) فقد ورد فيه (ص ١١٢ من نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٥): «الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل شيء كثير، وهو علة آتية الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناس». لأن الواحد قبل الاثنين، والاثنين بعد الواحد. وإنما كان الاثنان من الواحد، وكنا عدومين، وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد.

(٢) وورد في ص ١٣٤: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها؛ وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء؛ وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما اتبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها. فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه كثرة ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا: لأنه واحد عضي مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء. فلما كان واحداً عضاً اتبجست منه الأشياء كلها... إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال».

(د) الله

هو العلة الفاعلة للخلق

والكندي مُسلم، فكان طبيعياً أن يصف الله بأنه خالق الكون، والعلة الفاعلة لإنشاء العالم. ولبيان ذلك نذكر بين عدة معانٍ للفعل<sup>(١)</sup>، ويميز منها معنيين:

(أ) الأول هو الفعل الحق والأول وهو فعل الخلق من العلم. ومن الواضح أن هذا النوع من الفعل يخص به الله وحده، الذي هو العلة العليا. وقوله هذا يسمى: الخلق.

(ب) والثاني هو أثر الفاعل فيما يتفعل.

والفاعل بالحق الأول يفعل دون أن يتفعل. ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث عملته دون أن يتفعل. ومن هنا كان الفاعل الحق هو الله، علة الكل. أما وصف ساكن

(١) «ليس» هي ضد «ليس». «والأول» هو «بدء الشيء». «والليس» هو العلم. ومن هنا جاء الفعل: «ليس» - «لبدء» - «والصبر القابل» - «الإنشاء» الخلق. وترد هذه الاصطلاحات في ترجمت الترجمة الأولى (مثل ترجمة ما بعد الطيحات التي قام بها إسكندر الكندي، ص ٢٠٤ من ١٠٤٢ - ص ٢٠٤).

(١) رسائل الكندي، جـ ١ ص ١٨٧ - ١٨٨.



للفساد، أعني من الأثير... .

ويقصد أرسطو فصلاً رئيسياً في كتاب «السماء» (المقالة الثانية، الفصل ١٤) لإثبات كروية الأرض وحججه في هذا على نوعين: نوع يقوم على الرصد والملاحظة وبها يثبت أن الأرض كروية؛ والنوع الثاني يقوم على الاستنباط من مبادئ علم الفيزياء، ويُفسر لنا هذه الكروية... ثم يمضي أرسطو إلى إثبات أن مركز الأرض هو مركز العالم... وبحال أن يثبت أيضاً أن الأرض غير متحركة. وأرسطو يتحدث عن السماء بمعنى أنها الكل، أو العالم. وهو يبدأ بإثبات أن العالم متناهٍ<sup>(١)</sup>.

ويجده الأراء كلها قال الكندي؛ وكل ما فعله أنه ساق براهين رياضية مفصلة أعطها عن بطلان إثبات بعض هذه الأراء. فهو في رسالة «في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» يثبت هذا الرأي ببرهان ساق إلى المحال، ينتهي منه إلى تقرير أن «الأرض باضطراراً تكون كرية على وسط الكل» (الرسائل جـ ص ٧٤ ص ٥٢)، ويتلوه ببرهان على أن سطح للأرض كروي أيضاً.

وفي رسالة «في الإثبات عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة» (الرسائل جـ ص ٤٠-٤٦) يبين أن الفلك لا يتصف بأية صفة من صفات العناصر الأربعة سواء في الكيفية، والسرعة والإبطاء، والخفة، والثقيل؛ وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل، ولا حار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس. وإثبات ذلك يبدأ بأن يحدد أن «الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علّة وسبباً لملة جميع التحركات والسكنات عن حركة». ولما كان الفلك بسيطاً، كانت حركته بسيطة. أما المركب من البسيط، فلا بد أن تكون حركته مركبة من حركات ما ركبته منه من الأجرام. «فلما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مفرته، لا تنفث به». والعناصر الأربعة وهي: الأرض، والماء، والهواء، والنار متضادة بالحركة، ولهذا فهي متضادة بالكيفيات: إذ النار أسبق الأشياء حركة من الوسط، ولهذا تضاد الأرض والتي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط، بالكيفية الفاعلة الثقيل والخفة، إذ النار حارة يابسة، والأرض باردة يابسة... وكذلك ضدّ الهواء الملة بالقوة الفاعلة، إذ ضلّته بالخفة والثقيل، وانفصا في

على أننا لا نجد في كل ما تبقى لنا من رسائل الكندي براهين واضحة مفصلة لإثبات وجود الله، وإن لوماً إلى ذلك في ثانياً بعض الرسائل (راجع مثلاً «الرسائل» جـ ص ٦٢-٦٣).

أما صفات الله فيؤكد الكندي منها: الوحدة، وعدم الاضمحلال، وعدم قابلية النقص بجهة من الجهات وأنه «مبدع الكل، ومحيي الكل، ومُحكّم الكل» (الرسائل جـ ص ٦٣).

ولا يقدم الكندي برهاناً عقلياً متيناً لإثبات وجود الله، بل يقتصر على عبارات خطابية عن تدبير العالم كما يظهر من رسالته في «الإثبات عن الملة الفاعلة القريبة للكون والفساد».

### ٣

#### العالم

أما رأي الكندي في طبيعة العالم، فقد بقي لنا من رسائله في هذا الموضوع ثلاث هي:

(أ) «رسالة إلى أحد بن المتصم في الإثبات عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله» (الرسائل جـ ص ٢٤٤-٢٦١)

(ب) «رسالة إلى أحد بن المتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كروية الشكل» (الرسائل جـ ص ٤٨-٥٣).

(ج) «رسالة في الإثبات عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر الأربعة» (الرسائل جـ ص ٤٠-٤٦).

وتجهداً لعرض رأي الكندي نوجز مذهب أرسطو في العالم. العالم عند أرسطو ينقسم قسمين متباينين يفعل بينهما فلك القمر: قسم تحت فلك القمر هو الأرض وما حولها، وهي بخضع للكون والفساد؛ وقسم فوق فلك القمر أوسع جداً من الأول، ولا يخضع لموايل الكون والفساد، بل يخضع لنظام ثابت. على أن العالم كله متناه، فليس خارج السماء شيء، ولا يمكن أن يكون خارجها شيء. ولهذا ينكر الخلا، لأن الخلا هو المكان الذي ليس فيه جسم... والسماء عند أرسطو كروية... لأنه من بين الأشكال التفاضلية تحت الكرة (أو الفلك) المقام الأول والأسمى. والعالم مؤلف من كرة تطوي في داخلها كل الأجسام الغريبة عن الجوهر السماوي، ومن سلسلة من الأكر (جمع: كوة) الفلكية ذات المركز الواحد (أي أنها متداخلة) وعلى بعضها بعضاً؛ وهذه الأكر (أو الأفلاك) تتألف كلها من الجوهر غير القابل

(١) من مقدمة نشرتنا ترجمة كتاب «أرسطو قال» في السه والآخر المطبوعة صفحة طبع. القاهرة، سنة ١٩٦١.

الرطوبة... وضاد الماء النار بالكيفيتين جميعاً: الفاعلة والمنفصلة، فإن النار حارة وهو بارد، والنار يابسة وهو رطب... وكذلك ضد الهواء الأرض بالكيفيتين جميعاً، الفاعلة والمنفصلة، فإن الهواء حار ورطب، والأرض باردة يابسة، لفسادته إياها بالخالين معاً: بالهفة والثقيل والسرعة والابطاء (الرسائل، ج ٢، ص ٤٤).

### المكان

ونتناول الكندي مسألة المكان في كتابه «الجواهر الحسية» (البقي لنا في ترجمته اللاتينية التي نشرها أليينو ناجي). فإشار إلى اختلاف الفلاسفة في تحديده ولأنه غامض لطيف: فقال البعض إنه ليس ما هنا مكاناً آليّة، وقال البعض الآخر إنه جسم، كما قال أفلاطون؛ وقال بعض ثالث إنه موجود، غير أنه ليس بجسم. أما أرسطو فليس فقال: إن المكان مشاهد وظاهر *et manifestum* fore inivntum.

وبدلي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو تقصيه أو حركته تقتضي وجود حاوٍ يجري فيه ذلك، وهذا الحاوٍ يبقى مع فساد للمحويت؛ وإنّ المكان موجود.

ويعد أن يبين أن المكان موجود، يبين أن المكان ليس جسماً، وإنما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان. والمكان لا يتكون من المهيولى ذات الطول والعرض والعمق، بل من المهيولى ذات الطول والعرض دون العمق، والمهيولى ذات الطول والعرض دون العمق تسمى سطحاً.

لكننا نجد الكندي في رسالة وفي حدود الأشياء ورسومها يعرف المكان بأنه: «تهيئات الجسم»، ويقال: هو انتفاء أفني المحيط والمحاط به.

وهكذا يقدم الكندي ثلاثة تعريفات للمكان: (١) وأنه سطح خارج الجسم؛ (٢) أنه «تهيئات الجسم»؛ (٣) أنه انتفاء أفني المحيط والمحاط به.

وهو في هذا حائر بين ما أورده أرسطو من احتمالات لتعريف المكان، وذلك حين قال أرسطو إن المكان لا يد أن يكون واحداً من أربعة أشياء: الصورة، المهيولى، للسلالة بين التهيئات، أو هو التهيئات نفسها<sup>(١)</sup>. ويرفض أرسطو صراحة

على أن أرسطو يقول بعد ذلك قبيل نهاية هذا الفصل الرابع من المقالة الرابعة (من كتاب «الطبيعة») إنه ولهذا السبب أيضاً يتصور المكان على أنه نوع من السطح أو أنه بمثابة وعاء، أعني حاوياً لشيء. وكذلك للمكان تطابق مع الشيء، لأن التهيئات تتطابق مع الشيء في التهيئات (أو بترجمة أخرى: لأن الحدود تتطابق مع المحدود)<sup>(٢)</sup>.

### الجزم الأقصى أو الفلك

والفلك أو الجزم الأقصى كما يسميه الكندي حي وعاقل (الرسائل، ج ١، ص ٢٤٧). وذلك لأن الفلك جسم، وكل جسم إما حي، أو غير حي. فالفلك إما حي، أو غير حي. وكل علة طبيعية هي إما عنصر، أو صورة، أو فاعل، أو غاية من أجلها يفعل الفاعل. والفلك ليس عنصراً للكائنات، لأن العنصر المتكون يتحول من صورة إلى صورة؛ لكن الفلك لا يتحول ولا يتغير.

والفلك ليس أيضاً صورة، لأن الصورة لا تنفصل عن المنصر، أما الفلك فمفروق.

والفلك ليس غاية الكون، لأن غاية الكون أمر عارض للجسم.

فلم يبق إلا أن نقرر أن الفلك علة فاعلة لكل ما يكون وهو علة فاعلة قريبة.

والكائن أو الحوادث إما متنفس، أو غير متنفس. إذن الفلك هو العلة الفاعلة القريبة لكل ما هو حادث وفساد داخل الفلك.

فالفلك علة فاعلية قريبة للموجود المتنفس القابل للفساد. إنه هو العلة القريبة للحياة في الجسم الحي المتنفس<sup>(٣)</sup>.

(١) الكتاب ٤، ص ٢١١ ب ٢٩.

(٢) راجع رسائل الكندي ج ١، ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٣) أرسطو: «الطبيعة» ٤، ص ٢١١ ب ٩-٨.

وهذه النفس حين تفارق البدن تعرف كل ما في العالم، ولن يغنى عنها شيء. والدليل على ذلك ما ذكره أفلاطون من أمر كثير من الحكماء الأظهر الأقدمين الذين تنصّلوا من عوارض الدنيا وعرفوا نفوسهم للبحث في الحقائق، فأدركوا المستور، وعرضوا أسرار النفوس. فإن كان الأمر هكذا والنفس لا تزال مرتبطة بالبدن، فكيف بالأحرى تستطيع إذا غادرت البدن وعاشت في عالم الحق حيث نور الله؟ لقد صدّق أفلاطون حين عقد هذا التشبيه. ويضيف أفلاطون إن من جعل همّه في هذه الدنيا الاستمتاع بأطيب الطعام واللذات الجنسية، فإنه لن يستطيع بنفسه الناطقة أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء النبيلة ولن يستطيع التشبّه بالله. وأفلاطون حكماً يقول الكندي- يشبه القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة الناطقة (العاقلة) بالملك، ويرى أن من استولت عليه القوة الشهوانية فهو كالخنزير، ومن استولت عليه القوة الغضبية فهو كالكلب، ومن استولت عليه قوة النفس المنطقية، ويتجرد للتفكير والبحث عن حقائق الأشياء واكتناه الأسرار هو رجل فاضل قريب من التشبّه بالله. ذلك أن صفات الله هي: الحكمة، والمقدرة، والعدل، والخير، والجمال، والحق. وبني واسع الإنسان قدر الطاقة، أن يصبح حكماً، عادلاً، كريماً، خيراً، حريصاً على الحق والجمال، وبهذا يشارك في صفات الله<sup>(١)</sup>.

ويورد الكندي أقوالاً لمن سماه المسقورس، يقول فيها أن النفس إذا زهدت في الشهوات واستنكتت عن الأناس، واهتمت بالبحث ومعرفة حقائق الأشياء فلإنها تصير مصقولة، وتتحد بها صورة نور الله، فيتمكن فيها نور الله، وتبدو فيها صور جميع الأشياء، كما تتجلى صور المحسوسات في المرآة الصقيلة.

وهذه النفس لا تنام أبداً، لكنها لا تستعمل الحواس إبان النوم. ولو كانت النفس تنام، لما عرف الإنسان ما يراه في الحلم، ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء، شاعلت في النوم أحلاماً رائعة، وأورثت مع النفوس التي تركت أبدانها، ووجهها الله نوره ورحمته؛ هناك تستشعر للذة دائمة تتوق كل لذات الطعام والشراب والفسق، والسمع والبصر واللمس.

ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمرّ عليه

والفلك جسم يحدث الحياة في الكائنات التي تحته. وإيجاده لها إما بالضرورة، أو بالحبّة، أو بالقوة.

والجزم الأقصى حيّ أبداً بالفعل، وهو الذي يجب اضطراباً (أي بالضرورة) الحياة للكائنات الحادثة.

ولم يتولد الفلك من شيء آخر بل خلق من العدم. إن الفلك غير مكوّن من غيره، بل مُبدع إبداعاً عن ليس؛ وليس بفاسد إلى غيره... (لأن) كل فاسد فلى ضدّ فاعله يفسد، وإنه لا ضد للفلك<sup>(٢)</sup>.

والفلك لا يختلي، ولا يتلوق، ولا يشم، ولا يلمس. لكن له الحاستين البصيتين وهما: السمع، والبصر، إذ بهاتين الحاستين تحصل الفضائل.

ولما كانت الأجرام السماوية حيّة، وما هو حيّ فله الإحساس. وليس للأجرام السماوية من الإحساس إلا السمع والبصر، وهما قادران على اقتناء الفضائل، فلا بد من سبب لوجود هذين الحسّين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً أو بدون سبب؛ فيها إذن في الأجرام السماوية كيان يكونا علة للعقل والتمييز. فالأجرام السماوية (أو الفلكية) لها ملكة التمييز. فهي بالضرورة عاقلة.

لكنها ليست في حاجة إلى قوة غضبية ولا إلى قوة شهوانية، لأنها لا تحتاج إلى الحفاظ على هيئتها بالكون، ولا التعويض مما يسيل منها، لأنها لا تتغير. فليس لها إذن إلا القوة العاقلة (الناطقة على حد تعبيره)<sup>(٣)</sup>.

ويتهيئ الكندي إلى القول بأن «الكل» على هيئة حيوان واحد<sup>(٤)</sup>.

#### ٤-

#### علم النفس

علم النفس عند الكندي متأثر بأرسطو وأفلاطون معاً. وهو يرى أن النفس بسيطة، شريفة، تامة. وجوهرها من الجوهر الإلهي، كما يأتي الضوء من الشمس. والنفس متميزة عن البدن، وهي جوهر روحي، إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن، مثل الشهوات والغضب.

(١) رسائل الكندي ج ١ ص ٢٧٣.

(٢) راجع رسائل الكندي، ج ١ ص ٢٥٥.

(٣) راجع رسائل الكندي، ج ١ ص ٢٦١.

(٤) راجع رسالة ج ١ ص ٢٧٥ - ٢٧٥.

والأول سمي بذلك لشيبهه بالخيول (المادة)؛ وهو العقل بالقوة عند أرسطو؛ وهو خالٍ من كل تحديد. وليست له صورة، لكن يمكنه أن يتخذ أية صورة. ويبنى طاماً كان الإنسان حياً، ويبقى بفتاته.

أما العقل بالملكة أو العقل المستفاد فلم يذكره أرسطو؛ وفيه توجد المباحية التي هي للمغولات الأولى.

وأعل هذه العقول الثلاثة العقل الفعّال: إنه مثل النور الذي يضيء لنا المغولات؛ ويواسطته يتقل العقل الحيواني من القوة إلى الفعل.

أما الكتني فيقسم العقل إلى أربعة أنواع:

١ - عقل بالفعل دائماً - وهو العقل الفعّال؛

٢ - عقل بالقوة؛

٣ - عقل يتقل - في النفس من القوة إلى الفعل - وهو العقل بالملكة؛

٤ - عقل ياتي (أو ياتن).

ويمكن إدراك الفرق بين هذين النوعين الأخيرين بأن نقول إن العقل الثالث هو الذي اكتسب للملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب: الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارس بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل. والتفرقة هنا هو واضح ضئيلة.

-٥-

### دفع الأحران

وللكتني رسالة في الحيلة لدفع الأحران<sup>(١)</sup> تتدرج في نوع فلسفي أي هو: التحري بالفلسفة، من أشهر نماذجه رسالة بعنوان الأخير: «التعري بالفلسفة» *de Consolatione Philosophica*، ألفها بونيفيوس (حوالي سنة ٤٧٥ - ٥٢٤ بعد الميلاد) أثناء سجنه وقد كان سياسياً ورومانياً وفيلسوفاً وأبهم بالتأثر عند ثيودوريك، ملك القوط الذي كان يحكم إيطاليا من روما؛ فجرد من منصبه فتنصلاً في سنة ٥١٠، وسجن في بافيا، ثم أعلم في سنة ٥٢٤ م. وفي هذا الكتاب يجري

المسافرون. ولأن بقي فيها طويلاً. إن مقامنا الحق هو في العالم العلوي الشريف الذي مستقل إليه النفوس بعد الموت، حيث تكون بقرب الخالق، ونوره؛ وهناك تنعم بنوره ورحمته<sup>(٢)</sup>.

### عمل النفس بعد الموت

وفي مسألة عمل النفس بعد الموت يعتمد الكتني على ما قاله أفلاطون من أن مقام النفس بعد الموت هو من وراء الفلك، في العالم الإلهي، حيث نور الخالق.

لكن لا تنحب كل نفس ترك بدنها فوراً إلى هذا المقام، لأن بعض النفوس تشغل أبدانها وهي ملطخة بالأنفاس. ولهذا فإن بعضها يلعب إلى فلك القمر حيث يقضي هناك فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت وتبذبت، ترقّت إلى فلك عطارد حيث تمضي فترة من الزمن، فإذا ما تطهرت ترقّت إلى فلك المريخ، وصارت نقيّة من كل أنفاس الحواس. وهناك تصعد إلى عالم العقل، وتتجاوز الفلك الأدنى (السابع الأول) وتقيم في أشرف عمل. وهناك تعرف كل الأشياء، صغيرها وكبيرها؛ ويكل الله إليها جزءاً من تدبير العالم. وتلدو هذه النفس تصير مشابهة بعض المشابهة لقدرة الله<sup>(٣)</sup>.

ويستز الكتني هذه المناسبة ليحث الناس على التطهر من الشهوات الدنية. يقول: «ولا وصلت إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلا بالتطهر من الأنفاس»<sup>(٤)</sup>.

### العقل

للاسكندر الأفروديسي رسالة صغيرة «في العقل»<sup>(٥)</sup> ترجع إلى العربية وكان لها تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين وفيها يقسم العقل إلى ثلاثة أنواع:

١ - العقل الحيواني؛

٢ - العقل المستفاد؛

٣ - العقل الفعّال.

(١) راجع الرسالة ج ١ ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٢) راجع الرسالة ج ١ ص ٢٦٨.

(٣) «رسالة ج ١ ص ٢٦٨.

(٤) نشرها ضمن مجموعة بتران: «مروج حل أرسطو منظومة في الفوتيقية ص ٣٩ - ٤٢، بيروت، الطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٧١.

(١) نشرها لأول مرة طوبوت وثر. و. في نشرتها لخطوط إيسوفيا رقم ٤٨٣٧ ص ٢٠٢  
١٩٢٦. ب. ولكنها نشرها حلقه بالأفلاط. لذا فبنا بنشرها من جديد في كتاب: «رسالة  
للسفاهة، بتران، سنة ١٩٧٣ طبعة تلبية، بيروت، سنة ١٩٨٠.

المؤلف حواراً مع الفلسفة فتكشف هذه له عن سرقة قلب الحلو في الدنيا، وعدم أمان أي شيء سوى الفضيلة.

والكندي في رسالته التي وجهها إلى صديق طلب منه أن يضع كتاباً في دفع الأحزان يبدأ بأن يبين أن كل ألم لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه. ولهذا ينبغي بيان سبب الحزن، ليمكن وصف الدواء منه. ولهذا يعرف الحزن بأنه ألم نفسي ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقق رغبات مقصودة. وحل هذا فإن سبب الحزن هو إما فقد محبوب، أو عدم تحقّي مطلوب. فلتنتظر حل يمكن إنساناً من الناس التخلص من هذين السببين.

من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على كل ما يرغب فيه، أو أن يكون مطمئن من فقد محبوباته، لأنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي نمشي فيه. أما البقاء فيوجد بالضرورة في العالم المحقول الذي نستطيع أن نستشف بأبصارنا إليه. فإن أردنا ألا نفقد محبوباتنا وأن نحقق مطلوباتنا فعلينا أن نتطلع إلى العالم المحقول ونختار فيه محبوباتنا وقيمتنا. حينئذ نكون واثقين أنه لن يسلبنا قنيتنا أحد، ولن تستولي عليه يد أجنبية، ولن نفقد محبوباتنا، لأنه لن يطرأ عليها آفة، ولن يهلك الموت، ولن تضع مرضوباتنا، لأن للرغويات الفعلية يولّز بعضها بعضاً؛ أما القنيت الحسية فمقبولة لجميع الناس، ومعرضة للضياع، وليست مطمئن من الفساد والتغير.

وفي سبيل ذلك علينا ألا نرغب إلا فيما هو ميسور لنا، لأن من يطلب ما لا يمكنه أن يتأله يطلب ما لا يوجد. وعلينا ألا نأسف على ما يفلت منا. وعلينا أن نطلب إذن ما هو ممكن، إذا لم نجد ما نرغب فيه. ومن يجوز لافتقاره إلى ما هو هالك، لن يخفى حزنه أبداً، إذ مسجد دائماً أنه سيفقد صديقاً، أو محبباً، وسيفوته مطلوب.

وبعد هذا الاستهلال البليغ، يأخذ الكندي في بيان العلاجات التي يفضلها يمكن دفع الأحزان:

١- أول الأدوية وأسهلها أن يعتبر المرء الحزن ويقتسمه إلى نوعين: حزن ناشئ عن شيء يتوق أمراً على الارتفاع، وحزن ناشئ عن شيء يتوق أمراً على إرادة الغير. فإن كان الأمر راجعاً إلينا، فليس لنا أن نحزن، لأننا نستطيع أن نمتنع من السبب في هذا الحزن ونزهد فيه. وإن كان راجعاً إلى الغير، فلما أن نستطيع التوقي منه، أو لا نستطيع. فإن

استطعنا، فعلينا أن نحتمي منه ولا نحزن. وإن لم نستطع، فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع، لأنه قد يحدث ألا يقع من فاعل سببه. أما إذا كان حزننا من أمر لم يصيبنا بعد، فحينئذ نجلب على أنفسنا حزننا لم يدع إليه داع. ومن يجوز يؤذ نفسه؛ ومن يؤذ نفسه يكن أحق ظلاماً. ولهذا يجدر بنا أن نتنظر حتى يقع الدافع إلى الحزن وألا نستبقه.

وإذا ما وقع، فعلينا أن نقصر من مدة الحزن ما استطعنا، وألا كان ذلك حقاً وظلماً.

٢- وثاني الأدوية أن نتذكر الأمور المحزنة التي تعزينا عنها منذ وقت طويل، والأمور المحزنة التي عاناها الآخرون وتعزوا عنها. ثم نعد حالة الحزن الماثلة الآن مشابهة لتلك الأحوال المحزنة الماضية والتي تعزينا عنها. وبهذا نستمد قوة وصبراً.

ويجهد المناسبة ينقل الكندي رسالة بعث بها الاسكتلر الأكبر إلى أمه يخبرها وهو على فراش الموت.

٣- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن الرغبة في ألا نصاب بشقاء هو كالرغبة في عدم الوجود، لأن المصائب تأتي من كوننا كائنات فانية هالكة. وإذا لم يكن هناك فساد، لم يكن هناك كون؛ فإن أردنا أن نتجر من المصائب، فإذن نريد بذلك ألا يكون هناك كون ولا فساد. وهذا عمال.

٤- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن ما بين أيدينا مشترك بين الناس جميعاً، وأنه في حوزتنا على سبيل العارية فقط؛ وليس لنا من الحق فيه أكثر مما لغيرنا؛ ومن يملكه إنما يملكه ظلاماً كان في حوزته فقط. ما هو في حوزتنا دائماً هو الخيرات الروحية وحدها، وهي التي يتق الإنسان أن يحزن لفقدانها.

٥- وعلينا أن نتذكر أيضاً أن كل ما نملكه ما هو بملك مشترك هو لدينا بمثابة عارية عن أعماره وهو الخالق. فله إذن أن يسترده كلياً شاء ليعطيه لإنسان آخر. ولو لم يسهل لمن شاء، لا وصل إلينا أبداً.

وإذا لم يسترد المير إلا أحسن ما أعطانا، فهو كريم معنا إلى أقصى درجة. وعلينا أن نسر بهذا غاية السرور لأنه ترك لنا أشرف ما أعطانا، وعلينا ألا نحزن لما استرد. وتلك علامة دالة على حبه لنا وإلتراره إلينا.

٦- وعلينا أن نفهم جيداً أن إذا كان ينبغي الحزن على المفقودات وما لم نحصله، فينبغي أن نحزن أبداً، وفي الوقت

انصرف إلى جمع الأصداف والأحجار، وعادوا مقلين بها، فلما عادوا إلى السفينة وجدوا من سبقهم قد احتلوا الأماكن المريحة، فاضطروا إلى شغل أماكن ضيقة، واهتموا بالحفاظ على الأحجار والأصداف التي جمعوها، مما أوقع لهم في نفوسهم حوفين ربيع وأخير توفلوا في المروج والغابات، ناسين مفيتهم ووطنهم، وانهمكوا في جمع الأحجار والأصداف والأزهار، ونسوا وطنهم والمكان الضيق الذي ينتظرونهم في السفينة؛ ونادى الملاح على المسافرين، فلم يستطع هذا الفريق الأخير سماع نداءه، ورفع الرسة تاركاً إليهم معرضين للأخطار القاتلة. فبعضهم التهمته بالوحش الكاسرة، والبعض غار في الغوري، وساخ بعضهم في الطين، وبعضهم عصته الأفاعي. وهكذا صاروا جيفاً منتثر.

وهذا المثل ينطبق على حالنا في هذه الدنيا! فعلينا ألا نشغل بما يؤدي إلى الأحزان من جمع الثقات والامتلاك على الشهوات، حتى نستطيع أن نجد مكاناً فسيحاً في السفينة التي ستقلنا إلى الوطن الحق، وهو العالم المقول.

٩- وعلينا أيضاً أن نتذكر أنه ينبغي علينا ألا نكره ما ليس رديحاً، وأن نكره ما هو رديح. فهذا من شأنه أن يجمعنا من كثير من الأشياء الحسية للحزن.

فمثلاً نحن نعتقد أنه لا شيء أسوأ من الموت. لكن الموت ليس شراً، وإنما الشر هو الحزن من الموت، لأن الموت تعلم طبيعته. ويكون الموت، لن يوجد إنسان أبداً، لأن تعريف الإنسان هو أنه حيوان عاقل فاني. فلو لم يكن موت، لم يكن إنسان؛ لأنه إن لم يموت، لم يكن إنساناً، ولخرج عن طبيعة الإنسان. والأمور السيئة هو ألا نكون ما نحن إليه؛ وبالتالي الشيء السيئ هو ألا نموت. وإذا فلو لم يشر.

١٠- وأخيراً يجب أن نتذكر، إذا أحسنا بفقد شيء، ما بقي لنا من ثقات مادية وطفلة، ناسين مفقدنا للمادية؛ لأن تذكر ما يبقى لنا يعزينا بها فنحن.

ومن الحق أن تقول إن من لا يملك الأشياء الخارجة عنه يملك ما يستبد الملوكة، ويتغلب على أقوى أعدائه الجائعين في داخل نفسه، وهي الشهوات.

تلك خلاصة رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان. ونحن نجد ما نلاحظ بعد ذلك في العربة، تذكر منها ثلاثة :

نفسه ألا نحزن أبداً. وهذا تناقض فاضح، لأنه إذا كان سبب الحزن هو فقد الثقات الخارجة عنه، فإنه إذا لم تكن لنا ثقات خارجية لن نحزن لأننا لن نفقد ما دعنا لم نملكها. وإذا علينا ألا نملك شيئاً حتى لا نفقد فيكون فقدته سبباً للحزن. لكن ألا نملك شيئاً هو مصدر دائم للحزن. ولهذا ينبغي أن نحزن دائماً، سواء اقتنينا أو لم نقتن. إذن يجب ألا نحزن أبداً، وأن نحزن أبداً وهذا محال.

لكن علينا أن نقلل من ثقاتنا، لنقلل من أحزاننا، مادام فقدنا يؤد إلحزن.

وبه المناسبة يسوق الكندي حكاية تقول إن نيرون، امبراطور روما، أهوى قبة مصيبة من البلور؛ فسراً كثيراً؛ ومدحها كثير من الحاضرين، وكان بينهم فيلسوف. فسأله نيرون رايه في القبة فأجاب الفيلسوف قائلاً إنها تكشف عن فقر فيك، وتنبئ مصيبة ستحدث لك. فقال نيرون: وكيف؟ فقال الفيلسوف: لأنك إن فقدتها، فلا أمل في أن تظهر بجلها، وهذا يكشف عن حاجة فيك إلى مثلها؛ ولو حدثت لها حادثة أودت بها، لئلا نملك من ذلك شقاء عظيم. ويقال إن هذا ما حدث فعلاً. فقد ذهب نيرون للزينة ذات يوم إلى جزيرة قريبة، وأمر بوضع القبة بين الخنازير لكي توضع في حقيقته. ففرقت السفينة التي تحملها؛ فكان ذلك سبباً لحزن نيرون.

١١- إن الله لم يخلق مخلوقاً دون أن يزوده بما يحتاج إليه، إلا الإنسان، لأنه وقد زود بالقوة التي بها يسيطر على الحيوان ويحكمه ويوجهه، فإنه يجهل أن يحكم نفسه، وهذا دليل على نقص العقل. وحاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والحزن. ولهذا فإن من يهتم بالثقة ما لا يملك من الأشياء الخارجة عنه لا تنقضي غموه وأحزانه.

١٢- وحال الناس في عيورهم في هذا العالم القاني حال خذاعة، تشبه حال أشخاص أبحروا في سفينة إلى مكان هو مقامهم. فالتقدم الملاح إلى مرفأ ألقى فيه مرسته للزود بالزودة. وخرج الركاب للزود ببعض الحاجيات. فبعضهم اشترى ما يحتاج إليه وعاد إلى السفينة، وشغل مكاناً مريحاً فيها. والبعض الآخر بقوا المشاعلة للمروج ذات الأزهار الياقة والروائح الطيبة، ووقفوا يستمتعون إلى الأطيار، ثم لم يفلحوا مكاناً قريباً من السفينة، ثم عادوا إليها بعد أن أشبعوا حاجاتهم، فوجدوا أيضاً أماكن مريحة فيها. وفريق ثالث

ودخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٠٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وقام بعدها بالتدريس في ليسيهات مونلوسن Monthoson ، ويورج، وامستراسبورج، ولان Leon واخيراً في ليسيه لوي لوجران في باريس. وكلف بإلقاء محاضرات في علم الاجتماع في السوربون من سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٥٣.

وقد اشتهر خصوصاً عن الفلسفة Manuel de Philosophie ويتألف من جزئين: الأول في علم النفس، والثاني في المنطق ومناهج البحث والأخلاق وما بعد الطبيعة. ويمتاز بالوضوح التام، وجودة التقسيم، مع الاستيعاب وإيراد النصوص الجيدة المناسبة. ومن هنا حظي بانتشار منقطع النظير في فرنسا وخارجها. وله في علم الاجتماع مقدمة موجزة ومعمج صغير. وله أيضاً معجم صغير في الفلسفة. كذلك أصدر «مختارات من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين» وهو كتاب مكمل للمتن.

## كونت

### Auguste Comte

مؤسس الوضعية، والمؤسس الحديث لعلم الاجتماع. ولد في سنة ١٧٩٨ في مونتيلييه (جنوبي فرنسا) من أسرة ملكية وكاثوليكية. تعلم في كلية الهندسة الشهيرة في باريس L'école Polytechnique في الفترة من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٨١٦، لكنه قاد حركة احتجاج قام بها الطلاب ضد أحد المدرسين، فقص من للمدرسة، وذهب للقامة مع أهله فترة من الوقت عاد بعدها إلى باريس، حيث عاش عيشة ضنكاً من إعطاء دروس في الرياضيات، وامتلات نفسه بالزعة إلى الإصلاح، والتي في سنة ١٨١٨ يسان سيمون، وصار تلميذاً خالصاً له طوال ستة أعوام في خلالها أحس كونت شيئاً فشيئاً بضرورة أن يستقل بفكره عن فكر سان سيمون، خصوصاً وقد ثبت له أن يمينها خلافاً في المنهج والمذهب، فعملت يمينها قطيعة عنيفة. وفي سنة ١٨٢٥ تزوج زوجاً غير سعيد سرعان ما انتهى بالانفصال.

وفي سنة ١٨٢٦ صار يلقي محاضرات في كلية الهندسة عرض فيها مذهبه الوضعي كان يحضرها عدد كبير من رجال العلم. لكنه وقف محاضراته لبضعة أشهر بسبب اتيار عقلي

١) الأولى «رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرغوريوس حقيقة نفي الغم والهم واثبات الزهد، جواباً عن سؤال كان سبق إليه»<sup>(١)</sup>. وقد ورد فيها حكاية القبة، وكلام سقراط الواردان في رسالة الكندي أيضاً. فهل لها أصل مشترك؟ هذا محتمل.

٢) والثانية «رسالة في تسلية الأحران» تأليف إيليا الجوهري، ولسانا ندري على وجه التحقيق من هو، لكنه عاش على كل حال في العصر الاسلامي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وقد نشرها ليني<sup>(٢)</sup> دلائلها، تبعاً لمخطوط في الفاتيكان (برقم ١٤٩٧ عربي).

٣) والثالثة رسالة «في علاج الحزن» لمسكويه، نشرها شيخو<sup>(٣)</sup>.

## خاتمة

كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام.

وكان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الاسلامي.

وكان واسع الثقافة، بحيث شملت معرفته كل علوم الأوائل، ولا تكاد نجد بين رجال النهضة في أوروبا من يساويه في اتساع المعرفة والتحصيل الفلسفي والعلمي.

## كوفيليه

### Armand Cuvillier

مؤلف متون فلسفية مفيدة، فرنسي.

ولد في باريس في ١٠/٣/١٨٨٧، وتوفي في باريس في

١٩٧٣

(١) نشرها لأول مرة لويس شيخو في مجلة للشرق، سنة ١٩٢٢، بيروت، انضماً على خطوط جرجس سنا للوجود الآن بالخرافة القبطية بدار الكتب المصرية. واشتركتا نحن من جديد في كتاب: «أفلاطون في الإسلام» ص ٢٣٥-٢٤٢. طهران سنة ١٩٧٤ استغفاً إلى خطوط لياصلها رقم ٤٨٠١ (روقة ٤٤٤ ب).

(٢) في *Manuel de Philosophie* ص ٢٠٠-٢٤٥، الفاتيكان سنة ١٩٦٤. *Traité inédit d'anciens Philosophes arabes*. ١. ضمن مجموعة بنجران. (٣) ١١٧-١٤٤، بيروت سنة ١٩١١.

أصابه من فرط الاجهاد.

(ج- والملعب الثاني: سنة ١٨٥٦).

وملعب كونت في القسم الأول يتناول في جوهره مع اتجاهه في القسم الثاني، وهو أمر أدركه تلاميذه وأعلموه عليه، فقال لثريه Little «إنه استبدل بالنتج الموضوعي منهجاً ذاتياً»، وقال جون استوروت «إن هذا تحول شاذ غريب في تطور فكر كونت: فبينما «للمحاضرات» تحتوي على نظرة سليمة في الفلسفة، مع بعض الأخطاء البليزة، فإن المؤلفات المتأخرة زائفة ومضللة».

وفيما يلي نستعرض أهم آراء كونت:

#### ١- قانون الأطوار الثلاثة:

وتبدأ بما يعرف باسم «قانون الأطوار الثلاثة» وهو القانون الذي حدد كونت وفقاً له تقدم التفكير الإنساني.

يقول كونت في هذا القانون إن تطور التفكير الإنساني قد مر بثلاثة أطوار هي:

١- الطور اللاهوتي ٢- الطور الميتافيزيقي ٣- الطور الوضحي - على هذا الترتيب. وقد شرح هذه الأطوار كما يلي:

١- الطور اللاهوتي: هو بداية التفكير الإنساني، وفيه يفسر الإنسان كل الظواهر بربها إلى أسباب خارقة على الطبيعة، فيقرر أن ثم عللاً خفية فوق طبيعة هي التي تحدث المطر والرعد والزلازل والبراكين وغزو الأشجار وموت الأحياء الخ... وهذه القوى الإلهية يسميها آلهة أو عفاريت أو أشباحاً، الخ. وفي هذا الطور يسمى الإنسان إلى معرفة «الطبيعة الباطنة للموجودات، والمثل الأولى والبنائية لكل المعلومات التي تلقت انتباهه. وهو يربح إلى المعرفة الكاملة، ويصوّر الظواهر على أنها ناتجة عن التداخل المباشر لموامل خارقة على الطبيعة».

٢- الطور الميتافيزيقي: وهو في نظر كونت مجرد تعديل للطور اللاهوتي، وهما يشتركان في خصائص عديدة. ففي هذا الطور الميتافيزيقي يربح الإنسان إلى البحث عن الملل الأولى، والوصول إلى معرفة المطلق. لكنه يستبدل في هذا الطور بالموامل الخارقة على الطبيعة ونقوى مجردة يصوّر أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة (ومحاضرات... ج١ ص٩).

لكنه استأنف محاضراته بعد إيلاله من هذه التوبة، وإنشاء إلغاء هذه المحاضرات في كلية المتقدمة كان يطبع ما يفرغ من تأليفه منها، فظهرت في السنة ١٨٣٠ إلى ١٨٤٢ تحت عنوان: ومحاضرات في الفلسفة الوضعية، وهي أعظم أعماله العلمية، وكان يكسب معاشه أساساً كمعلم (أو معيد) في كلية المتقدمة هذه ويمتحن فيها. لكن حصد زملائه في هيئة التدريس بتلك الكلية عمل على فصله من عمله فيها. وما أسفل حصد الزملاء خصوصاً في هيئات التدريس بالمجتمعات! هنالك عاد إلى إعطاء دروس خصوصية في الرياضيات ليكسب منها معاشه الضئيل. لكنه عاش البقية الباقية من عمره غير الطويل على الملونات التي كان يظفها من تلاميذه والمجبيين به خصوصاً في إنجلترا، مثل جون استوروت مل وجروت Grote.

وفي سنة ١٨٤٥ وقعت له تجربة غرامية حنيفة مع فتاة تدعى كلوتيلد دي فو Clotilde de Vaux وانعقدت بينهما علاقات حميمة، سرعان ما انتهت بموتها بعد مرور أقل من عام واحداً وكانت علاقتها بريق طاهرة، لكن العاطفة من جانب كونت كانت مشوبة إلى أقصى حد. وهذه التجربة الغرامية أثرت كثيراً في تطور فكر كونت نحو مزيد من العاطفية والوجدان شبه الديني والحلمة شب الإنسانية، كما أنها أسلحت لها يده. لونا من الاختلال النفسي فيه.

وتوفي أوجيست كونت في ٥ سبتمبر سنة ١٨٥٧ ودفن في مقبرة الأب لاشيز Père - Lachaise الشهيرة في شمال شرقي باريس.

#### فلسفته

كرس أوجيست كونت حياته كلها لعرض ملحيه في الوضعية. لكنه يمكن تقسيم تطوره إلى قسمين رئيسيين:

١- القسم الأول يتمثل في محاضراته بعنوان: ومحاضرات في الفلسفة الوضعية (في ٦ أجزاء، سنة ١٨٣٠-١٨٤٢).

٢- والقسم الثاني يتمثل في المؤلفات التالية:  
أ) «التقويم الوضعي» (سنة ١٨٢٩)  
ب) «الوضعية على طريقة السؤال والجواب» (سنة ١٨٥٢)



التنبؤ، شأنها شأن كل العلوم الوضعية. يقول كونت: «إن من الممكن التنبؤ بالظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الأخرى».

وقوام منهج علم الاجتماع لربع وسائل: الملاحظة وهي أساسها كالملاحظة والتجربة، والمقارنة ثم المنهج التاريخي، وهو خاص بعلم الاجتماع. ويرى كونت أن التعريب ممكن في علم الاجتماع رغم ما يبدو لأول وهلة من استحالة. وذلك حين يتدخل عامل خاص غير منظور في سير المجتمع، مثل الانقلابات والثورات. أما المقارنة فتتم سواء بين المجتمعات الانسانية بعضها وبعض، أو بين المجتمع الانساني أو المجتمع الحيواني لنوع معين من أنواع الحيوان.

لكنه يؤكد خصوصاً أهمية المنهج التاريخي بوصفه «الحيلة العلمية الرئيسية للفلسفة الجديدة الوضعية» (ومحاضرات، جزء ص ٣٢٢). ذلك لأن دراسة تاريخ المجتمعات البشرية يمكنها من معرفة قوانين الديناميكا الاجتماعية، فتدرك التفاعلات الفيزيائية والعقلية والأخلاقية والسياسية التي سيطرت، والتفاعلات المضادة التي ضعف أثرها شيئاً فشيئاً.

ويدافع كونت عن الوضعية ضد ما اتهمها به خصومها من إلحاد، ومادية، وحتمية. فيقول عن التهمة الأولى، الإلحاد، إنها ميتافيزيقية بقدر ما التالية ميتافيزيقية، لأنه لا يمكن إثبات أحدهما عن طريق المشاهدة. وهو من جانبها يرى أن افتراض إرادة عاقلة هو أمر أكثر معقولة من الإلحاد. لكن ليس لدينا دليل على كلا الموقفين: الديني، والإلحادي. وبالجملة فإن الروح الوضعية ترفض النظر في أصل الأشياء، لأن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة.

كذلك يقرر كونت أن اتهام الوضعية بالمادية أمر لا عمل له، وإن كان مفهوماً أكثر بسبب اعتناق كثير من أصحاب العلم للمذهب اللاتيني. والسبب في نشوء هذا الاتهام هو أنه لما كان علم الاجتماع سيصبح شيئاً يأسر العلوم الطبيعية، فإنه لما كانت هذه تشتغل في ظواهر مادية، فقد عُلّق أن علم الاجتماع هو الأخير لا يشتغل إلا في ظواهر مادية، بينما علم الاجتماع يعنى أيضاً بالظواهر الاجتماعية العقلية.

وأخيراً يردّ على الاتهام الثالث: الحتمية القدرية fatalisme بأن يضع تمييزاً حاداً بين القول بأن نظام الطبيعة يخضع لقوانين ثابتة وبين القول بعدم إمكان تعديل الظواهر (فيما عدا

٣- أما في الطور الوضعي فيكتفي الانسان «بالمعرفة النسبية» معرفة الظواهر وعلاقتها بعضها ببعض؛ وينبذ تجريدات الميتافيزيقا. فتانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن هو نموذج التفسير في الطور الوضعي: إنه يفسر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة، لكنه لا يقول شيئاً عن «الثقل» و«الجاذبية» كما هما في ذاتهما، فهذه أمور يمكن أن نتركها لتخيلات اللاهوتيين وتدفقات الميتافيزيقيين.

## ٢- الفلسفة الوضعية.

وهذا الطور الوضعي هو الذي تمثلته الفلسفة الوضعية التي دعا إليها كونت وقد حدّد خصائصها على النحو التالي:

«إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، اكتشفها الدقيق وردّها إلى أصل عند يمكن هو الغلف من كل جهودنا، في الوقت الذي نعتبر فيه أن البحث عما يسمى بالملل Causes الأولى أو النهائية هو أمر غير مقبول وخالف من كل معنى» (ومحاضرات في الفلسفة الوضعية، ج ١ ص ١٦، ط ٢ سنة ١٨٦٤).

وكونت يرغب إلى تطبيق منهج هذه الفلسفة على علوم الجماعات بعملة، وما يسمى بعلم الاجتماع بخاصة: إذ رأى أن العلوم الاجتماعية كانت لا تزال في أيامه في عهد الطفولة، أو فيما ينظر الطورين اللاهوتي والميتافيزيقي بالنسبة إلى تطور الفكر الانساني. ذلك أن حلماً اليوم (في أيامه) كحال علم التنجيم بالنسبة إلى علم الفلك، أو علم الصنعة بالنسبة إلى علم الكيمياء. والمثل في هذه المرحلة السابقة على الطور العلمي يكون مثالاً في السير، مطلقاً في التصور، اعتباطياً في التطبيق. وعلم الاجتماع، كي يكون علمًا بالمعنى الحقيقي أي الوضعي، أن يتجاوز هذه الصفات الثلاث: المثالية، الاطلاق، الاعتباطية. إن عليه أن ينبذ «الأفكار المطلقة» وأن يصرّحاً في التنسّق بين الوقائع الاجتماعية المشاهدة، وتكميل أدوات البحث، وعليه أن يقصر نفسه على ما هو نسبي دون أن يطمح ببصره إلى معرفة الحقيقة الواقعية الحقيقية للكشف عنها. (ومحاضرات... ج ١ ص ٢١٣-٢١٤، ٢١٦). كذلك ينبغي على علم الاجتماع أن يحدّد حدود العمل العلمي وطبيعته.

وملاد علم الاجتماع سيبحث في تقرير القوانين التي تفسر عليها الجماعات في مجتمعاتها، فإنه سيكون في وسعها

تقوم عليه هذه الأخلاق هو: «أن تعيش من أجل الآخرين» *vivre pour autrui* ويرتبط بها دين جديد هو «عبادة الانسان»، معبود موجود لا يشك فيه أحد، الأوهو: «الانسان».

وبين كونت إمكان هذا التحقيق لحلف التاريخ، وهو قانون التقدم بأن يقول: «إن الاستخدام التدرجي لهذا القانون العظيم (= قانون التقدم) قد اقتادنا في النهاية إلى أن نجد، في أمان من كل هوى واعتباط، المثل العام للحضارة الحالية، وذلك بتعيينه الخطوة التي تم بلوغها بواسطة التقدم الاساسي تعيينها بدقة تامة. ومن ثم ينتج في الحال التوجيه الضروري للأعمال الذي يجب فرضه على الحركة المنظمة، كما يصير متسقاً تماماً مع الحركة الثقافية» (ومحاضرات... ج٢ ص ٤٢٥).

ويؤكد كونت أن الوضعية هي الكفيلة وحدها بوضع الأساس لإعادة تنظيم المجتمع، كما يؤكد أن الأخلاق في مجتمع المستقبل لا بد أن تقوم على هذه الفلسفة الوضعية.

ونظراً لحتمية التحول التطور نحو التقدم فإن كل محاولة لإعاقة سبيله «ستكون بلا جدوى، وعابرة، وبالتالي حافلة بالأخطار» لكن ماذا يعني كونت بالتقدم؟.

إنه لا يعني به التقدم المادي وزيادة السعادة كما يصوره أصحاب مذهب النفع، وإنما يعني به: نمو وتطور الطبيعة الانسانية نفسها. وكونت يؤمن بأن الانسان في تقدم معنوي مطرد، ويؤمن «بوجود تحسن مستمر وهو متواصل». وهذا التقدم يتجلى خارجياً في الكشوف العلمية والاكتراعات الصناعية الفنية، وفي تحسن الظروف المعيشية للانسان، وفي ازدياد الاحكام في تنظيم المجتمع البشري، وفي تزايد عدد السكان في العالم. أما في الجانب النفسي فيقرر كونت أن «نموا تحسناً تدريجياً أكيداً، لكنه بطيء جداً، في الطبيعة الانسانية» كما يؤمن بأن «نموا مستمرا لقوى الانسان العقلية ولأنبل الميول في طبيعته».

ويؤكد كونت أن «نموا وحدة اجتماعية هائلة وسريعة، أعضاؤها للمختلون، أفراداً كانوا أو أممًا، يجمعهم تضامن وثيق وشامل، وهم جميعاً يتضافرون من أجل تحقيق التطور الاساسي للإنسانية. وهذه النظرة الباقعة الالهية والحليمية يجب أن تصبح فيما بعد القاعدة الرئيسية العقلية للأخلاق الوضعية» (ومحاضرات... ج٢ ص ٢٩٣-٢٩٤).

الظواهر الفلكية بواسطة الانسان. وفي ميدان علم الاجتماع يؤكد كونت أن النزعة الوضعية تدعونا إلى العمل على تغيير مجرى الظواهر الاجتماعية.

### ٣- اصلاح المجتمع والسياسة الوضعية.

وهذا يظهر في دعوى كونت إلى التغيير في حال المجتمع في القرن التاسع عشر. لقد جعل مبدأه هو عبارته المشهورة: «العلم: ومن ثم التنبؤ، التنبؤ: ومن ثم الفعل» *Science, d'où le prévoyance, Prévoyance, d'où l'action* وهذا العلم الجديد، علم الاجتماع، في تغيير الأوضاع الراهنة آنذاك في فرنسا، بعد الأزمة التي أحدثتها الثورة الفرنسية وامبراطورية نابليون الأول. وكان المفكرون في فرنسا قد انقسموا إلى فريقين حيال هذه الأزمة بعد مرورها: فريق اليمين ويمثله شاتوبريان، ودي بونالد *Bonald* وجوزف دي ماستر *Joseph de Maistre* وكانوا يرون أن الحل هو الرجوع إلى عهد ما قبل الثورة، أي إلى تحالف الملكية والكنيسة الكاثوليكية. وفي مقابلهم كان فريق يتزعمه فوريه *Fourier* وسان سيمون وغيرهم من أهل اليسار، وكانوا يعتقدون أن النظام القديم (ما قبل الثورة الفرنسية) قد مضى إلى غير رجعة ولا جدوى من إعادته، بل من المستحيل أن يعاد، فطالبوا بنظام اجتماعي سياسي جديد.

وفي إثر هؤلاء جاء كونت فلما وضع نظام اجتماعي جديد وتشريع لتحقيقه. وروى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بالروح الوضعية التي دعا إليها، وهذا يتم الفلسفة الوضعية بسياسة وضعية.

تقوم هذه السياسة الوضعية على أسس الشعار التالي: الحب هو المبدأ، والنظام هو الأساس، والتقدم هو الغاية: *L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but* هناك قانوناً يدفع بالانسانية إلى التقدم، وما بنى الانسان إلا أدوات لتحقيق هذا التقدم. فحق ما وعينا هذا القانون، بدلاً من أن نكون سوقيين به عن غير إرادة، استطعنا أن نجعل منه قاعدة لنموس أخلاقي جديد. وعلينا في المجتمع الوضعي أن نحقق هذا الوحي، وأن نسرع عن هذا الطريق بتقدم الانسانية وتحقيق هدف التاريخ.

وهذا هو ما عرضه كونت في كتابه «نظام (أو مذهب) الفلسفة الوضعية»، وفيه عدل بعض التعديل تصنيفه السابق للعلوم، بأن أضاف عليها سابعا هو الأخلاق. والمبدأ الذي

## مؤلفاته

فرنسي.

ولد في ريبمون Ribemont (في مقاطعة بيكارديا بشمال شرق فرنسا) في ١٧ سبتمبر سنة ١٧١٣. وتوفي في سجنه في ضاحية بور لا رين Bourg - la - Reine (أحدى الضواحي الجنوبية الشرقية لباريس) في ٢٩ مارس سنة ١٧٩٤. وينحدر من أسرة نبيلة عريقة هي أسرة كاريتا Caritat التي اتخذت لقب النبال: كوندورسيه، نسبة إلى انقطاعه في إقليم الدوفيني Dauphiné في جنوب شرقي فرنسا. وتعلم في مدارس اليسوعيين: أولاً في كلية اليسوعيين في رانس Reims ثم في كليتهم في باريس المسماة كلية نافار Collège de Navarre الشهيرة. فكشف في سن مبكرة عن موهبة رفيعة في الرياضيات، مما جعل «أكاديمية العلوم» (أحدى أكاديميات فرنسا) تسميه عضواً فيها في سنة ١٧٦٩ وهو في السادسة والعشرين. وفي أثناء عضويته فيها أبدى أصالة بارزة فيما قدم إليها من أبحاث. ودعاه الداي، أحد مؤسسي «الانسكلوبيديا» إلى المشاركة في تحريرها ثم انتخبته أكاديمية العلوم أميناً دائماً لها في سنة ١٧٧٧. كللك انتخب عضواً في «الأكاديمية الفرنسية» في سنة ١٧٨٢، كما صار عضواً في أكاديميات أوروبية أخرى.

وفي سنة ١٧٨٥ نشر كتاباً بعنوان: «بحث في تطبيق التحليل على احتمالات القرارات الصادرة بأغلبية الأصوات»، وهو بحث ممتاز له مكانة بارزة في تاريخ نظرية الاحتمالات وحساب الاحتمالات. وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة (بعد وفاته) موسعة جداً ومكتوبة بتحرير جديد في سنة ١٨٠٥، تحت عنوان: «عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة، وعلى اليانصيب وعلى أحكام الناس».

وفي سنة ١٧٨٦ تزوج من أخت امانويل دي جروشي الذي أصبح مارشالاً في أواخر أيام نابليون، وكانت من أجل فتيت فرنسا في ذلك الوقت، وتدعى صوفي دي جروشي Sophie de Grouchy (سنة ١٧٦٤ - ١٨٢٢) وقد أنشأت لها «صالوناً أدبياً» في قصر النقود Hôtel des Monnaies حيث كان يسكن زوجها كوندورسيه بوصفه مفتشاً عاماً لسك النقود. وكان هذا الملتقى الأهم من أشهر الأندية الأدبية في فرنسا في «أواخر القرن الثامن عشر الحافل بالصالونات الأدبية الممتازة».

- Plan des travaux, «scientifiques nécessaires pour réorganiser la société», in Opuscules de philosophies sociale, 1883.
- Cours de philosophie positive, augmenté d'une préface par E. Littré, 6 volumes, 2<sup>e</sup> édition, 1864.
- «Discours sur l'esprit positif», in Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844.
- «Discours sur l'ensemble du positivisme», in Système de politique positive, E.I, 1851.
- Système de politique positive, 4 vols, 1851- 4.
- Catéchisme positiviste, 1852.
- Synthèse subjective, t. I, 1856.
- Lettres à Valat (1815- 1844) 1870.
- Lettres d'Auguste Comte / J. Stuart Mill (1841- 46), 1877.
- Correspondance inédite, 4 vols, 1901- 4.
- Lettres et fragments de lettres, São Paulo, 1926.
- Nouvelles lettres inédites, 1939.
- E. Littré: Auguste Comte et la philosophie positive, 2<sup>e</sup> éd. 1864.

## مراجع

- L. Lévy- Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte, J. Stuart Mill: Augste Comte and positivism, 2nd ed. London, 1866.
- H. Gouhier: La vie d'Auguste Comte, 1931.
- H. Gouhier: La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vols , 1933- 41.
- Maxime Leroy: Histoire des idées sociales en France t. III: D'Auguste Comte à P.J. Proudhon, 1954.

## كوندورسيه

**Marie - Jean Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet**

رياضي ومصلح ثوري وفيلسوف يدعو إلى التقدم،

عالم الفكر والفلسفة وهو: «خطوط لوحة تاريخية للألوان تقدم العقل الإنساني» وفي نفس الوقت كتب «وصية والد مهندس الدم إلى ابنته».

ولما ظن أنه مراقب من قبل خصومه فرَّ هارباً من البيت الذي اختبأ فيه، وهام على وجهه في الغابات والمجارج طوال ثلاثة أيام، بعدما دخل ضاحية كلامار (أحدى الضواحي الجنوبية لباريس Clamart) في مساء يوم ٢٧ مارس سنة ١٧٩٤ لكن ظلمته كشفت عن هويته، فقبض عليه واقتيد إلى ضاحية بور لا رين Bourg-la-Reine حيث سجن. وفي صباح ٢٩ مارس (سنة ١٧٩٤) وجد ميتاً، إما من الأرهاق، أو بسبب سم سمّوه له في السجن.

أما زوجته، صوفي، فقد غلّدت به بأن طلبت الطلاق منه أثناء اختفائه، وحصلت على الطلاق، وفي نفس الوقت حصلت على حق إرث تمتلكه التي كانت حكومة ووسبير قد صادرتها!

#### آرؤه الفلسفية

قلنا إن كونتوروسية كان رياضياً في المقام الأول. لكن اهتمامه بحساب الاحتمالات بخاصة، جعل البعض يلعب إلى أن سرَّ اهتمامه بهذا الفرع من الرياضيات إنما يرجع إلى اهتمامه بعلم الإنسان اجتماعياً وسياسياً، وحسب الاحتمالات هو أقرب الفروع الرياضية تطبيقاً على الشؤون الإنسانية حيث يسود الاحتمال والصدفة، لا الضرورة والأطوار اليقيني.

لكن الأهمية الفكرية الكونتوروسية إنما تقوم على كتابه وخطوط لوحة تاريخية للألوان تقدم العقل الإنساني، الذي نشر بعد وفاته بعلم واحد أعني في ١٧٩٥.

والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الكتاب هي أن العقل الإنساني في تقدم مستمر نحو الكمال التام، وهي فكرة سيكون لها أثر بالغ في المفكرين الفرنسيين خصوصاً، في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم أرنست رنان (١٨٢٣-١٨٩٢).

ولإثبات رأيه هذا لجأ إلى التاريخ ليبان تقدم العقل الإنساني بالطراد نحو مزيد من الكمال. وقد قصد من هذا والمخطط... أن يكون بمثابة مدخل سريع بمجهد لتاريخ موسَّع مفصل للعلوم وتأثيرها في المجتمع. وقد بقيت شذرات

وفي سنة ١٧٨٦ أصدر كونتوروسية كتاباً عن: «حياة تريجوTurgot».

وفي سنة ١٧٨٩ أصدر ترجمة لحياة فولتير. وقد انتشر كلا الكتابين انتشاراً واسعاً، ويكشفان عن قريحة أدبية فائقة.

ولما قامت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩ خاض ضمارها بكل حماسة، على الرغم من أنه كان نبيلاً بدرجة «مركزية» (وهي ثاني أعلى رتبة في الطبقة الأرستقراطية الفرنسية)، خصوصاً وقد كان من دعاة الإصلاح السياسي الجدلري منذ وقت طويل، ويشير بأزاء الثورة الفرنسية بين رجال الفكر في فرنسا، وكان من أعضاء جماعة «الانسكلويدية». فاتجرف بكل اندفاع وحمية وحماسة مع زعماء الثورة الفرنسية في الأمور السياسية العملية، وانتخب نائباً عن باريس في «الجمعية التأسيسية» المكلفة بوضع الدستور، وصار أميناً عاماً لها. وأبدى نشاطاً ملحوظاً في إصلاح نظام التعليم في فرنسا. وكان للحرر الرئيسي للنداء الموجه من رجال الثورة الفرنسية إلى الحكومات الأوروبية في ٢٩ ديسمبر سنة ١٧٩١. وفي ٢١ ثم ٢٢ أبريل سنة ١٧٩٢ قُدم إلى «الجمعية التشريعية» مشروع نظام التعليم، كان هو الأساس في النظام الذي أقر فيما بعد.

وكان كونتوروسية من أوائل الذين نادوا بإعلان النظام الجمهوري في فرنسا ووقف الملك لويس السادس عشر ودعوة «جمعية الميثاق الوطني» La Convention Nationale (وهي الجمعية التأسيسية التي أسست الجمهورية الفرنسية الأولى وحكمت فرنسا من ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩١ حتى ٢٦ أكتوبر سنة ١٧٩٥). وفي هذه الجمعية (الكونفسيون) مثل محافظة الالين Aime وكان عضواً في اللجنة المكلفة بوضع الدستور. لكن المشروع الذي قدمه في فبراير سنة ١٧٩٣ رفض، بينما أقر المشروع الذي قدمه اليعاقبة Jacobins.

وفي عاصمة لويس السادس عشر صوّت ضد إعدام الملك. وكذلك اعترض على القبض على الجيروندين Girondins في يونيو سنة ١٧٩٣. كذلك أبدى روحاً مستقلة غير منساقة وراء أروهاب وغرغائية اليعاقبة، فأنزل خبطة هؤلاء عليه وكانت لهم اليد العليا في ضرة ما يسمى «حكم الإرهاب» في سنة ١٧٩٣، فأصلدوا قراراً بإدانته وإعدامه. فهرب واختبأ لدى بعض الأصفياء الذين حثوه على استئناف العمل في كتابه الذي بفضل سبيل شهرة عظيمة في

٤- هـ. المصبران الرابع والخامس: هما المصبر اليوناني والروماني.

٦- ٧. المصبران الخامس والسادس: المصور الوسطى وتنقسم إلى مرحلتين: تنتهي الأولى بانتهاء الحروب الصليبية، وتنتهي الثانية باكتشاف الطباعة في سنة ١٤٥٣.

٨- والمصبر الثامن يبدأ من اكتشاف الطباعة ويستمر حتى قيام ديكاوت يوضع منهجه الفلسفي الجديد في سنة ١٦٣٧.

٩- والمصبر التاسع يبدأ من ثورة ديكاوت الفلسفية وينتهي بقيام ثورة سنة ١٧٨٩- الثورة الفرنسية. وهي ثورة سياسية وعقلية. ويتميز هذا المصبر التاسع باكتشاف طبيعة العالم الفيزيائي بفضل اسحق نيوتن، وتحديد طبيعة المعرفة الانسانية بفضل جون لوك، وكوندسيك؛ وطبيعة المجتمع بفضل تارجو Targot وجان جاك روسو.

١٠- ويتبأ كوندورسيه بأن المصبر العاشر للقبل ميمتيز بثلاث خصائص هي:

١- القضاء على عدم المساواة بين الأمم؛

٢- القضاء على الثغرات بين الطبقات؛

٣- تحسّن الأثراء. والكمال المتزايد للطبيعة للانسانية هي نفسها: عقلياً وأخلاقياً وجسمانياً.

نشرت مؤلفاته

النشرة الأساسية لمؤلفات كوندورسيه هي التي صدرت في باريس في ١٢ مجلداً من سنة ١٨٤٧ إلى ١٨٤٩ تحت عنوان: *Euvres de Condorcet* لكن هذه النشرة لا تحتوي على مؤلفاته الرياضية؛ ولكنها مزودة ببيان كلي عن مؤلفاته bibliographie صممه M. F. Arago.

أما كتابه الرئيسي:

*Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain*

فقد طبع مرات عديدة، وبعضها طبعات شعبية

مراجع

- Franck Alengry: *Condorcet, guide de la Revolution Française, théoricien du droit constitutionnel et pré-*

مهمة من هذا العمل الضخم، من بينها شذرة تناول اقتراحاً بوضع لغة رمزية لاستعمالها في العلوم- على نحو مشابه لما دعا إليه ليبتس-، ومنها شذرة تتناول موضوع تصنيف العلوم.

ويبين كوندورسيه مراحل تقدم العقل الانساني على النحو التالي:

١- في المرحلة الأولى تحرر العقل من السيطرة العشوائية للطبيعة.

٢- وفي المرحلة الثانية يتحرر العقل الانساني من الارتباط التاريخي الذي صنعه لنفسه بنفسه.

وقد اركزت آمال كوندورسيه في التقدم الانساني في المستقبل على الشرطين التاليين:

١- الأول هو أنه كان يعتقد أن العقبات التي هددت في الماضي، تقدم الانساني- وهي الارستقراطية والظلم من ناحية، والجهل والفوضى والفساد السياسي من ناحية أخرى- قد قضي عليها أخيراً بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي والسياسي الثوري.

٢- كما كان يعتقد أن اكتشافات علم النفس القائم على الحواس ( كوندسيك و مبرست) قد مكنت من بيان المبادئ الأساسية للمعلم الاجتماعي.

كذلك استمد من اعلان حقوق الانسان المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها النظام السياسي الديمقراطي الحر.

ويؤيد كوندورسيه المصبر التالية في تطور الانسان:

١- المصبر الأول: فيه يتجمع الناس في قبائل، وهم يشتغلون إما بالقصص وإما بالصيد، ويحكمون إلى سلطة عامة فيها بينهم، ويتعلقون بأواصر القرابة والدم.

٢- المصبر الثاني: ويسميه عصر الرعاة- فيه تنشأ الملكية ومنها ينشأ عدم التساوي بين الناس؛ بل وينشأ الرق، ولذلك يتوافر الفراغ لممارسة الشؤون العقلية واختراع الآلات البسيطة جداً.

٣- المصبر الثالث: وهو عصر الزراعة: فيه يزداد الفراغ والثراء ويتحسن توزيع العمل وتطبيقه، وتتحسن طرق المواصلات. ويختراع الحروف الأبجدية في هذا المصبر تكون معرفتنا بالتاريخ أوسع وأدق، ويبدأ التاريخ بالمعنى الصحيح.

كان مستفيداً منه، في سنة ١٧٨٠.

### فلسفه

بدأت فلسفة كوندياك من فلسفة لوك كما عرضها الأخير في كتابه «بحث في العقل الإنساني»، لكنه تجاوزها فيما بعد في اتجاه النزعة التجريبية.

يُميّز كوندياك، شأنه شأن لوك، بين الأفكار الصادرة مباشرة عن الإحساسات، وبين الأفكار الناشئة عن التأليف élaboration بين الانطباع الحسية. لكنه تميز عن لوك بكونه عزاً إلى اللغة الدور الحاسم المحدد في تكوين الأفكار. وهذا تخلص من الاعتراض الموجه من الحسين وهو: كيف تدعون أن كل أفكارنا مستمدة من الانطباعات الحسية، بينما لا بد من افتراض «عقل» نشيط كي يمكن الانتقال من الانطباع الحسي إلى الفكرة التأليفية؟ إذ يرى كوندياك أن اللغة هي التي تؤدي هذا الدور. لقد درس كل أشكال الفكر، وبين علاقاتها باللغة. صحيح أن من الممكن تصور فكر بغير علامات لفظية، لكنه في هذه الحالة سيظل محصوراً في نطاق ضيق جداً من الأفكار، لا يتجاوز الإدراك والتفكير، لكنه لن يبلغ أبداً التجريد والفرج بين الأفكار. وللمميز الجوهري بين الإنسان وسائر أنواع الحيوان هو إنشاء علامات اللغة، التي هي أساس الفكر المجرد والتأملي.

واللغة، في نظر كوندياك، اختراع إنساني محض، وليس هبة من الله ولا من الطبيعة. لقد لاحظ الناس، وهم يعيشون في جماعات، ارتباطاً بين الأفعال وبين الإشارات أو العيقات المستمرة، فوضعوا لغة للفعل سبقت اللغة المنطوق بها. وكان لا بد من عملية تاريخية طويلة لجعل اللغة المنطوق بها الأداة الرئيسية للتعبير والتفاهم، بعد أن كانت اللغة مجرد مساعد للفعل. والعلامات اللفظية اصطلاحية عضوية، وليست طبيعية، حتى إن العلاقات بينها وبين الأفكار هي علاقات اعتباطية، أي لا مير لها في طبيعة المعنى أو الفكرة المعبّر عنها أو الموضوع المسمى. ويقرر كوندياك إنه وإن كان فعل الكلام مبادرة إرادية من الفرد، فإن قواعد عمل اللغة مستقلة عن الأفراد.

ومن هنا كان تأثير كوندياك في علم اللسانيات المعاصر، إذ تأثر به بريال Bréal الذي تأثر به فرديناند دي سوسير مؤسس علم اللسانيات المعاصر.

carcours de la science sociale. Paris 1904.

- Janine Boniss on : Condorcet, le Philosophe pendant la Révolution Paris, 1926.

- Albreto Cento : Condorcet e l'idea del Progresso: Firenze, 1956.

Gilles. Gaston Granger : la Mathématique Sociale du marquis de Condorcet. Paris, 1956.

### كوندياك

Etienne Bonnet de Mably de Condillac

فيلسوف جسي فرنسي.

ولد في مدينة جرنوبل في سنة ١٧١٥ من أسرة نبيلة كان منها الكثير من رجال القضاء. تعلّم في كلية اليسوعيين في ليون، ثم دخل معهد سان سليس الديني، وحضر محاضرات في اللاهوت في السوربون ورؤس قسيساً في سنة ١٧٤٠، لكنه لم يتم القداس إلا مرة واحدة في حياته.

وعني بتكوين نفسه في الفلسفة بقراءة مؤلفات فلاسفة القرن السابع عشر وفلاسفة عصره، وربطته أواصر الصداقة بكثير من كبار المفكرين والأدباء المعاصرين له مثل مبدرو، وروسو، وديكلو والكثير من المسلمين في تحرير «الانسكوليديا».

وفي سنة ١٧٥٨ صار مرتباً لابن دوق بارم Parme، ولاستعماله ألف سلسلة من الكتب الدراسية. ولما عاد إلى فرنسا ١٧٦٧ أخذ في نشر هذه الكتب، ونشرت في بارم في ١٣ مجلداً (١٧٦٩ - ١٧٧٣). ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٧٦٨. وفي سنة ١٧٧٦ نشر كتابه «التجارة والحكومة في علاقة كل منها بالأخرى»، وكان بمثابة عرض سهل لنظريات فرنسوا كيني ودييوي عن نيمور الفسيولوجيين في الاقتصاد، ومفادها أن الزراعة هي أساس الثروة، وأن التجارة يجب أن تكون حرة، وأن العقل الإنساني قادر على اكتشاف القوانين التي تكفل حق كل إنسان في الاستمتاع بشهرة عمله.

ولمضى السنوات الأخيرة من حياته بعيداً عن باريس، إلى أن توفي في دير فلوكس (في يوجنسي Beaugency) الذي

جامع الإحساسات والذكريات والأحكام والبراهين يؤلف ذهن الإنسان.

#### نشرات مؤلفاته

النشرة الأولى لمؤلفاته قام بها أخوه جيرميل برنو، ابنه دي مايي Abbé de Mably بالاشتراك مع G. Arnoux. وتقع في ٧٣ مجلداً (باريس، سنة ١٧٩٨) تحت عنوان Oeuvres Complètes de Condillac. وأحدث طبعة بعنوان Oeuvres philosophiques صدرت في ثلاثة مجلدات (باريس ١٩٤٧ - ١٩٥١) بتحقيق Georges le Roy. ونذكر أهم مؤلفاته مع تواريخ طبعاتها الأولى:

- Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris, 1746.
- Traité des Sensations, avec: Dissertation sur la liberté. Paris, 1754.
- Traité de animaux, avec: Dissertation sur l'existence de Dieu. Amsterdam, 1755.
- Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre. Amsterdam, 1776.
- La Logique. Paris, 1792.
- La Langue des calculs. Paris, 1798.

#### مراجع

- Baguenault de Puchesse: Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.
- Georges Le Roy: La psychologie de Condillac. Paris, 1937.
- R. Lefèvre: Condillac. Paris, 1966.
- R. Lenoir: Condillac. Paris, 1924.

#### كوهن (هرمن)

**Hermann Cohen**

فيلسوف ألماني من مؤسسي حركة الكتابة الجديدة في ألمانيا.

ولد في ٤ يوليو سنة ١٨٤٧ في كوسفيج Coswig بناحية أنهلت Anhalt في ألمانيا وتعلم في جامعة برسلاو

وبعد أن جعل كوندلياك من اللغة، وهي اصطلاحية، وليست طبيعية، العامل الفعال في تكوين الأفكار للمرحلة والتأملية، وجد أنه لا يوجد غير مصدر طبيعي واحد لمعارفنا وملكياتنا: وهو الإحساس. ويشق كوندلياك من الإحساس - إما بالاستعداد المباشر أو بالتأليف بين إحساسات ذوات مصادر مختلفة يشق وظائف العقل ووظائف الإرادة. وبدلاً من أن يميز ويفصل بين الوظائف الحسية والوظائف العقلية يبحث كوندلياك عن حل في التأليف بين الإحساسات ذوات المصادر المختلفة. فهذا التأليف تنتقل من الأفعال الخالص إلى ما نعتقد أنه فعل خاص يقوم به عقلنا. وحدة الإحساس هي الأصل في الانتباه، فما الانتباه إلا هذه الحجة vivacité نفسها وقد تجلّت على أساس سائر الإحساسات؛ ومن هذه الحجة وقد تحولت إلى انتباه يمكن اشتقاق كل الوظائف العقلية مثل: الذاكرة، المقارنة، الحكم، التأمل. وكذلك نجد أن الشهوة هي أساس كل تحولات العواطف، التي غايتها القصى هي الإرادة.

ونتيجة لهذه الآراء قرر كوندلياك أن الأنا ما هو إلا تسلسل الإحساسات وتحولها. إن الأنا ليس جوهراً مفكراً واعياً بذاته، بل هو نتيجة المزج والتأليف بين الإحساسات، وهو التعبير عن تحولاتها في اللغة.

ويبين كوندلياك في «مبحث في الإحساسات» كيف تؤدي الانطباعات الحسية (أو تغيرات النفس على حد تسميره modifications de l'âme) بطريقة أوتوماتيكية، دون إحالته إلى أرواح غير مرمية أو أفكار فطرية، إلى كل العمليات العقلية.

وفي سبيل إيضاح آرائه هذه، افترض تمثلاً من للمرمر مركباً في الدائخل مثل تركيب الجسم الإنساني، وله عقل خال من أية أفكار، وحواسه كلها مغلقة بحيث يمكن فتحها جميعاً في وقت واحد، وتحليل العلاقات القائمة بين مختلف الإحساسات. وجعل كوندلياك أول حس يفتح هو حس الشم، لأن الرائحة يمكن من أن تؤخذ على أنها صورة لموضوع خارجي، وإنما هي تنوير في العقل، كما أن الرائحة تتضمن رد فعل انفعالي هو الاستطابة أو النفور. ومن تجربة استطابة الرائحة، مرتبطة مع الإحساس بالرائحة نفسها، تنشأ الرغبات بعملية مشابهة للطريقة التي بها ينشأ الحكم والبرهان، ومن الرغبات الوقتية تنشأ الشهوات الطويلة المدى. وجامع رغباتنا وشهواتنا الدائمة يؤلف إرادة الإنسان، كما أن

والانحياز الرئيسي في منطق كوهن هو القول بأن المعرفة الإنسانية هي من حيث المبدأ قبلية *apriori* وفي هذا السبيل بين كوهن في كتابه «منطق التجربة للمحض» أن الميتافيزيقا كانت تسمى دائماً إلى البحث في الأصل (التفكير في الأصل *Denken des Ursprungs*). والبحث في أصل المعرفة يؤدي في نظر كوهن إلى الإقرار بأن المعرفة قبلية محض، وبهذا يقضي إلى نتيجة ثالثة هي أن «الشيء» في ذاته لا يدخل في نطاق للمعرفة الإنسانية؛ وبالتالي ينبغي استبعاد البحث فيه.

وفي الأخلاق («أخلاق الإرادة للمحض» سار كوهن في نفس الاتجاه، أي تجاوز كنت من أجل منهج كنت نفسه. فمَرَف الأخلاق بأنها علم الفضيلة للمحض. وأخذ على كنت أنه لم يستند إلى علم معين لتسديد الأخلاق. وبحث كوهن عن هذا العلم، فوجده في هذه القوانين *Jurisprudence*، لأن الفضيلة الأساسية، كما علمنا أرسطو، هي فضيلة العدل (أو العدالة)، وهذه مجالها العلمي التطبيقي هو فقه القانون: ولو لم يوجد قانون قبلي *apriori* للعدالة لما أمكن قيام الفقه الروماني.

واستند كوهن إلى مصدره القبلي هذا للعدالة من أجل وضع مذهبه في السياسة، وهو يستند أساساً إلى فكرة كنت في «التقنين الذاتي» *autonomie*، أي كون الإرادة الإنسانية مشرعةً للأنها بلانها. صحيح أن القوانين الوضعية القائمة لا تجسد هذه الفكرة؛ كما لا تحقق فكرة العدالة المحضة. ولكن هذا هو ما ينبغي أن يحدث في الدولة. ومن هنا أكد الحرية السياسية بكل قوة.

وشغلت مشكلة أخرى، بوصفه يهودياً وعالمًا باليهودية. ذلك أن المؤرخ الألماني المعروف هينرش فون ترتشكه *Heinrich von Treitschke* كتب مقالاً في مجلة «الحوليات البروسية» (حولية سنة ١٨٧٩، العدد رقم ١١) لفت فيه الانتظار إلى كون معظم الكتاب والمفكرين اليهود الألمان معادين للقومية الألمانية والمسيحية، وطالهم بموجب احترام مشاعر الغالبية الألمانية. فأصدر كوهن كتاباً بعنوان «اعتراف في مسألة اليهود» (برلين سنة ١٨٨٠) حاول فيه أن يثبت أن اليهود يتسبون إلى الأمة الألمانية، لا على الرغم من أنهم يهود، وإنما لأهم يهوداً وتحاليل لاثبات هذا الزعم الغريب بأن قال إن الألمان هم أمة كنت *Kant*. وزعم أن الشرائع اليهودية، يعد أن طهرها الألمان، تتفق مع مذهب كنت ومثاليته الأخلاقية! وراح من أجل تبرير هذه الدعوى الغريبة، يفسر الشرائع

Breslau، ثم في جامعة هله Halle حيث حصل على دكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٦٥. وانتقل إلى برلين حيث نشر عدة دراسات في مجلة علم نفس الشعوب وعلم اللغة. ولفظ ابتداء من سنة ١٨٧٠ بدأ يهتم بفلسفة كنت، في نفس الوقت خاض الحركة التي أثرت آنذاك، حول الحساسية المتعالية عند كنت، بين أدولف ترندلنبورج، وكونوفشر Fischer. إذ كان ترندلنبورج يرى أن الزمان والمكان وإن كانا قبليين *a priori* كما يرى كنت، فإنها لا يتسبان إلى الأشياء في ذاتها، وهذا بخلاف ما يراه كنت. وكان من رأي كوهن فشر أن هذين التصوريين القبليين- الزمان والمكان- لا يتسبان إلى عالم الأشياء في ذاتها كما هو رأي كنت. فكتب هرن كوهن- وكان تلميذاً لترندلنبورج- مقالاً في المجلة المذكورة (ج٧، عدد ٣ ص ٢٣٩-٢٩٩) انتهى فيه إلى أن ترندلنبورج كان على صواب في نقده لكونوفشر، لكنه كان على خطأ في نقده لكنت. وفي أول كتاب أصدره وعنوانه: نظرية كنت في التجربة (برلين سنة ١٨٧١) بين لماذا خطأ كلا المتناظرين. فقال إنه لحل هذه المسألة ينبغي الجمع بين ما يقوله كنت في باب الحساسية المتعالية وما يقوله في المنطق المتعالي حيث بين كنت أن هذين الشكلين (الزمان والمكان) هما شرطان قبليان للتجربة الممكنة، والتجربة الممكنة هي الموضوع الوحيد للمعرفة القبيلة.

وفي السنة التالية (سنة ١٨٧٣) قدم إلى كلية الآداب في جامعة ماربورج رسالة بعنوان: «التصورات التنظيمية في مؤلفات كنت السابقة على المرحلة النقدية» (طبع في برلين سنة ١٨٧٣). للحصول على منصب مدرّس في تلك الكلية، فوافق لانه، أستاذ الفلسفة، على تعيينه. وبعد ذلك بعامين توفي لانه *F.A. Lange*. وخلا كرسية فتولاها كوهن في سنة ١٨٧٦. ومن ثم كوّن ما عرف باسم «مدرسة ماربورج» الكتابية الجديدة.

وفي الفترة ما بين عام ١٩٠٢ وعام ١٩١٢ نشر ثلاثة أجزاء من مذهبه الفلسفي هذا، بعنوانت: (١) «منطق التجربة للمحض»؛ (٢) «أخلاق الإرادة للمحض»؛ (٣) «علم جمال المحافظة للمحض».

وتقاعد هرن كوهن في سنة ١٩١٢ من جامعة ماربورج. لكنه تولى بعد ذلك تدريس الفلسفة اليهودية في المعهد الحُر لعلم اليهودية في برلين، إلى أن توفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨.



(= كلب حقيقي). وأيد هذه التسمية فيوجانس وأتباع المدرسة المتأخرون بإزديادهم للمدات المتبعة واحترامهم للجهة والوجهة، وبما أظهره من زهد في الحياة واستمتاع باجتلاب اللوم. وإن كان هناك رأي يقول إن الكلمة نسبة إلى *κυνόσαυρες* (اسم ميدان في أثينة) وهو أمر محتمل خصوصاً بالنسبة إلى أنطستاس.

ومؤسس المدرسة أنطستاس بدأ بأن تتلمذ على جورجياس، ثم تتلمذ على سقراط، وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم في مدرسة كينوسارجس. وخلاصة رأيه أن الفضيلة هي الخير للأوحد؛ وتحتاج السعادة إلى شيء غير الفضيلة. أما المتعة فشر إذا قصد إليها غاية. لكن ما الفضيلة؟ الفضيلة هي القناعة. وليس ثم غير فضيلة واحدة، ويمكن تعليمها وتعلمها؛ فلذا اقتناه للمرء لم يعد من الممكن القضاء عليها. ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير، بل إلى القوة السقراطية. ومن يملك الفضيلة حكيم. ومن عدا مالكي الفضيلة فليسوا حكماء.

وفي نظرية المعرفة يعارض أنطستاس نظرية الصور الأفلأطونية؛ ولا يعترف إلا بأحكام الحوية.

وأشهر تلاميذه هو فيوجانس السنيوي، الذي صار نموذج الكلي، وبطلا لأسطورة واسعة الانتشار عن خصائص مملك الكلي. وتعلم عليه مونيموس، وأوينسكروتوس، وفيليسكوس، وكراتس الشبي الذي بفضل انضم إلى هذا المذهب كل من هيرخيا وأخيهما متروكلس. وكان لهذا الأخير تلاميذ عديدون، مباشرين وغير مباشرين، ذكر لنا فيوجانس (٩٥) اسمهم، وهذا نستطيع أن نتابع أنصار المدرسة الكلية حتى نهاية القرن الثالث، حيث اختفت المدرسة تماماً.

### أنطستاس

وليس لدينا معلومات وثيقة عن حياة أنطستاس، مؤسس المدرسة. ولا بد أنه كان يعيش شيئاً في سنة ٣٦٦ ق. (ديودورس الصقلي ١٥ : ٧٦). أبوه من أثينا، أما أمه فيذكر فيوجانس اللاتريسي (١٠ : ٦) أنها من تراقيا. وهذا هو السبب فيما يقال أنه اقتصر على ميدان كينوسارجس لأنه المكان الوحيد الذي كان مسموحاً به لغير كامل صفة المواطن الأثيني. وفي هذا الميكاند أو الحلي كانت عبادة هرقل، الذي مجده الكليون أعظم تمجيد.

اليهودية وتعاليم الأنبياء اليهود على ضوء مذهب كنتا وبالغ في هذا السيل مبالغة لم يقرأها حتى المفكرون اليهود أنفسهم. وقد جمع كتاباته في هذا الموضوع Bruno Strauss وطبعت في برلين سنة ١٩٢٤ (في ثلاثة مجلدات) مع مقدمة كتبها Franz Rosenzweig. كذلك كشف كوهن عن ميول نحو الماركسية إلى حد أن اتهمه البعض بأنه حاول التقريب بين أماتويل كنت وكارل ماركس!

### أهم مؤلفاته

- Kantes Theorie der Erfahrung, Berlin, 1871.
- Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischer Schriften. Berlin, 1973.
- Die Logik der reinen Erfahrung. Berlin, 1902.
- Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877.
- Ethik des reinen Willens.
- Aesthetik des reinen Gefühls. Berlin, 1912.
- Cohens Jüdische Schriften, 3 vols. Berlin, 1924.

### مراجع عنه

- Ernst Cassirer: «Hermann Cohen», in *Social Research*, vol. 10, n. 2 (1943, pp. 219-232).
- Walter Kinkel: Hermann Cohen. Einführung in sein Werk. Stuttgart, 1928.
- Paul Natorp: Hermann Cohen als Mensch, Lehrer, und Forscher. Marburg, 1918.
- Rasmaria T. W. Religion of Reasm, Hermann Cohen's System of Religious Philosophy. New York, 1936.
- Willemin, J.: L'«Héritage Kantien», Paris, 1954.
- S.H.Bergmann: «Hermann Cohen» Between East and west (1958).

### الكليون

سميت هذه المدرسة بهذا الاسم نسبة إلى «الكلب» *κυν*، مما يدل على أن الاسم لا بد أن يكون من وضع أحد خصومها سخرية منهم. ويذكر فيوجانس اللاتريسي (١٣ : ٦) أن مؤسس المدرسة، أنطستاس لقب بـ «الكلب» *κυνόσαυρος*

والمجلد الرابع يشمل:

- (٧٠) «دورس»  
(٧١) «دورل الأكبر، أو في القوة»

والمجلد الخامس يشمل:

- (٧٢) «دورس، أو في السيادة»  
(٧٣) «أسياس»

والمجلد السادس يشمل:

- (٧٤) «الحقيقة»  
(٧٥) «في الجدل: متن في المجالات»  
(٧٦) «ساوثون، أو في المناقضة ثلاث مقالات»  
(٧٧) «في المحادثة»

والمجلد السابع يشمل:

- (٧٨) «في التزيرة، أو في الأساء» خمس مقالات  
(٧٩) «في استعمال الأسماء: كتاب مساجلة»  
(٨٠) «في السؤال والجواب»  
(٨١) «في الرأي والمعرفة أربع مقالات»  
(٨٢) «في الموت»  
(٨٣) «في الحياة والموت»  
(٨٤) «في الساكنين العالم السفلي»  
(٨٥) «في الطبيعة مقالاتان»  
(٨٦) «مشكلة تتعلق بالطبيعة مقالاتان»  
(٨٧) «الأراء، أو المجادل»  
(٨٨) «مشاكل تتعلق بالتعليم»

والمجلد الثامن يشمل:

- (٨٩) «في الموسيقى»  
(٩٠) «في التفسيرين»  
(٩١) «في هوميروس»  
(٩٢) «في الشر والفجور»  
(٩٣) «في كلخاس»  
(٩٤) «في الرائدة»  
(٩٥) «في اللذة»

والمجلد التاسع يشمل:

- (٩٦) «في أوديسيوس»  
(٩٧) «في عصا الساحر»  
(٩٨) «أثينا أو في تليمانخوس»  
(٩٩) «في هيلان ونيلوبه»

بدأ أنطستانس تعليمه بأن حضر دورس جورجياس السوفسطائي وكان لهذا تأثيره في الطريقة الخطابية التي صاغ بها أنطستانس عايراته. وقد بقي لنا من كتاباته الخطابية رسالتان هما: «أياس» و«أودوسيوس»، ولا علة للشك في صحة نسبتها إليه، بينما فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها فيرجانس اللاطري على رأس ثبت مؤلفاته بعنوان: «في القول والخلق».

واشتغل أنطستانس معلمًا للخطابية زمانًا، ثم تعرف إلى سقراط وأعجب به أعجابًا، إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا زملاءه في التلمذة على سقراط (فيرجانتس اللاطري، ٧:٦). وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة، ولكن في سن عالية.

ويقول لنا اللاطري إن كتبه حفظت في عشرة مجلدات:

الأول يشمل:

- (١) «رسالة في التعبير أو أساليب القول»  
(٢) «أياس، أو قول أياس»  
(٣) «أودوسيوس أو في أودوسيوس»  
(٤) «دفاع عن أوديسيوس، أو في الكتب الشرعيين»  
(٥) «الكتابة المشابهة أو أوديسيوس وإسقاطيس»  
(٦) «رد على خطبة إسقاطيس بعنوان: بغير شهوة»

والمجلد الثاني يشمل:

- (٧) «في طبيعة الحيوان»  
(٨) «في انتجاب الأولاد أو في الزواج، بحث في الحب»  
(٩) «في السوفسطائية»  
(١٠) «في العدالة والشجاعة: مواظ في ثلاث مقالات»  
(١١) «في ثيوجنيس»

والمجلد الثالث يشمل:

- (١٢) «في الخير»  
(١٣) «في الشجاعة»  
(١٤) «في القانون، أو الجمهورية»  
(١٥) «في القانون، أو الخير والعدل»  
(١٦) «في الحرية والاستعباد»  
(١٧) «في العقيدة»  
(١٨) «في الحلو، أو في الطاعة»  
(١٩) «في النصر: بحث في تدبير المنزل»

أبينة ما خلا ما يقال بالقول الخاص الذي للواحد من الواحده  
ويشرح ابن رشد هذه العبارة فيقول: «يريد (أي أرسطو)  
ولذلك كان يرى فلان (= أنطستاس) أنه لا ينبغي أن يحد  
شيء أبينة، ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل منه على  
معنى واحد، لأنه يرى أنه الصلوق لواحد مع واحد. فإذا ليس  
تصلوق أصلاً حدود المعاني العامة على الخاصة».

وتفسير العبارة الأولى. وليس لأحد أن يتناقض به هو  
أنه إذا كان الكلام عن شيء فإنه ذو قول خاص به، بحيث  
انه إذا كان القول عنه حقاً فلا عمل للتناقض، وإما أن يكون  
الكلام عن شيء آخر ولا عمل هنا أيضاً للتناقض. وبعبارة  
أخرى: لكل شيء اسم واحد خاص به، فإن استعمل نفس  
الاسم فلا تتناقض؛ وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على  
شيء آخر لا على نفس الشيء، فلا تتناقض أيضاً.

وتفسير العبارة الثانية واضح من كلام ابن رشد: لا  
ينبغي أن يحد شيء أبينة ولا أن يدل عليه إلا بلفظ واحد يدل  
على معنى واحد، وعمل هذا فلا اسم يدل إلا على معنى  
واحد. وعمل هذا فلا كلى، لأن الكلى الزعم في نظره هو  
القول على كثيرين مختلفين في النوع؛ ولكن لا شيء يقال على  
كثيرين، إذن فلا كلى أبداً.

وهذا يرى أنطستاس أنه ينبغي على الإنسان أن يطلق  
على الشيء الاسم الخاص به فقط؛ وتبعاً لهذا لا يجوز له أن  
يعمل صفة مختلفة على الشيء، فضلاً لا يجوز للإنسان أن  
يقول: «الإنسان خير»، بل: «الإنسان هو الإنسان»، والخير  
هو الخير. ولما كان التعريف معناه إيضاح تصور بصوريات  
أخرى غيره فإنه رفض كل تعريف على أساس أن التعريف  
كلام لا يتعلق بالشيء المرفوع نفسه، إنه مجرد مقارنة وليس  
تعريفاً بالمعنى الدقيق؛ وحتى لو سلمنا بوجود أجزاء تتقسم  
إليها صفة الشيء، فإن ذلك ليس حذاً وتعريفاً، إنه مجرد  
تصور للشيء، وليس علماً به.

وهذا يقضي إلى القول بأن كل شيء فردي، وأن  
الكليات لا تشير عن معاني الأشياء، بل عن آراء الناس في  
الأشياء. ولهذا انتهى أنطستاس إلى اسمية متطرفة مؤداها أن  
التصورات العامة (الكليات) هي مجرد أفكار. إنه يرى أناساً  
وأفراساً، ولا يرى الإنسانية ولا القرسية. ومن هنا قلت  
معركة عنيفة بينه وبين أفلاطون استعمل فيها كلاماً عبارات  
عنيفة.

- (٥٠) «في بروتوس»  
(٥١) «كوكلوس أو في أودوسيوس»  
(٥٢) «في استعمال الحصر، أو السكر، أو في  
الكوكلوس»  
(٥٣) «في كركيس»  
(٥٤) «في أمفيلاروس»  
(٥٥) «في أودورسيوس، ونيلوي والكلب»

والمجلد العاشر والأخير يشمل:

- (٥٦) «هرقل، أو ميداس»  
(٥٧) «هرقل، أو في الحكمة أو القوة»  
(٥٨) «قورس أو المحبوب»  
(٥٩) «قورس، أو الرداء»  
(٦٠) «منكساتوس أو في الحكم»  
(٦١) «القياس»  
(٦٢) «أرخيلاوس، أو في الملكية».

وقد أخذ عليه يهيمون كثرة التأليف. وفي هذه العناوين  
أثر السوفسطائية وأثر سقراط معاً. واتخذ من التاريخ القومي  
ومن الأساطير اليونانية نماذج لثب أفكاره. فتراه في «هرقل»  
يقدم نموذج الكلي الباحث عن للجهود والآلام، وفي  
«قورس» نموذج الحاكم وفقاً للمبادئ السقراطية الكلية، بينما  
تراه في «أرخيلاوس» يتزعزع من الوضع الراهن صورة واقعية  
للطاغية الذي يسلك مسلكاً يتناقض مع المثل الأعلى  
السقراطي.

مذهبه:

وفي مذهبه تجتمع العناصر السوفسطائية مع العناصر  
السقراطية واهتمله يتجه في المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى  
الأخلاق. ففي الديالكتيك يتأثر ببيرووديكوس واهتمله  
باللغة، وفي نفس الوقت يتأثر سقراط في اهتمامه  
بالتعريفات. ويظهر تأثيره بالسوفسطائية خصوصاً في لومه  
الشديد بالجبل والمساجلات.

يقول أرسطوطاليس (الطوبى) ٣ ف ١١ ص ١٠٤  
= كتابنا: «منطق أرسطو» ج ٢ ص ٤٨٦ ص ٢) أن أنطستاس  
يقول: «إنه ليس لأحد أن يتناقض»؛ ويقول في موضع آخر  
(وما بعد الطبيعة) مقالة الدلتا فصل ٢٩ ص ١٠٢٤ ب  
ص ٣٤ = ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة» ج ٢ ص ٦٨٩  
ص ١-٦) إن أنطستاس يرى أنه لا ينبغي أن يقال شيء

المتاضفين ضد كل الأشرار من أن تكون مع حشود من الأشرار ضد حصة من الأبرار. احذر أهدامك، لأهم أول من يكشف عورتك. قدر الرجل الأمين فوق القريب. الفضيلة واحدة بالنسبة إلى النساء والرجال على سواء. الأعمال الصالحة جميلة والأعمال السيئة قبيحة. كل الشرور غريبة. الحكمة حصن لا يتداعى ولا يتحطم. أسوار الدفاع ينبغي أن تشيد من حجبنا البالغة.

ولم يميز الكليون بين الفضيلة والسعادة، بل قالوا إن كليهما شيء واحد فلا خير إلا الفضيلة، ولا شر إلا الرذيلة، وما ليس فضيلة ولا رذيلة فيستوي عند الناس. ذلك لأنه لا خير إلا ما يكون ملكاً للإنسان، ولا ملك حقيقياً للإنسان غير قنينة الروحية. ولله لا يكون مستغلاً بنفسه إلا في الأمور الروحية والأخلاقية؛ وما عدا ذلك فمن شأن الحظ. والعلم والفضيلة والأخلاق عليها تنكسر كل هجمات الحظ. لهذا لا يحتاج المرء كيما يكون سعيداً لغير الفضيلة؛ وما عدا ذلك فعله أن يحضره حتى لا يكفي ويقنع بغير الفضيلة. فمثلاً، ما الغنى بغير الفضيلة؟ تهب المتلفين والفاجرات، وأغراء على الشح الذي هو أس كل بلاء، ويتبرع لعديد من المفاسد والقياس، وشيء لا يحقق السعادة ولا النعمة. ما الموت؟ إنه ليس شراً. لأن الشر هو السوء ونحن لا نشعر به أنه سوء، لإننا لا نشعر بشيء لما نموت.

وأحسن الأمور وأتمها هو اللذة. والكليون يرون في اللذة أكبر شر، ويروى عن أنطستاس أنه قال إنه يفضل أن يكون مجنوناً على أن يكون ملتقى. ذلك لأنه إذا لم يكبح جماح اللذة شيء كيما في الحب، وحيث يصبح المرء عبداً للشهوة، فلا علاج أبداً. وحل العكس يرون أن ما يتأذى منه الناس، وهو الألم والجهد والعمل، هو الفضيلة، إذ يبدأ يصبح المرء حراً، ولهذا يجد الكليون هرقل وجعلوا منه النثل الأعلى للكلمي، لأنه لم يوجد من كافح وتعب واجهد مثله في سبيل خير إنسانية.

والفضيلة عندهم عمل وسلوك، ولا تحتاج إلى كثير من التعليلات والأفكار. والنبل نبل الفضيلة لا نبل الولد، والمعدالة أسمى من صلة الدم.

ومن نظرية اكتفاء الفضيلة بنفسها وعدم قيمة ما اعتاد الناس أن يعدوه خيرات ونعمًا، استخلص الكليون مبدأً وعدم الحاجة، أي القناعة التامة.

لقد تعلق أنطستاس بالأسياء وحدها. فلماذا كانت النتيجة؟ النتيجة هي أنه لم يتم بالأسياء نفسها وجعل البحث العلمي عن الأشياء غير ممكن؛ وينتج عن ذلك أن قال ما رواه أرسطو وهو أنه لا تنافس، ولا يمكن المرء أن يتناقض باختلاف التسميات وبالتالي اختلاف التسميات، وبالتالي يكون الكلام عن أشياء مختلفة، وحيث يكون الكلام كذلك فلا تنافس أبداً.

ويرتبط هذه القضية الفلكلة باستحالة التنافس قضية أخرى تقول باستحالة القول بالكاتب، وقد ربط بين كليهما أرسطوطاليس في الموضع المشار إليه، وسخر من الثانية أفلاطون في محاوره «أوتيديوس» (صفحة ٣٨٣ هـ وما يتلوها؛ ٢٨٥ وما يتلوها).

ولكن ليس معنى هذا، مع ذلك، أن الكليون دعوا إلى التخلي عن العلم؛ فقد كتب أنطستاس، كيما رأينا، رسالة في المعرفة والرأي تقع في أربع مقالات (رقم ٣١ في فهرست مؤلفاته الذي ذكرناه)؛ وأصحاب هذه المدرسة كانوا يرون أنهم وحدهم الذين عرفوا الحقيقة وأنهم تجاوزوا الظن الخلد. لكنهم رأوا أيضاً أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون في خدمة غرض عمل فقط هو أن تجعل من الناس فضلاء وبالفضيلة سعداء. والغاية من الحياة في نظرهم هي السعادة (فيرجانس ١:٦).

قال اللاطرسى عنه: «أقرأه المحبوبة لديه هي: أنه أثبت أن الفضيلة يمكن تعلمها؛ وأن النبل لا يضاف لغير الفاضل. وقال إن الفضيلة تكفي بنفسها لتحقيق السعادة، لأنها لا تحتاج إلى شيء غير قوة سقراط. وأكد أن الفضيلة من شأن العمل ولا تحتاج إلى حصيلة من الكلمات أو التعلم؛ وأن الرجل الحكيم يكفي نفسه بنفسه، لأن كل أموال الغير له؛ وأن سوء السمعة شيء حسن، وشأنها شأن الألم؛ وأن الحكيم لا يتقار في أعماله العالمة بالقوانين الموضوعه، بل بقانون الفضيلة؛ وأنه يتزوج لاتجانب أولاد من الاقتران بأجل النسوة؛ وأنه لا يزدري بالحب، لأن الرجل الحكيم يعرف وحده من هم الجانيرون بالحب.

وقد روى له ديوكلس الأقوال التالية: لا غريب على الحكيم ولا أمر يستصعب عليه. الصالح خليف بأن يجب الفضلاء أصدقاه. حالف الشجعان المدول. الفضيلة سلاح لا يمكن انتزاعه. خير لك أن تكون مع حصة من الأبرار

اليونانية كما فعل اكسينوفانس، ولكنه أومأ تأويلا تشيع فيه التزعة العقلية.

#### ديوجانس السيئوب

ولد في سيئوب، وهو ابن هيكسيون الصيرفي. ويذكر ديوكلس أنه نفي لأن أباه استودع أموال الدولة ففش في التقود. ولكن ييوليوس- في كتابه عن ديوجانس - يقول إن ديوجانس نفسه هو الذي فعل ذلك واضطر إلى الرحيل مع والده. ولقد اعترف ديوجانس نفسه في كتابه «قوروالس» بأنه كان يزيغ التقود.

رحل إذن من بلده سيئوب ووصل إلى أثينا، فلقب أنطستنس، ولكن هذا لم يرحب به، فتأبر إلى أن ظفر برضاه.

ويروي أنه قام بالتعليم، فعلم أولاد اكسيناس، وكانت له في أثينا تلامذة (ديوجانس اللاتريسي، ٦: ٣٠ وما بعدها، ٧٤، ٧٥ وما بعدها). كما يذكر أنه كتب كتاباً، يذكر من بينها ديوجانس اللاتريسي عنوان كتابين.

ولقد صور في صورة أسطورية زائفة كانت هي النموذج المبالغ فيه للكليبي. وقيل من ملاصق هذه الصورة يتسبب حقا إلى ديوجانس التاريخي. وكثرة تلاميذه تشهد على أنه لم يكن مجرد صاحب آداب وأمثال وحكم عابرة. وقد انتقلت هذه الصورة إلى العالم العربي، فلوردها لنا الميشرين فالتك في كتابه «خطر الحكم وعلم الكلم» (نشرت في ٧٢-٨٢. مدريد سنة ١٩٥٨)، وأبو الفرج بن هندو في «الكلم الروحانية» (ص ١٠٥-١١٢).

وبهذه الصورة أصبح ديوجانس لوسع الفلاسفة شعبية. فجوابه عن الاسكتور، والصدفة التي كسرهما لما رأى طفلا يشرب في راحة يده؛ وأجاب (الذين) الذي كان يسكن فيه؛ والصلح الذي كان يسير به مضيقاً في وضع النمل بحثاً عن الإنسان دون أن يجد إنساناً واحداً جديراً باسم الإنسانية. وكل هذه سارت مسار الأمثال والنواذر، فجعلت منه رجلاً غريب الأطوار بارع الجواب، حاضر البديهة، خفيف الظل.

وكان زاهداً متخلياً، لا مسكن له ولا مأوى إلا حيث اجته الليل. وكان لا يتنعم من الطعام إذا جاع عند من وجده، غير محتشم، ليلا كان أو نهلاً. وكان يجه الناس بالحق. ويصلق على نفسه، ويرفعها عما ينحط إليه الملوك

وكان طبعاً أن تكون أفكارهم في السياسة والدين مشبعة بهذه الروح. ولهذا نراهم يسخرون من الدستور الأثيني ومن قادة أثينا، فكان أنطستنس يوصي أهل أثينا بأن يقرروا بحال تصويتهم، أن الحمبر أفراس! ويشبه هذا بانتخاب أناس لا يفقهون شيئاً قوياً.

إن الكليبي يتجاوز حدود الدولة. ولكنه لا يستطيع أن يحدد الدولة المثل في نظره. فهو يحمل على الديمقراطية (أرسطوطاليس: «السياسة» ٢م ١٣ ف ١٢٨٤ ص ١٥)، ويحمل على الطغيان لأن الكليبي يجب الحرية، ويحمل على النظم الأرستقراطية، لأنه لن يقبل الناس أن يكون حاكمهم حكماً. ولهذا كان ميل الكليبيين إلى عدم الاهتمام بالدولة المحدودة، لأهم شعروا بأنهم مواطنون علويون، لا مواطنين في وطن محدود. وكانوا يرون أن الشعوب يجب أن تؤلف شعباً واحداً، ولا ينبغي فصل شعب عن آخر بقوانين خاصة ويحدود. وكانوا يطالبون بالحياة البسيطة المتجردة عن كل مال. ولكن الدافع إلى فكرة العالمية عندهم لم تكن الاتحاد بين الناس، بل التحرر من قيود الدولة وحطود القومية.

وهنا نصل إلى صفة مميزة كل التمييز للكليبيين هي: اللامتناهية، أي عدم الاهتمام بعلوم الناس. ولهذا كانوا لا يفتخرون بما يقوله الناس، ما دام متفقاً مع ملهيم فكانوا يسمحون لأنفسهم بفعل كل ما يرونه طبعياً وكل ما يستتر منه الناس؛ فمن لا يتجمل من نفسه ينبغي ألا يتجمل من الناس، وروي الناس لا أهمية له عندهم.

وفي القرن هاجروا الدين الشائم، وتابعوا السوفسطائية في حملتهم على المعتقدات الدينية السائدة، وأبدوا آراء صريحة في الآلهة اليونانية وعبادتها ولهذا كان الكليون من أنصار نزعة التنوير في الدين. إنهم لا ينزعون في وجود الآلهة، ولكنهم ينزعون في تمدد الآلهة وتشبيهاها بالإنسان في أفعاله؛ وقالوا بالله واحد لا يشبه شيئاً مريباً ولا يمكن رسمه في أية صورة. ويرون في عبادة الآلهة أنه ليس ثم غير طريقة واحدة لعبادتهم، هي فعل الفضيلة، وما عدا ذلك خرافة وأساطير. والحكمة والسعادة نتجتان من حب الآلهة، والحكيم يعبدهم الله بالفضيلة، لا بالأضاحي، فلا حاجة بالآلهة إلى الأضاحي؛ والحكيم يرى أن العبادة ليس أكثر قداسة من أي مكان آخر، ويدعو الله أن يتال العدل لا أن يتال الرزق.

ولكن يلاحظ مع ذلك أن أنطستنس لم يتبدل الأساطير

وأهم منها متروكليس وكرايس ومونيموس. ألف أولها أفولا ونسب أعمالاً تمثل ملامح النزعة الكلية. والثاني ألف قصائد هزلية ملح فيها السيرة الكلية وسخر من النزعات الفلسفية الأخرى.

### كيركجور

Sören Kierkegaard

الرائد الأول للوجودية، فيلسوف دانيمركي.

#### حياته

ولد سيرن أبي كيركجور Sören Aabye Kierkegaard (وينطق في الدانيمركية: كيركجور) في ٥ مايو سنة ١٨١٣ في كوبنهاجن (عاصمة الدانيمرك). وكان الابن الأخير لأربعين كاتلاً، حين ولد، متقدمين في السن: الأب عمره ٥٦ عاماً، والأم ٤٤ عاماً. وكان أبوه راعياً في سهوب جوتلند Jutland بجاني من قسوة عمله، حتى إنه في ذات يوم راح يحلف على الله ويصب اللعنات. لكنه ترك مهنة الرعي وصار بقلاً ويبيع قملاً في العاصمة. فنجح في تجارته إلى حد أنه تركها وهو في سن الأربعين بعد أن جنى منها ما يكفي له رغد العيش فيها تبقى له من العمر. وانصرف بعد ذلك إلى الحياة الروحية، وضميره مقل بالتأنيب لأنه لمن الله وهو في صباه، ولأنه تزوج من خالته بعد وفاة زوجته الأولى مباشرة. فراح يتلمس العزاء الروسي في شيوخه بالطرق المختلفة: في الكنيسة اللوثرية (البروتستنتية) التي كان غليصاً لها، وفي جماعة الاخوة المورافيين، وفي فلسفة التنوير، وخصوصاً في اجتماع كان يعقد في منزله ويتجلى فيه الكاهن مونستر Myrnesen، الذي يصيحب فيها بعد أسفاً على كوبنهاجن. فأصبح واسع الثقافة، عميق التقوى.

ونأثر ابنه الأصغر، سيرن، بآليه أيماً تأثر وهو في طفولته. استمع إليه يقول عن نفسه: «لما كنت طفلاً تلغيت تربية متشددة قاسية هي في نظر الناس ضرب من الجنون. فمئذ نموة أطفاري، تحطمت قنني بالحية تحت الانطباعات التي تحطم تحتها الشيخ الحزين الذي فرضها عليّ: وسحين كنت طفلاً، وبالمجنون! تذررت بدثار شيخ حزين. فإله من موقف رهيب!...»

والسوقة. ففتح يثوين من الصوف. فلم يزل ذلك حاله إلى أن فارق الدنيا بعد هذا الوصف لحيلته الذي أورده المبشرين فالتك يلخص الصورة التي انتشرت عنه، ويولوج أن معظم ملاحظها صادقة.

وقد نعت أفلاطون أنه وسقراط هليفاً.

أما من حيث للمذهب الكلي فيلوح أن فيوجانس أضاف إليه في أربع مسائل اثنتان منها تتعلق بالنظرية، والاثنتان الأخرى بالسلوك العملي. والمسألة الأولى هي أنه قال بشاركية النساء والأولاد، وإلغاء الزواج (فيوجانس اللائسي ٧٧:٦) وأن يكون الاتصال الجنسي بالرضا الحر المتبادل. قال اللائسي عنه (٧٧:٦): «كان يدعو إلى الاشتراك في الزوجات، ولا يقر بزواج غير الاجتماع بين الرجل الذي يفتح والمرأة التي توافق. ولهذا السبب رأى أن يكون الأولاد أيضاً بالاشتراك بين الناس جميعاً».

والمسألة الثانية تدخل في باب السياسة. فقد أعلن أنه مواطن عالمي (اللائسي ٦٣:٦) لا يحد بوطن، ولا يعترف بمستور دولة عمومية، وكان لهذا أثر في الكليين من بعد، والرواقية.

والنقطة الثالثة هي التجرد والذهن (ديوان الذهبي الفم ٨: ١٢ وما بعدها) ويختلف عن النوازع الصوفية بأنه لم يكن يحترق البدن وإنما كان يقصد فقط إلى الاستغناء، إلى غنى النفس ابتغاء الظفر بحريتها واستقلالها.

والنقطة الرابعة هي للملائية الكلية، التي أراد بها أن يجابه الأحكام المستبقة الشائعة بين الناس، والتقاليد السارية لديهم، وأن يحترق الحضارة وقواعدها، لقد كان يرى أن القانون يناقض الطبيعة، وهو من أنصار الطبيعة فلا عليه إذن إن خالف القوانين السائدة.

وكان له كلاً قلنا تلاميذ عديدين أشهرهم: مونيموس، وأونيسكريتوس، وفيلسكوس وكرايس ومتروكليس وأخته هيلارخيا. وكانت لهم مؤلفات أسهمت في نشر المذهب الكلي. فإن فيلسكوس ألف محاورات وطرارغوديات احتوت على مفارقات كلية مثيرة. وأونيسكريتوس اشترك في حملة الاسكندر الأكبر على الهند، وألف تاريخاً للاسكندر ذا انهد قصصي فاضح. واستعار من الفقراء الهنود العرة Gymno sophistes بعض ملاحظهم وأدخلها في الأخلاق الكلية.

وفي خريف سنة ١٨٣٠ قلمه الناظر نيلسن لنيل الجكالوريا، فقال في تقريره عنه إن التلميذ سيرن كيركجور بقي وقتاً طويلاً صبيّاً غير جاد، مولماً بالحرية والاستقلال، عا أساء إلى سلوكه. لكنه لاحظ في ذلك تقدماً ملحوظاً وقال: «حينما تجد استمداداته الحسنة المجال في الجامعة كي تنمو وتطلق بحرية ودون تبذّر، فمن المؤكد أنه سيكون واحداً من الطلاب البارزين وسيشابهه من عدة نواحي، أخاه الأسقف».

وعلى أمل أن يصبح أسقفاً مثل أخيه، دخل سيرن جامعة كوبنهاجن لدراسة اللاهوت، وكانت هذه الدراسة تستغرق إحدى عشرة سنة. فدخل الجامعة في أول نوفمبر سنة ١٨٣٠. وكانت السنة الأولى تقضي في دراسة الانسانيات، وتوج ببيكالوريوس في الفلسفة والنيولوجيا يتم الامتحان فيها كل ستة أشهر. وعلى الرغم من أنه لم يكن مواظباً على حضور المحاضرات، فإنه نجح في امتحان السنة الأولى. ويعلّم ثور متابعة الدراسة في كلية اللاهوت، أولاً ليله الخاص إلى ذلك، وثانياً إرضاء لأوامر والده. وكان اللاهوت في الدانيمرك في القرن الثامن عشر يتجه نحو الانحلال العقلي في تفسير عقائد الدين وفي تقدير الكتب المقدسة، الذي يهله عصر التنوير. وكان أبرز رجال كلية اللاهوت آنذاك هنريك نفولاي كلاوزن Henrik Nicolai Clausen الذي كان متأثراً كل التأثير بقرآه اشليرماخر. كان يعلم الطلاب أن المسيحية ينبغي أن تدرك على أنها وحي تاريخي متجسد في شخصية يسوع ومسيح في الكتب المقدسة، لكنه كان يقرر في الوقت نفسه أن هذا الوحي ليس حقيقة خارجية بل حقيقة روحية تقتضي نشاطاً شخصياً، وأن على الروح أن تتخلص من الحرف (أي النص المقدس) كما يتخلص المضمون الأبدي من لباسه التاريخي. وأعجب سيرن كيركجور بأستاذة كلاوزن وتخصصاً بتفسيره للأنجيل، واتجهل يوحنا على وجه التخصص.

لكن خارج كلية اللاهوت لمحت شخصيات لاهوتية أخرى، على رأسها مونستر Mynster الذي حاول التخلص من النزعة العقليّة السائدة في اللاهوت في الدانمرك، مع الاحتفاظ بالاكشافات المهمة التي وصل إليها عصر التنوير. وكان واسع الثقافة، لعمياً في المناقشة، واعظاً مؤثراً يواظعه.

وبدأ كيركجور في قراءة مؤلفات اشليرماخر في صيف سنة ١٨٣٤، وكان اشليرماخر قد زار كوبنهاجن في سنة ١٨٣٣ وأقام له الطلاب احتفالات عظيمة. وكان من تلاميذه الذين

ذلك أن الوالد كان يشعر بأنه لا بد أن يكفر عن تعديده على الله، واستمع العقوبة على أولاده. لقد دخل الموت بينه وبينه الأصغر في سن السادسة: فحفظ إخوته وأخواته الواحد تلو الآخر حتى لم يبق إلا سيرن وأخوه الأكبر بيتر كريستيان Peter Christian. فأحسّ الابن الأصغر بالشقاء الذي حلّ بوالده، مما زاد من تعلقه به. فكان يقضي مع أبيه الساعات يلدعان غرف البيت، ثم يخرجان بعد ذلك من المدينة من ناحية قصر مجاور للبيت، أو يترضيان على شاطئ البحر، أو يتجولان في الشوارع والأب يتحدث ابنه عن كل ما يراه. وأهم من هذا كله أنه كان أحياناً يحضر حفلات بعض الاجتماعات المسائية التي كانت تعقد في البيت، فشدوا طرفاً من العلم بالمشكلات الفلسفية التي كانت تطرح فيها. وكلما نما سيرن، اشترك في المناقشات مع أبيه ومع أخيه الأكبر بيتر كريستيان الذي كان يلقب وهو طالب في جامعة جيتنجن يذوّس اللاهوت بلقب وشيطان الجبل القادم من الشمال، والذي سيمير أسقفاً في أولبورج Aalborg. ومن ثم أولوج الطفل الطمعة بالجبل والمناقشة، في السن التي يولوج فيها أثره بالحاكيات والقصص. ولهذا يقول عن نفسه وهو يشير إلى تلك الفترة: «لم أعرف البشارة، لسبب إنساني خالص، ذلك أنني لم أكني: لقد بدأت منذ البداية، في التأمل والتفكير. إني لم أكتسب بعض التأمل والتفكير مع السن: فالحق أنني تأمل وتفكير من البداية حتى النهاية». لهذا لم يعيش سيرن طفولته كسائر الأطفال.

وفي سنة ١٨٢١ دخل مدرسة بورجر هيدسكول Børgerdydskol التي كان يديرها ميكائيل نيلسن Michael Nielsen. لكنه كان في المدرسة يتزلّز زملاؤه، ولا يصادق أحداً ولا يدعو أحداً ولا أحد يدعو إلى منزله. فظل بينهم غريباً، وموضوعاً للشفقة والراءء بسبب برزته التي كانت دائماً هي لا تتغير: ثياباً من القمماش الخشن الأسود اللون ذا التفصيل العتيق، وجاكته قصيرة، وجوارب من الصوف، وأحذية كبيرة. وبقربه: «طفل الكورس» لأن ملبسه هذا يذكر بملابس الأطفال المشددين في مدارس الكنيسة. لكنه كان يتقم لنفسه منهم بما يلزمهم به من لقلب.

غير أنه لم يلعب في الدراسة، فيها عدا في اللغة اللاتينية، وكان قليل الاجتهاد، غشياً في بعض الأحيان. والموضوعات التي كان يكتبها كانت غامضة فاترة، ولا شيء فيها يؤذن بكتائب المستقبل اللودجي الشاعر.

البارع نظر هيرج عما وثق العلاقة بينهما. وكان هيرج J. L. Heiberg من أوائل من أذاعوا في الدانيمرك فلسفة هيجل؛ وألف كوميديات وفوفيلات ورسا مديراً للمسرح الملكي وكان يترجم له أو يعد له مسرحيات أجنبية.

وفي إحدى الأسميات التي اجتمع فيها صفوة المثقفين في كوبنهاجن، التقى كيركجور بالشاعر بول مارتن مولر Paul Martin Moller، وما لبثت عرى الصداقة الحميمية أن توفقت بينهما: لقد وجد فيه كيركجور غير معبر عما يتمثل في باطنه. لقد كان مولر يرى أن الأفكار المتضقة مع الأنا (الذات) هي وحدها الصائفة والصحيحة، وهذا ما أهتم كيركجور فيها بعد ميده الذي يقول: إن الذاتية هي الحقيقة. وكان موكر يقول إن على الكاتب أن يعيش في عزلة حتى يمكنه أن يعيش حياة مليئة، وهذه أيضاً متكون من الأفكار الأليمة عند صاحبنا كيركجور.

واهتم بالمسرح فكان يثار على مشاهدة المسرحيات التي تعرض في المسرح الملكي.

وكان لهذه الاهتمامات الخارجة عن دراساته في كلية اللاهوت أثرها البالغ في صرفه عن المثابرة على حضور المحاضرات، وفي تشتت ذهنه بين التخصصات المختلفة: فكان يحلم مرة بأن يعمل في الشرطة، ومرة أخرى بأن يشتغل مثلاً في مسرح.

وفي نفس الوقت كان أبوه يزداد قلقاً وبأساً من الحياة، ويغشى عليه الحزن الكابي الثقيل بسبب موت أولاده وزوجته وشعره القديم بخطيئة التجليف على الله وهو في صباه. وفي هذا يقول ابنه سيرن: «هناك وقع زلزال الأرض الكبير، والاضطراب المروع... هناك استشعرت أن علوساً أبي لم يكن بركة من الله، بل لعنة... هناك شعرت بصمت الموت يتزايد من حولي، لما ظهر لي أن أبي، هذا الشقي، سيعيش بعدنا جيئاً، كأنه صليب منصوب على قبر أماله. لقد ألقت خطيئته بكاملها على أسرة بكاملها، وعقاب الله يحلّق من فوقها. إن هذه الأسرة ستخفي، وستطرح بها قدرة الله الكاملة، وستسحق الأسرة كلها كما لو كانت مخلولة غفقه».

وفي خريف سنة ١٨٣٥ مرّ كيركجور بفترة من الميوط النفسي الشديد. ومنذ ذلك الوقت وقد صار يعتريه داء غريب سيطرده حتى وفاته، داءٌ مسله «مالتخوليه» أو سوداويته. وفي خلال هذه الفترة كانت تعصف بنفسه أزمات

حضرها عليه شاب يدعى هانز لسن مارتنسن Hans Lassen Martensen، لا عاد إلى كوبنهاجن حظي بالشهرة لهذا السبب. فقرر كيركجور أن يتخله معيداً له. يقول مارتنسن عن هذا الطالب (كيركجور): «لم يرد برنابياً علناً بل طلب مني أن أقوم بعرض موضوعات وأن أتناقش معه. فاخترت أن أعرض له النقطة الرئيسية في مذهب اشليزماخر في العقائد، كما نستطيع أن نتحدث فيها معاً. وسرعان ما شاهدت أنني أمام عقل غير عادي، لكنه مولع جداً بالفلسفة، والمباحثات التي يبذلها في كل لحظة وتؤدي إلى الضيق. وأذكر هذا حيناً آنحنا في نظرية اختيار اللطف الإلهي حيث الباب مفتوح للسوفسطائين».

وكانت سنة ١٨٣٤ حافلة بالأحداث بالنسبة إليه: فقد فقد فيها أمه وأحدى أخواته، وكانت بداية نشاط عقلي واسع. لقد حضر محاضرات سيرن Sibbern عن علم الجمال والشعر فافتتح أمامه أفق الحركة الرومنتيكية. وبدأ يتبين العلاقات بينها وبين مختلف الفنون فوجد أن الموسيقى أقرب الفنون إلى الرومنتيكية لأنها تترجم عن اللاشعاعي وأعمق أغوار النفس، ويتلوها الشعر، ثم النحت، ثم الرسم. غير أنه وجد في الرومنتيكية نزعة لا تلائم مثله الأعلى، لأن فيها ولما بالتعبير والتنويع، والتعبير الخارجي عن المشاعر الباطنة، بينما هو يرغب إلى الصمت الباطن المنطوي على نفسه.

وكان شديد الإعجاب بجيئة، وخصوصاً برواية «فلهلم مايستر». كما كان يؤثر شيكسبير، وقد قرأه في الترجمة الألمانية التي قام بها فريدوش اشلبجل ولودفج تيك Tieck وتصرفاً فيها كثيراً.

وكان في ذلك الوقت يغشى الندوة التي أنشأها احد زملائه وهو P.E.Lind، وكانت تناقش فيها الأمور الأدبية والسياسية. وقد نشر لند Lind مقالاً في صحيفة Interims-blade التي يديرها J. L. Heiberg. لهاجم فيه الدروس التي نظمت لتعليم السيدات؛ فرد عليه كيركجور بمقال يدافع فيه عن المرأة. وأسهم في نشاط «جمعية الطلاب» وألقى فيها خطبة عن الصحافة الحرة. وكتب عدة مقالات في صحيفة Flyvende post حل فيها حملة لأذعة على الزعماء الأحرار ناعياً عليهم تفاهتهم واضطرابهم الحاد وأساليبهم الفوغافية، وشبههم بالطيلة الكبيرة التي تسبق موكب الموسيقى العسكرية، وبالحمار الذي يقود القافلة، وبحملة القمامم الذين يسيرون في أول الجنائز. ولفت هذا الهجوم اللوذعي



نحوي، وإن تنسى كل شيء».

لكن الحزن تتجمع غيومه يوماً بعد يوم، فيترامى له أن من المستحيل عليه أن يرتبط برابطة دائمة، هي هنا رابطة الزواج. يقول: «والآن أرى بوضوح أن سوداويتي تجعل من المستحيل علي أن يكون لي من أفضي إليه بالسر، وأعرف أيضاً أن ما تقتضيه مني بركة الزواج هو أن تكون هي من أفضي إليه بالسر. لكنها لا يمكن أن تصير أبداً كذلك، حتى لو كاشفتها بكل شيء؛ لأننا لا نفهم أحداً الآخر. ويرجع هذا إلى كون ضميري يملك غزواً زائداً... وأنا واثق أنها لو

كانت صلت زوجها، لكنت قد خضرت بيالي. وأنا إلى جوارها في يوم الزفاف فكرة أن أحداً سيموت قبل نهاية اليوم، أو فكرة أخرى مرعبة خيالية. وأفكر أنها، لا هي ولا غيرها من الناس، ما كانت لتلاحظ هذا على سيمالي. وفي باطني كنت ساكناً ساجداً، ملأها وادعاً، ومع ذلك كانت هذه الفكرة تستملكني... ولو كان لي من أفضي إليه بالسر لألقيت عليه هذا السؤال: «أليس من العار أن يقوم إنسان سوداوي بتعليق زوجته بأفكاره السوداوية؟» وسيكون جوابه: «نعم! إن على الإنسان أن يضبط نفسه ويثبت بذلك أنه رجل». وحسب كنت سأرد عليه قائلًا: «حسناً، هذا أمر أستطيع أن أفعله: في وسعي أن اتخذ مظهر الأمل الباسم؛ لكن هذا عينه هو ما أخفقت فيه، لأن هذا خداع لا يسمح به الزواج، سواء فهمت الزوجة ذلك أو لم تفهمه». (مراحل على طريق الحيلة: مفنّب؟... أو غير مفنّب؟ سنة ١٨٤٥).

لكن رجينا، هذه الفتاة الساذجة المعادية الذكاء، لا تستطيع أن تفهم مخاوف هذا الحفيظ الجازع القلق من أمور تراها وهمية، ودعائها هو بدالشوكة في اللحم، التي تنز في نفسه. وساذجة مفهومة عن في مثل سنبا وحالها قالت له إنه مجنون.

وتباعدت اللقاءات، وصارت الرسائل المتبادلة بينهما موجزة. وذات مساء ذهب إليها في بيتها، وتشاجر معها دون مبرر. فكانت النهاية. وفي الغداة، سأله والد رجينا أن يعود لزيارتها مرة أخرى: يقول كيركجور: «فصلت وحاولت إقناعها. سألتني: ألا تريد أن تزوج أبداً؟ فأجبتها: نعم، بعد عشر سنوات، حين تنطفئ نار الشباب وأحاج إلى فتاة فائرة الدم لتجديد شبابي. وكانت هذه القصة ضرورية. قالت لي: سألني عما سيته لك من ألم. فأجبت: واجبي أنا أن أهول لك هذا. قالت: عني أن تفكر في فوعديا بذلك».

قلق وجزع هائلة. وصار كل شيء يقلقه وابتلاء من الذبابة حتى سرّ التجسد الإلهي. وتسلبت عليه الخوف من الوقوع في هاوية الجنون، وشغله هاجس الانتحار. وراح ينسى همومه في كاسات الخمر، فكان يسكر سكرًا شديداً ويطلرد المومسات. وكان لا بد أن يقع نزاع بينه وبين والده، بسبب حياته الملحة هذه، مما اضطره إلى المغرب من بيت أبيه. لكنه ما لبث أن عاد مرهقاً بالديون، وصالح والده. لكن والده ما عثم أن فارق الحيلة في ٨ أغسطس سنة ١٨٣٨ والابن في من الخامسة والعشرين.

وكان موت والده وقع الصاعقة، فثاب إلى رشده وقرر أن يستأنف الدراسة بجدٍّ ومثابرة. فاستطاع في ٣ يوليو سنة ١٨٤٠ أن يحصل على إجازة اللاهوت بتقدير «مقبول» Laudabilis. وبعد ذلك بعدة أيام سافر إلى بلد أبيه الأصلية، إلى إقليم جلتند.

وهنا نصل إلى حادث غرامه وخطبته إلى فتاة رائعة الجمال، سيكون لملاقاتها معه شأن كبير في توجيه حياته وأفكاره، ونعني بها رجينا أولزن Regina Olsen.

كانت رجينا أولزن بنت مستشار في البلاط الملكي. وكانت قد اختلعت بفنتها فريدرش أشيلج فامتدحت الخطبة بينها. وتعرّف إليها صاحبنا كيركجور في مايو سنة ١٨٣٧، فوقع سحرها في قلبه موقع الصاعقة. وراح يتردد عليها في منزلها بين الحين والحين. وها هو ذا يسجل في «يومياته» بتاريخ فبراير سنة ١٨٣٩ أن هذه الفتاة قد صارت «ملكة على قلبه».

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠ أعلنت خطبتها رسمياً. لكنه كان يؤثر أن يظل الحب سرّاً خفياً بينها. فراح يخبرها بمختلف أنواع الإغراء العقلي، بينها هي لا تفكر إلا في الزواج العادي. وكلما غشي الأيام يستشعر كيركجور الجزع من رابطة الزواج. استمع إليه وهو يقول في «يومياته» عنها:

«لقد أحبتها جداً. كانت وشيقة خفيفة مثل الطائر، جسوراً مثل الفكر. وجعلتها تملو وتصعد إلى أعلى باستمرار، كنت أبسط يدي، فستقر هي عليها وتضرب بجناحها وتصبح: هذا رائع، هنا؛ وكانت تنسى، ولا تعرف أنني أنا الذي جعلتها خفيفة، وأنا أنا الذي زودتها بالجسارة في التفكير، وبالإيمان بي، وأنا الذي جعلتها تمشي على الماء، وأنا الذي أحضلت بها، وهي كانت تقبل احتراماتي. وفي أوقات أخرى كانت تركع أمامي، ولا تريد إلا أن ترفع عينها

لأشليجل Schlegel، وفيها يصف أشليجل في شخص ليزت الوجود الشعري للمعنى الأقوى. لكن كيركجور يرى أن ما يدبش في هذه المرأة الشابة المتحررة هو كسلها الشديد. إنها تضع قوة روحها في الشهوة الرغوية. ويرى أشليجل أن في هذا أوج التمتع، وأن الاستمتاع هو العيش عيشة شعرية. فكان كيركجور يرى أن هذا خطأ فاحش وأن العيش شعرياً ليس معناه الانحلال في الترخص والشهوة، بل هو الوضوح والشفافية للذات في قيمتها الأزلية.

ويرسم كيركجور صورة بارعة للمتهم. فيقول إن المتهم يسلك طريقه شامخ الرأس مثل أوستقراطي عقلي؛ ويلد له أن يشتعر أنه يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه. إنه يوفق بين الأضداد، لا في وحدة عليا كما يفعل هيغل، بل في جنون عالٍ. وما يريد هو اغراء الساحر للبدائيات، وحياته متحررة من كل خضوع، مشتتة في الاستمتاع بأحوال النفس، لهذا تفقد اتصالها واستمرورها، أو الاستمرار الوحيد الذي تعرفه هو اللال. والمتهم يزدري للمهام المعادية في الحياة، ولا يستريح للتجديدات الأخلاقية.

وبعد أزمة خطوبته قرر الرحيل، فالتحق طريقه إلى برلين في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٤١. وفي برلين راح يحشد خطاه ويستجمع قواه، وراح يحضر محاضرات مارهينكه عن هيغل وأهميه فلسفته بالنسبة إلى الدولة المسيحية، ومحاضرات شلينج. لكنه ما لبث أن ملّ جو برلين، وعاد إلى كوبنهاجن في ٦ مارس سنة ١٨٤٢.

وهنا في كوبنهاجن عاش عيشة الأعزب الحُر من القيود. فهو يسوى التجوال في الشوارع، والجلبوس في المقاهي.

وفي ٢٠ فبراير سنة ١٨٤٣ ظهر كتابه: «دايم... أو» تحت اسم مستعار هو Victor Eremita، فلقى رواجاً عظيماً. وفي رسالة إلى الكاتب الدانمركي أندرسن H. C. Andersen الذي كان يعيش آنذاك في باريس كتبت سيدة داتيمركية تلخص آراء مواطنيها في هذا الكتاب لدى ظهوره: «ظهر في سياه الألب نجم مثلب مشؤوم الطالع». والكتب شيطاني إلى درجة أن المرأة لا يده من يده إلا ويود أن يستأنف قراءته في الحال. ولا يوجد كتاب أثار من الاحتمام، منذ اعترافات روسو، مثلاً يشير هذا الكتاب. في القسم الأول الكتب حسي، أي ضار؛ وفي القسم الثاني أخلاقي، أي أقل إضراراً، وإن كان من حق النساء أن يفضين منه لأن المؤلف، مثل المسلمين، يتجنبهن فيها هو فان ولا يرى لمن

قالت: أعطني قيلة. فأعطيتها قيلة، لكنها خالية من المعاطفة الحارة. يا الله يا رحيم. وأخرجت بطاقة صغيرة كتبت عليها كلمة، وكانت قد اعتادت أن تحملها على صدرها، أخرجتها من صدرها، ومزقتها في صمت إلى قطع صغيرة، ثم قالت لي: لكنتك مع ذلك لعبت معي لعبة قاسية».

وكانت نهاية هذه اللعبة القاسية في ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ يوم أن أعلنت هي إليه خاتم الخطبة مع قيلة أخيرة.

وأحدث فسخ الخطبة فضيحة في الأوساط البورجوازية في كوبنهاجن. لكن رجينا ما لبثت أن نسيت الحكاية كلها، وعاشت فتزوجت من خطيبها الأول: فريدريش أشليجل سنة ١٨٤٧. وعاشت عيشة هادئة رتيبة، وابتعد بها العمر إلى أن توفيت في سنة ١٩٠٢ بعد أن بلغت الثمانين.

لما هو فحاش هذه التجربة بعمق وألم بالغ. قال: «استعشرت شقاء لا يبلغ مداه التعبير بسبب عذاباتي الباطنة والتي انضاف إليها عذاباتي من كوني جعلت رجينا شقية فكنت ضالماً في هذه الحياة؛ هناك استيقظ الانتاج الخائل الذي أعلت فيه بحماسة ليست أقل هولاً... أه ما أصدق القول الذي كثيراً ما قلته عن نفسي وهو أنه أن شهزاد أقتلت حياتها بقص الحكايات، فكذلك أنا أقتل حياتي أو أحفظها» بأن أكتبه.

إذن لقد وجد كيركجور أن العلاج من داءه وهو اللانخوليا - إنما هو الكتابة والمداومة عليها.

وكان، قبيل فسخ الخطبة بقليل، قد ناقش بينجاق فائق الرسالة التي تقدم بها إلى كلية اللاهوت للحصول على الدكتوراه، وعنوانها: «فكرة التهمك مع ربطها دائماً بسقراط»، وثبت هذه الرسالة في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤١، وحصل على لقب Magister Artium وتبادل الدكتوراه.

والرسالة ضخمة، كرس القسم الأول منها لدراسة التهمك عند اليونان. وقد حدد التهمك بأنه تعين للذاتية وبفضله يتحرر التهمك من الارتباط بالواقع. إنه حر حرية سلبية، وهذه المثابة يخلق بين أمور الدنيا، ولا يتعلق بواحد منها، لأنه لا واحد منها قادر على أن يشق إليه.

أما في القسم الثاني منها فقد تناول التهمك عند الرومانيك الألمان، فدرس نظريات فشته وسيلجر Sölger وهيغل في هذا الباب. وتلث طويلاً عند قصة «ولتسته»

أحياناً هذه الحملة. ورجال الدين أنفسهم لم يؤيدوه رغم أنه كان يهدف إلى تقوية الدين في النفوس.

أثرت هذه الحملة المظلمة في نفسه أيضاً تأثيراً، وحزرت تلداغ «الشوكة في لحمه» وكان قد نسيها أو كاد. لكنه راح يعزي نفسه بما لقي المسيح نفسه من آلام. فالسبح، الذي كان هو الحق، قد أمعن وصلب. والمسيحي ينبغي، اقتداء بالسيد للمؤسس، أن يعيش في خوف وقشعريرة.

وبدا بأن غادر جـو كوينهاجن المسموم وسافر إلى برلين، حيث حاول أن يجدد حياته النفسية، وذلك في بداية شهر مايو سنة ١٨٤٦. وبعد فترة عاد من جديد إلى كوينهاجن.

وفي ١٣ مايو سنة ١٨٤٧ أصدر كتاباً جديداً بعنوان: «طهارة القلب» وفيه يعرض فكرة «الفرقة» والأولاد التي تمتد من الركائز الأساسية في مذهبه. وفي نفس السنة، في ٢٩ سبتمبر سنة ١٨٤٧، أصدر «حياة الحب وسلطانها»، وفيه يحلل العلاقات بين الشعر وما هو ديني، ويضع الحب الإلهي في توازن مع الحب الانساني.

وفي ٣ نوفمبر من سنة ١٨٤٧ احتفل بزواج رجبينا من خطيبها الأول فريدريش اشليجل. وكما يحدث عادة في مثل هذه الأحوال، تكا هذا الزواج جرحه الذي كان هو مع ذلك السبب فيه. فراح يعزّي نفسه بكتابة النقد الجارح للسياسيين والمصحافيين، وذلك في «يومياته» عن تلك الفترة. وفيها يذري آراءه في السياسة ونظام الحكم. فيهاجم النظام الديمقراطي بعنف بالغ قاتلاً إن الديمقراطية أكبر خطر على الدول، لأنها تستند إلى الدهاء، وبالتالي لا يهم السياسي أن يكون على حق، بل أن يظفر بتأييد أكبر قدر من الناس، أعني من العظمة؛ وما عجمه إذن هو اكتساب رضا الجماهير؛ وفي سبيل هذا الاسترضاء، يتحمل أنصر ما في الدهاء من فرائز ونوازع وتصبح كل الوسائل مشروعة في سبيل كسب أكبر عدد من الأصوات. إن التنافس في السياسة لا يقدم أبداً مشهداً على حقيقتين تصارعان. وكيف يكون ثم حقيقتان، والحقيقة يجب أن تكون واحدة! وكيف يمكن أن يكون معيار الحقيقة هو كثرة عدد الأنصار؟! لكن الأغلبية هي التي تفوز في الديمقراطية. يقول: «مائة مليون، كل واحد منهم مثل الآخرين، يكونون واحداً. ونقط حين يقدم فرد مختلف عن هذه الملايين فإنهم يصيحون اثنتين».

وكان يكره خصوصاً فكرة «السلالة» التي نادى بها

منظمة غير الولاية وإمتاع الرجال. إن في الكتاب غشياً من الحياة لا يمكن أن يكون إلا ثمرة نفس شريفة.

وتتوالى مؤلفات كيركجور فيصدر في نفس السنة سنة ١٨٤٣. كتابين آخرين هما: «الخوف والقشعريرة» و«التكرار».

وفي السنة التالية (سنة ١٨٤٤) يصدر له كتاب «فكرة الفلق» و«شذرات فلسفية».

وفي التي تتلوها (سنة ١٨٤٥) كتاب رئيسي هو «مراحل على طريق الحياة».

وكل هذه المؤلفات تسودها شخصية رجبينا أوازن، وتستلهم تجربة خطبته وإياها.

أما الكتاب الذي أورد فيه زبدة فلسفته فهو كتاب «حاشية غير علمية على الشذرات الفلسفية» وقد أصدره في سنة ١٨٤٦.

وفي نفس الوقت كتب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٥٠ ما يقرب من خمسين «خطبة تعويجية» تحت على التثوي استعاض بها عن المواظ على كان سيلقيها لو أنه احترف مهنة رجل دين.

ولقيت هذه الكتب رواجاً هائلاً في مختلف الأوساط: في البلاط، وبين الطلاب، ولدى عامة الناس على السواء. فعلماء ذلك رضاء عن نفسه، وأعاد الطمأنينة إلى قلبه الفلق، وأنساء تخرجه في الخطبة، بل وأنساء سوادوته شبه الطبيعية.

لكن هذا الهدوء النفسي لم يدم طويلاً، فقد ثارت عاصفة ضده هي ما سمي بعد ذلك ب«معركة القرصان». و«القرصان» Coraeren عنوان صحيفة نقدية كانت تصدر في كوينهاجن؛ ونظراً لما فيها من سخرية لاذعة، ومن تناول للأمور الحساسة في الحياة الخاصة لبعض المشاهير، فإنها كانت واسعة الانتشار. وكان ممن تناولتهم بسهولة كيركجور. إذ نشرت في أوائل سنة ١٨٤٦ هذه المجلة مقالاً لاذعاً عنيفاً خالياً من اللياقة ضده، لأنها سخرت من جسمه ومن هندامه. فهتكت على انتحاء ظهره، وطول سروايله. وكان لهذا المقال أثره السريع في الناس: فكان الطلاب يستهزئون به كلما مرّ في الشارع أمامهم، وكان الصبية يرمونه بالأحجار؛ وكان العامة يسلفونه بالأسئلة حداد. والأساتذة، بما طبعوا عليه من حقد دفين وحسد لكل نابغة ممتاز، امتلأوا تشفيماً واعتباطاً

حقاً وغيباً: إنه لم يشأ بأن يأتى حال من الأحوال أن يحتفل تدخل أي إنسان آخر في علاقته مع زوجته.

وفي ٣٠ يوليوسنة ١٨٤٩ نشر كتاباً جديداً هو والمُرض حتى الموت: دراسة نفسية مسيحية للتقويم واليقظة. وفيه يصور اضطراب الانسان الذي لا يعرف، أو لا يريد أن يعرف، علاقته الحقيقية مع الأنا السرمدي، وبالتالي مع الله. وهذه الحالة هي حالة اليأس، وحالة الخطيئة.

وفي ٢٧ سبتمبر من سنة ١٨٤٩ يظهر كتابه والتدرب على المسيحية، وفيه يبرز خصوصاً أقوال المسيح عن الزهد في الدنيا. لقد صار يرى أن يقبض الدنيا هو حب الله، وأن حب الله هو يقبض الدنيا.

وفي ربيع سنة ١٨٥١ ألقى آخر موعظة، وذلك في كنيسة القلعة، وبصوت لا يكاد يسمعه المخاضرون.

وفي ١٠ سبتمبر سنة ١٨٥١ نشر آخر كتبه، وعنوانه ومن أجل امتحان للضمير موجه إلى المعاصرين.

وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٨٥٤ مات الأسقف مونستر Mynster، فليته مارتنسن Marienassen خطبة قال فيها عنه إنه: وشاهد على الحقيقة. فأثار هذا التصريح ثائرة كيركيجور لأنه كان يعرف أن مونستر كان يعيش عيشة زهدية منموراً بالتكريم والثروة في البلاط الملكي! وعبر عن سخطه على المسيحية الرسمية في مقال نشره في صحيفة Fædrelandet بتاريخ ٣ ديسمبر سنة ١٨٥٤، ناعياً على رجال الدين أنهم جعلوا من وظائفهم وسيلة للربح والإثراء الفاحش. واستمر في هذه الحملة على شكل منشورات بعنوان: «الأنا» Instant. بلغ مجموعها سبعة، وفيها هاجم الكنيسة ورجالها هجوماً بالغ العنف.

وفي ربيع سنة ١٨٥٥ عين فريدرش اشليجل حاكماً على جزر الأنتيل الدانيمركية. وقد روى رفايل ماير مايلي: «في ١٧ مارس، يوم الرحيل، قابلت مدام اشليجل (= رجبنا أولزن) كيركيجور، عن قصد وتعمد، في الشارع، فقالت له بصوت خنثى «بارك الله فيك.. أثنى أن تسير كل أمورك على ما تروم». فتراجع خطوة إلى الخلف وأجاب عن تلميحاتها بتحية.

لكن صحة كيركيجور كانت قد تدهورت بما اعتدل فيها من اتصالات وأحزان. وفي صبيحة يوم من شهر أكتوبر سنة ١٨٥٥، سقط ميتاً عليه في الشارع؛ فأرسل إلى

الدعافاطيون الأحرار، لأنهم إنما يأخذون اليوم من صناع الشموع ما يعطونه للحلادين، وفي الغد يأخذون من الحلادين ما يعطونه لخدمة الكنيسة. ومن رايه أن تطور المساواة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى واحدة من اثنتين: الشيوعية أو دعة التقوى الدينية: والشيوعية تقول إن كل الناس ينبغي أن يكونوا متساوين مثل العمال في مصنع أو حطائر الأفراس في اسطبل. وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزي، وأن يأكلوا من نفس الطعام، المطبوخ في قدر ضخم، ولدى قرع نفس الناقوس، وعقائير متساوية... ودعاة التقوى الدينية Piétisme يقولون: ينبغي أن يكون كل الناس متساوين كما كانوا في الجماعة الصغيرة في كريستيانفلد Christianfeld، وينبغي عليهم أن يلبسوا نفس الزي، وأن يصلوا في لوقات محددة، وأن يتزوجوا بالاتراع، وأن يطمعوا من نفس القصة، وأن يتناولوا غذاءهم بنفس الترتيب.

ويهاجم الصحافة، خصوصاً اليومية منها، أولاً لأن معظم ما يكتب فيها ينشر غير مقرون باسم كاتبه؛ ومن هنا يتجاسر هذا الكاتب للجهول الأسب على كتابة ما يشاء. والصفيون يذعنون لأفئسهم الحق في الكتابة عن كل شيء، وهم دون أن يكون لديهم التكوين العلمي الكافي لذلك. وهم يوهمون أن من الممكن إيلاخ كل الحقائق لأكر عدد من الناس. لكن الحقيقة، إذا كانت مما يفهمه أكبر عدد من الناس، فلها أن تكون الحقيقة فعلاً، لأن الناس في حاجة إلى إعداد علمي طويل عميق لإدراك معظم الحقائق. فكيف تكون مبلولة لعملة الناس؟!

واستشعر كيركيجور الراحة من جديد في الكتابة. وقال عن نفسه في تلك الفترة: تغير كل كياني، وتكسرت عزلي وانطوائي، وصار من واجبي أن أنكلمه. وراح يكتب كتابه الذي يشرح فيه انتابجه، بعنوان: هوجهة نظر تشرح أعمالي، لكن هذا الكتاب لم ينشر إلا بعد ذلك بعشرة أعوام، وبعد وفاة كيركيجور وفيه يحاول أن يحدد أهدافه الحقيقية.

وفي يونيو سنة ١٨٤٩ توفي المستشار أولزن، والد خطيبته المهجورة. فزمن لذلك، وبمث بيطافة إلى اشليجل، زوج رجبنا، ومعه رسالة إلى هذه الأخيرة يعرض فيها أن يعلو علاقته معها. لكن اشليجل رد إليه البطاقة والرسالة، ومعهما كلمة قاسية. وقد كتب كيركيجور في «يوباته» عن هذا الحدث فقال: «كتب إلى اشليجل ففتلاً

على فريسة هو السبب في انتصاره. إن لمحب هذه الشهوة الغائلة يضيء موضوع الشهوة وشمه، فيجر هذا الموضوع (المرأة) عجلالدى اتصاله به ويضع منه جمال فاتق. وإذا كان المتحمس يخلع صفات جميلة على أول من يلقاه في عرض الطريق، فليكن نور ساطع لا يحيط المفرز كل فتاة يدخلها في دائرة علاقته... ودون جوان ليس فقط يظفر بالنجاح عند الفتيات، بل هو أيضاً يميلهن سعيدات في الوقت الذي فيه يتسبب في شقاوتهن ومن الغريب أن هذا هو ما يردن. والفتاة التي لا تريد أن تصير شقية بسبب أنها كانت، ولو مرة واحدة، سعيدة مع دون جوان، ستكون فتاة بائسة. لكن إذا كنت أستمري في وصفه بالمفرز، فليكن لا أقصد بهذا أنه شخص سيئ يسعى إلى الانتصار بواسطة بعض الوسائل: إن دون جوان لا يبلغ أهدافه إلا بفضل عبقرية في الشهوة التي هو بمثابة تجسيد لها. إن الفكر التأملي ليس من شأنه، وحياته تزيد مثل الشبكتيا التي تقويه، وتعلن مثل الموسيقى التي تصحب وجبات غذائه للسرورة، إنه يطير من نجاح إلى نجاح. ولا حاجة به إلى استراتيجيات، ولا إلى خطة، ولا إلى مهلة، لأنه دائماً شاكى السلاح، قوته الحيوية مشحونة باستمرار وشهوته حاضرة دائماً، و فقط حين يشتهي يشرب بأنه في جوه الشهيبي. ولقد شق طريقه في مطلع حياته مثل ما يشق البرق غيوم الزوينة المظلمة، ومزق أعماق الجذ بأسرع من الصاعقة، وانطلق في الحياة المتقدمة للتنوعة.

ورجل المذبح المحسي لا يتعلق إلا بما هو جميل. ولكن كل قطعة من الجمال يبنني أن تقاس في انسجامها، ولا لتتج عن ذلك تأثير معكرو... وكل عنصر يملك من الجمال قطعة، ورغم ذلك هو كمثل في ذاته، سعيد، فرح، جميل. ولكل جماله: الانسجام، البهجة، النظرة الماكزة؛ العيون المتتبية من الشهوة؛ الرأس العباس؛ الروح الطائر؛ الحزن الرقيق؛ الوجدان العميق؛ المزاج الكاكي للتلذذ بالشؤم؛ الحنين الأرضي؛ الانفعالات المكتومة؛ الأهداب التي تتكلم، الشفاه التي تتسامل؛ الجبين اللذي بالأسرار؛ الغدائر الفتاة؛ الرموش التي تخفي النظرات؛ الكبرياء الألية؛ الطهارة الأرضية؛ الطهارة الملائكية؛ حرمة الخجل التي لا يسير غورها؛ الخطرات الخفية؛ الترتيح الرشيق؛ الرخاوة في الميتة؛ الحلم المليء بتقاد الصبر؛ الزفرات غير المفهومة؛ القولم المشوق؛ الأشكال الرقيقة، الجيد الفخم؛ الأفضال البضة؛ القدم الصغيرة، اليد اللطيفة وهو يتأمل هذه الخفائن ويرى أن «المرآة وهي بطبيعتها غنية بذلك هي يتبع لتساخي وملاحظاتي لا ينضب...» والمرآة

المستشفى: ورفض استقبال أخيه الأسقف لأنه كان يرى فيه مثل سائر رجال الدين، بينما فرح باستقبال بعض أقرابه وأصدقائه المثقيين له.

وتوفي كيركجور في مساء يوم ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥. واحتفل بمراسم الجنازة في يوم الأحد التالي في كنيسة نوردام، وألقى أخوه الأسقف، بيتر كرستيان، موعظة التالين. وبعد عشرين عاماً من وفاته نصب على قبره تمثال، وكتب على قبره أبيات من أنشودة ألفها برورسون Bronson هذا نصها: «لو قدر لي مزيد قليل من الوقت، لكنك قد انتصرت، ولكنت المركة كلها قد انقضت دفعة واحدة. هنالك كنت سأستريح في جو الورود، وأتكلم مع السيد للسبح باستمرار».

### للسفة

مؤلفات كيركجور خليط غريب من الاعترافات العاطفية الشخصية، والتأملات الفلسفية، والمقالات الأدبية. وفي الكتاب الواحد أحياناً تتقلب الأجناس الأدبية: يوميات، عرض منظم، مناجيات، صور أدبية، نقد مؤلفين أو مؤلفات، تفسير أسلام، إلخ... والمهجة تتنوع: فتنتقل من الجدلي إلى الهزل، ومن التهمك إلى العرض للثقت الجدل. ومن كان من الصعب على المرء أن يعرض له ومذهباً فلسفياً بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ. وهو نفسه قد ثار على فكرة والمذهب، وبخصوصاً كما يتجلى في فلسفة هيغل. ونحاول مع ذلك أن نعرض أفكاره الرئيسية على نحو تنظيمي قدر الإمكان.

### ١- المذارج على طريق الحياة

حاول كيركجور أن يستعري ويحلل نماذج حياة الإنسان. فاستخلص منها ثلاثة نماذج للوجود الإنساني سماها ومذارج على طريق الحياة، وهي: للمذرج الجسي، والمذرج الأخلاقي، والمذرج اللذني.

#### ١- المذرج الجسي:

وقد اتخذ نموذجاً لهذا المذرج دون جوان، زير النساء المغامر المتقلب بين أحضان الشهوة، خصوصاً الشهوة الجنسية.

من أين يستمد دون جوان قدرته على إغواء النساء؟ من قوة وجدانه، وعزيمة شهوته الجنسية. «إن ما يريد في كل امرأة هو أنوثتها الكاملة، وهذا التصعيد الجنسي الذي يلقي به

عليه، في كتابه «الحرف والقصصيرة» من حادث النبي ابراهيم. لقد أمره الله ببيع ابنه، وهو أمر غير جازم أخلاقياً. لكن فوق الأخلاق مستوى أعلى هو طاعة الله. ولهذا لا يتزدد ابراهيم في بيع ابنه اسحق. لكن هذه الطاعة نفسها رغم أنها تتعارض مع الأخلاق. كانت السبب في نجات ابنه من البيع.

والمرجع الديني يقوم في اللجوء إلى اللدنية المميقة، وفي عبادة الله المستور، وفي الصمت الملازم لهذه العبادة، وفي تحمل الآلام، وفي العزلة الغنية بالتأملات، وفي المرض حتى الموت. إن الفزع للوذي إلى اليأس، كما حدث لأيوب، هو الذي ينمي في الإنسان أعلى قواه، والإيمان المطلق بالله كما عند ابراهيم، هو الذي يؤدي إلى الحصول على كل شيء. بالتخلي عن كل شيء، وإلى غزو الحياة، الحياة الحقة التي هي السعادة الأبدية، القادرة وحدها على إرواء عطشنا للوجود. لأنه بالنسبة إلى الله لا شيء مستحيل. وما يسميه العقل لا معقولاً هو حقيقته والحقيقة والحياة.

لكن من أجل إدراك هذه المفارقة، لا بد أن نتخل عن تأليه الواقع وحصره في نسق كلي كما فعل هيجل، لأن ذلك يؤدي إلى القضاء على الوجود الذاتي، الشخصي. وينتهي ألا نصنع صانع هيجل حين أعلن أن الفكرة الأساسية في الدين المطلق هي وحدة الطبيعة الإلهية مع الطبيعة الإنسانية، لأن هذا يؤدي إلى القضاء على كليتها بالخلط بينهما، بينما ينبغي أن نميز بينهما تماماً.

وهكذا بعد أن بدأ كيركجور حياته بالاعجاب الشديد والتأثر الغامر بهيجل وفلسفته، تجده كما يصرح بهذا في كتاب «التكرار» (مجموع مؤلفاته، ترجمة للثانية جـ ص ١٧٢)، يتخل عن هيجل ليجد ملأه في حكاية أيوب كما عرضها مسافر أيوب، وفي فناء ابراهيم كما عرضته التوراة، وهو يقول: «إن الشجاعة الديالكتيكية ليس من السهل الحصول عليها، ولا يستطيع المرء أن يقرر إلا بعد أزمة، أن يتعرض على أستاذ رائع (= هيجل) يعرف كل شيء أحسن مما تعرف أنت، لكنه لم يجهل إلا مشكلة واحدة: ألا وهي مشكلتك أنت» (مجموع مؤلفاته، ترجمة للثانية، جـ، ص ١٩٢).

#### بد التهكم

كانت الرسالة التي حصل بها كيركجور على الدكتوراه بعنوان «فكرة التهكم».

من حيث المظهر، تسم باليكارة المحض، لأن اليكارة وجود هو من حيث انه وجود في ذاته هو في أعماقه غير يد لا يتكشف إلا في الظاهر. كذلك البراعة النسوية غير يد، ولهذا السبب يمكن أن يقال إن المرأة في هذه الحالة غير مرئية.

ورجل للمرج الحسي يعيش في «الآن» ولا يعرف الماضي ولا المستقبل.

#### ٢- للمرج الأخلاقي

لكن إذا كان من الصعب تحديد للمرج الحسي لأنه مشتت بين إمكانات متعددة، فإن المرج الأخلاقي - على العكس من ذلك - من السهل تحديده لأنه يقوم على حكمة منظمة وعمل حيلة عكمكة تضبطها الضوابط الأخلاقية. وفيه يرتبط المرء بالتزام يستبدل بالحظة العابرة وعداً أبدياً.

وقد اختار كيركجور نموذجاً له من دعه باسم «المستشار فلهلم» الذي راح يدافع عن الزواج دفاعاً حاراً. يقول إن الزواج هو في جوهره اختيار أمام الله، فيه كل طرف يختار نفسه في اختياره للطرف الآخر. وهو يلقن الإنسان الوعي الجاد بما هو أخلاقي، ويسمح للآسان الأخلاقي بأن يبني مصيره وهو يكافح في سبيل بيته.

لكن الصعوبة في الزواج تأتي من المرأة، هذا المخلوق المتقلب ذي الأهواء والتزوات، والذي يصعب ربطه برابطة وثيقة ثابتة. ذلك أن المرأة - هكذا يرى كيركجور - تنسب بطبيعتها إلى المرج الحسي، ولا تكشف عن نفسها كشفاً كاملاً إلا في المرج الديني. وهذا فإنه لكي تسير الحياة الزوجية سيراً حسناً، فلا بد للرجل أن يقبل، فيما يخصه، البطولة الأخلاقية للحياة الزوجية، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لصرف زوجته عن تقلبات الحظرة بين الاستمتاع الحسي والزهد الديني.

#### ٣- المرج الديني

لكن الزواج ليس حلاً عاماً، بل لا بد أن توجد إلى جانبه حلول استثنائية. ولا شك في أن الذي ينصرف عن الحياة الزوجية ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية، وشارباً الحياة الأسمى بأجل ثمن، يبلغ من الوجود مستوى أرفع من مستوى أكمل الأزواج.

وذلك هو المرج الديني. ويتخذ كيركجور شاهداً

### جد حيلة الحب

كان موضوع الحب أكثر ما طرقه كيركجور من موضوعات في معظم كتبه. لكنه في كتابه: «حيلة الحب وسلطانه» (سنة ١٨٤٧) تناول البنية إلى أسنى درجة. فيقول: «إن الحيلة المستورة للحب تمضي في أعماق عمالقنا، ولا يمكن سبر غورها، ولهذا فإنها في انسجام عميق مع جماع الوجود. وكما أن البحيرة الساكنة على الأولى قائمة في البنيوع المستور عن أعين الناس، فكذلك حب الانسان له جلته الأولى في حب الله، والله حلة أكثر عمقا. وإذا لم يوجد بنيوع في الأعماق، وإذا لم يكن الله حياً، فلن توجد بحيرة ساكنة ولا حب في الانسان. وكما أن البحيرة الساكنة تدعوك إلى التأمل فيها، لكن أعماقها المظلمة، وهي تنعكس على السطح، تستر في الوقت نفسه عن العين، فكذلك الأصل المستتر لحبنا في حب الله يحول بيننا وبين التفوذ إلى أصعائه: وإذا نُحِلَ إليك أنك تراه، فذلك لأن السطح العاكس للمياه ينعكس فيجعلك تظن أنه هو الأعماق، بينما هو يغطي الأعماق، التي هي أسفل من ذلك جداً. تصوّر درجاً سرياً في صندوق: لقد زودوه بغطاء بارع له نفس المظهر الذي للمعق الأصلي الذي يظل تحت كل الأشياء، وذلك ليمنعك من اكتشافه. وهذا هو ما يعطينا الوهم الخادع بأننا عمق الأعماق. فكذلك حيلة الحب مستورة، لكن حياته المستورة هي في ذاتها حركة ونعته في داخلها على الخلود. وكما أن البحيرة الساكنة مهما يكن من هلو مظهرها، هي في الحقيقة ماء جاري تصاعد من البنيوع الدافق المستور في أحشائه، فكذلك الحب، على الرغم من أنه ساكن في غيبه، فإنه مع ذلك متضمن في حركة مستمرة. لكن البحيرة الساكنة في خطر أن تجف، إذا نصب البنيوع، بينما حيلة الحب تدفق دائماً بغير انقطاع من بنيوع أبدي».

### نشرات مؤلفاته

أهم نشرات لمؤلفاته باللغة الدانيمركية هي:

- Sören Kierkegaards samlede Værker,

وأشرف على نشرها A. B. Drachman, J. L. Heiberg, H. Lange

وظهرت في كوبنهاجن ١٩٠١-١٩٠٦.

- Sören Kierkegaard Væker, Udvælg

وأشرف على نشرها F. J. Billeskov-Jansen

ونموذج التهمك في نظره هو سقراط، الذي عهده وفريداً في نوعه خارج المسيحية، «اليوميات» لسنة ١٨٥٤. والتهمك هو نوع من الازدراء لكل المظاهر التي يظنها الناس وقائع حقيقية. وهو يعمينا من ثلاثة أمور: من الجدل الزائف في الحيلة البورجوازية، ومن الجدل الزائف في فلسفة هيجل، ومن العبقرية الزائفة للوجود الرومستيكي، ابتداء أن يدخلنا في الحرية الحقيقية للروح، وفي الوعي الفردي الذاتي الذي فيه يرن نداء الله.

والتهمك هو أصلق نظرة إلى التناقضات والاستحالات والأباطيل في الوجود. إنه يزيد في إبراز هذه الأمور لتبدو أكثر بشاعة ولا مقبولة. «وننتظر إلى التهمك في اللحظة التي فيها يتوجه نحو جماع الوجود، هناك سنراه يؤكد التقابل بين الوجود والمظاهر، بين الباطن والخارج. وبالقدر الذي به يمثل السلبية المطلقة، فإن من الممكن أن نحيل إلى القول بالمهوية بينه وبين الشك. لكن ينبغي علينا أن نتذكر أولاً أن الشك ليس إلا مقولة تصورية، بينما التهمك هو سلوك باطن للذاتية Subjective، وثانياً أن التهمك هو في جوهره عمل وأنه لا يتضمن لحظة نظرية إلا ليقطع على المستوى العلمي: وبعبارة أخرى: التهمك لا يعنى بالموضوع، بل يعنى فقط بتجديده للذات. فإذا توصلت الذاتية إلى اكتشاف أنه وراء الظاهرة لا بد أن ثم شيئاً مستوراً ليس مصطباً في الظاهرة، فإن خاصية التهمك هي أن يسعى إلى أن يبقى في الذات الشعور بصرتها، بحيث تبقى الظاهرة خالية من الحقيقة تماماً في عين الذات. فهذه الحركة مضادة تماماً إذن لحركة الشك. ذلك أنه في الشك لا تكف الذات عن السعي إلى التفوذ في الموضوع، وشقاقاً منها من كون الموضوع لا يكف عن التهرب منها. أما في التهمك فإن الذات لا تكف عن السعي إلى التخلص من الموضوع، وهذا السعي يؤدي على الأقل إلى إعطائها، في كل لحظة، الشعور بذاتيتها الخاصة والشعور بأنه ليس للموضوع أية حقيقة واقعية. في الشك تشاهد الذات متناورة هجومية لا تتوقف عن تدمير الظواهر الواحدة بعد الأخرى، على أمل الكشف عن الوجود الذي يحرص المرء على العثور عليه من روايتها. أما في التهمك فالذات على العكس من ذلك لا تكف عن التراجع إلى الرواء، وهي تتراجع كل ظاهرة في أن تكون لها حقيقة خاصة، ابتداء أن تنفذ نفسها، أي أن تحافظ على نفسها في مواجهة كل شيء في حال من الاستقلال السلي» («فكرة التهمك»، القسم الثاني، اعتبارات تمهيدية، عند نهايتها).

## كيركلنج

## Graf Hermann Keyserling

فيلسوف ألماني.

ولد في Könnu (في Livland إحدى دول البلطيق) في ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٠؛ وتوفي في تسيروك (النمسا) في ٢٦ أبريل سنة ١٩٤٦. ودروس الجيولوجيا ومصادر العلوم الطبيعية في جامعات دوريات Dorpat وجنيف وهيلبرج وفينا. وفي سنة ١٩٠٢ حصل على الدكتوراه من جامعة فينا في الفلسفة حيث كان قد تأثر بيوستن استورت تشمبرلن فتحول إلى الفلسفة. ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في باريس، مع رحلات إلى إنجلترا. وفي سنة ١٩٠٦ عاش في برلين؛ وفي سنة ١٩٠٨ عاد إلى وطنه استونيا (لفلند الآن) ليحصل على الضحية التي ورثها عن أجداده، وكانوا جميعاً من النبلاء، في Raykuil.

وفي علمي ١٩١١، ١٩١٢ قام برحلة حول العالم. لكن بعد الثورة الروسية في ١٩١٧ فقد ضياعه في استونيا، فاضطر إلى الهجرة إلى ألمانيا والإقامة فيها. وتزوج ابنة أخت بسمارك ووالدها هو الأمير هيرت.

وفي سنة ١٩٢٠ أنشأ «مدرسة الحكمة» في درمشتات (ألمانيا الغربية قرب فرانكفورت). وقام بعدة رحلات طويلة منها رحلتان مشهورتان إلى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. وقضى بقية عمره في إقليم التيرول في جنوبي النمسا.

## آراؤه الفلسفية

ليس لكيركلنج مذهب فلسفي منظم. ومؤلفاته تعفل فقط بالملاحظات اللامعة، والملاحظات العامة الموحية، والتي تدور حول الإنسان والحياة بعامة. وقد تأثر خصوصاً بشوبنهاور ونيشيه وديكاي وبرجسون، كما تأثر بالفكر الهندي والصيني. واتجاهه الرئيسي يتمثل في تأكيد الحقوق الحياة تجاه طغيان النزعات العقلية والمادية في العصر الحاضر؛ وفي اعتماده على الوجدان، المؤدي إلى ما سماه باسم «المعرفة الخلقة». وسعى كيركلنج إلى تأكيد الحكمة بدلاً من الفلسفة العقلية، لأنه رأى فيها ما ينقذ الحياة النابضة.

ومؤلفاته شائعة في الفزامة، خصوصاً يوميات رحلاته الواسعة.

وظهرت في كوبنهاجن سنة ١٩٥٠ في ٤ مجلدات اختار فيها الناشر أفضل مؤلفات كيركلنج مع عرض لمحتوياتها.

وهناك ترجمة ألمانية كاملة بعنوان:

- Sören Kierkegaards Gesammelte Werke hrsg. v. H. Gottschied und Chr. Schrempf. Jena, 1909 - 24.

كذلك توجد ترجمة فرنسية كاملة (تقريباً) قام بها P. H. Tisseau

## مراجع

للمؤلفات عن كيركلنج عديدة جداً، وقد ذكر الكثير منها في التذييل التاليين:

- Michel Thennissen: Das Kierkegaardbild in der neuen Forschung und Deutung (1945 - 1957). Deutsche Vierteljahrschrift f. Literatur Wissenschaft und Geistesgeschichte, Heft 4 (1958).
- R. Jolivet: Kierkegaard, Bern, 1984.

ونجزيء، بذكر الكتب الرئيسية التالية:

- Torsten Bohlin: Sören Kierkegaard: l'homme et l'œuvre. Tr. fr. par T. H. Tisseau. Bazonnes - en - Pareds, 1941.
- Walter Ruttenbeck: S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Berlin, 1929.
- Walter Lowrie: Kierkegaard. Oxford, 1938.
- Jean Wahl: Etudes Kierkegaardianes. Paris, Vrin, 1938.
- Pierre Mesnard: Le vrai visage de Kierkegaard. Paris 1948.
- Remo Cantoni: La coscienza inquieta: Söreo Kierkegaard. Milano, 1949.
- Johannes Hohlenberg: Kierkegaard. Basel, 1949.
- Studi Kierkegaardiani, ed. da Cornetio Fabro. Marceliano - Brescia, 1957.
- Marguerite Grimaud: Kierkegaard par lui-même... Paris, Seuil, 1962.



dam quid

وعيز الاسكاليون- في اثر ارسطو (وما بعد الطبيعة)  
م ٤ ف٤٤ء ص ١٠٢٠ س ٣٣ وما يليه؛ والمقولات ص ٨  
ب س ٢٥ وما يليه بين أريمة أنواع من الكيف:

١ - ففيا يتعلق بطبيعة الجوهر، فإن بعض الأحوال  
تناسب والبعض الآخر لا تناسب وبالتالي يؤدي إلى حال  
حسنة أو رديئة، مثل الصحة والمرضى، القسيلة والرزيلة،  
الخ. وتنقسم إلى حال dispositio وإلى ملكة habitus بحسب  
كون الكيف يزول بسهولة أو يكون راسخاً.

٢ - ومن ناحية الفعل، يكون الكيف قوة أو عدم قوة -  
Potentia, impotentia.

٣ - ومن ناحية الانفعال، يكون الكيف انفعالات  
passiones أو patibiles qualitates بحسب كون الانفعال  
قليل البقاء أو أكثر دواماً.

٤ - ومن حيث الكم، يكون الكيف إما صوراً formae  
أو أشكالاً figurae بحسب كون الأمر يتعلق بأشياء طبيعية أو  
صناعية على التوالي.

الكيفيات الحسية:

وقد تناول أرسطو مشكلة الكيفيات الحسية في معظم  
مؤلفاته، وميزها بالخصائص التالية:

٢ - إن الجوهر الجسماني، بفضل كميّاته الحسية،  
يمكن أن ينتقل من حالة كيفية إلى حالة أخرى، مثلاً من  
البرودة إلى الحرارة أو الكلي، من اللون الأحمر إلى الأسود،  
الخ. وهو يسمي هذا باسم «الاستحالة» altération.

ب - وهذه الاستحالة تنصف بزيادة أو قلة الشدة في  
الدرجة، أي في الكمال الصوري.

ج - ومن الخصائص الأساسية للكيفية الحسية قيوها  
للأضداد، وهو ما يجعلها قابلة للانتقال من ضد إلى آخر،  
مثلاً من الحرارة إلى البرودة، خلال سلسلة طويلة من الأحوال  
الوسطى.

وفي العصر الحديث قامت الممارك حول الكيفيات  
الحسية لآ أن بدأ تطبيق الرياضيات على دراسة الطبيعة عند  
جاليليو وبنيكرات. فهد جاليليو (Opère, éd. naz. VI, p.

مؤلفاته

والخلود

- Unsterblichkeit, München, 1907.

ديرميات رحلات فيلسوف.

- Das Reisetagebuch eines Philosophen, 2 vols. Darmstadt, 1919

المعرفة الخلقة

- Schöpferische Erkenntnis. Darmstadt, 1922.

والميلاد الجديد

- Wiedergeburt. Darmstadt, 1927.

كتاب الأصل

- Das Buch vom Ursprung. Baden-Baden, 1947.

«رحلة في الزمان»

- Reise durch die Zeit. Vaduz, Liechtenstein, 1948.

ونقد الفكر

- Kritik des Denkens. Innsbruck, 1948.

مراجع

- Paul Feldkeller: Graf Keyserlings Erkenntnisweg  
zum Uebersinnlichen. Darmstadt, 1922.

- M.G. Parks: Introduction to Keyserling. London,  
1934.

- Rudolf Röhr: Graf Keyserlings magische Geschicht-  
taphilosophie. Leipzig, 1938.

الكيف

(Gr.) ποσότης ; lat. qualitas; (F.) qualité ,  
(E) quality

الكيف هو ما يميز الشيء، وبهذا المعنى الواسع يشمل  
الفصول النوعية التي تميز الأنواع المختلفة المترتبة تحت جنس  
واحد، كما يشمل الخواص العرضية التي لا تغير من طبيعة  
النوع.

والكيف لا يب الشيء وجوده المحض esse  
simpliciter، وإنما يبين وجوده على هذا النحو أو ذاك secundum

الأولية وهي بحيث يجعلها الاحساس دائماً في كل جزء من المادة أي مقدار كاف لإدراكه، ويجعلها العقل غير منفصلة عن أي جزء من المادة مهما يكن من صفه حتى لو لم تستطع حواسنا إدراكه» (دبحث في العقل الإنساني ٧ : ٨ : ٩).

#### مراجع

- R. Jackson: «Locke's distinction between primary and secondary Qualities», in *Mind*, 1929, pp. 55- 76.

(1896, Firenze, 348 نجد ذلك التمييز الذي صار مشهوراً بفضل ديكارت، بين «الكيفيات الأولية» (وهي التي تنسب إلى الجسم بفضل المادة والكم، مثل المقدار، والشكل والحركة)، و«الكيفيات الثانوية» (مثل اللون والرائحة والطعم والصوت). والكيفيات الأولية هي واقعية وموضوعية، أما الثانوية فهي ذاتية محض، ولا وجود لها في الواقع الكوني، لأنها تنبذ عن الحساب الرياضي. وقد أخذ بهذا التمييز ديكارت، كما أخذ به لوك Locke. وقد قرر لوك أن الكيفيات





## لاجاش

**Daniel Lagache**

عالم نفسي فرنسي .

ولد في سنة ١٩٠٣، وتوفي سنة ١٩٧٧. دخل مدرسة المعلمين العليا، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، لكنه التحق بعد ذلك بكلية الطب حيث حصل على إجازتها؛ وقدم رسالة عن «المهلوسات النفسية الحركية اللفظية». ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) برسالة مهمة عنوانها: «الغيرة الغرامية» (لو: «الغيرة في المشرق»). وعمل بعدها أستاذاً في جامعة ديجون، ثم في جامعة ستراسبورج، وأخيراً في السوربون حيث أنشأ تدريس علم النفس الاجتماعي، وأدخل التحليل النفسي، وقد كرس حياته بعد ذلك للتحليل النفسي. وله رسالة صغيرة بعنوان: «وحدة علم النفس»، ودراسات عديدة نذكر منها: «التحويل» Transfert و«الخيالي» imaginaires .

## لاروجير

أستاذ فلسفة فرنسي .

ولد في Livignac-le Haut (في نواحي Rouergue فرنسا) في سنة ١٧٥٦، وتوفي في سنة ١٨٣٧ في باريس. ريسم قسيساً وهو في مطلع الشباب، ومارس الحفلة الدينية فترة قصيرة. ثم صار مدرساً للفلسفة في ترقسون وتلرب وتولوز وأستاذاً في كلية الآداب (السوربون) بباريس سنة

١٨١١. وكان من تلاميذ كوندياك المقرئين، ومن جماعة الأديولوجيين، لكنه اختلف مع كوندياك ومع الأديولوجيين في بعض المسائل. ومن أبرز تلاميذه فكتور كوزان وتيودور جوفروا.

خالف لاروجير كوندياك ومدرسته فيما يتعلق بكون العقل، فقال إنه لو كانت كل أفكارنا مجرد تغييرات في المادة الحسية التي تطبعها علينا العمل الخارجية، لاستحال علينا تفسير الانتباه، والمقارنة، والبرهنة، فهذه كلها عمليات فعالة وليست مضطلة. ولهذا ينبغي أن يُميز بين النظر والتطلع، بين السماح والإصغاء؛ ولا يمكن تفسير هذا التمييز إذا كانت النفس مجرد وعاء سلبي للمهيجات الحسية.

والعمليات التي يقوم بها العقل ثلاث: الانتباه، المقارنة، البرهنة. وينظرها ثلاث عمليات تقوم بها الإرادة هي: الرغبة، التفضيل، والحرية. والحرية هي القدرة على الفعل أو عدم الفعل.

واهتم لاروجير بتحليل الأفكار ورأى أن ذلك هو المهمة الوحيدة للميتافيزيقا.

### مؤلفاته

- *Projet d'éléments de métaphysique*. Toulouse, 1793.
- *Sur les paradoxes de Condillac*. Paris, 1805.
- *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence*. Paris 1815- 18.

### مراجع

- François Picavet: *Les Idéologues*. Paris, 1891, pp.

الوضعية التي بدأت تنتشر في فرنسا تحت تأثير أوجست كورنت. ذلك لأنه بتأثير فلسفة كنت - وهو صاحب الفضل في تصحيح الفكرة التي نشرها التافيتيون (مثل كوزان) في فرنسا عن مذهب كنت - تقول إنه تحت تأثير فلسفة كنت عزا إلى العقل المحض (أي السابق على التجربة) دوراً كبيراً في تكوين المعرفة، إذ العلم ليس نسخة من التجربة الغليظة والواقع، لأن العلم يتوقف على عناصر سابقة على التجربة. ووافق التجارب لا تفيد إلا في أن تجربتنا حقاً كيف ترتبط الظواهر تحت أبصارنا، أما أنه يجب عليها أن ترتبط دائماً في كل مكان على نفس النحو - فهذا ما لا تملنا إياه التجربة. ولكن هذا هو ما لا تردد أبداً في توكيده (وفي أساس الاستقراء ص ٣) والقوانين ليست مجرد تمداد للواقع. وكل واقعة هي في ذاتها غرضية ممكنة contingent. وأية مجموعة من الواقع، مهما يكن مقدارها، تبدي دائماً عن طابع الإمكان الغرضي Contingence هذا، بينا القانون يعبر عن ضرورة، على الأقل مقترضة، إذ هو يقرر أن ظاهرة ما يجب بالضرورة أن تتلو أو أن تصحب ظاهرة ما أخرى. والاستنتاج من الوقائع إلى القوانين سيكون إذن هو الاستنتاج من الجزئي إلى الكلي، بل وأيضاً من الممكن إلى الضروري. فمن المستحيل إذن أن تمد الاستقراء عملية منطقية (الكتاب نفسه، ص ٦٥).

والاستقراء ممكن لأنه يقوم على مبدأ مزدوج: مبدأ الفاعلية، ومبدأ الغائية، فتبدأ لمبدأ الفاعلية: كل ظاهرة تعين ظاهرة أخرى بأن تسبقها؛ ومبدأ الغائية يقرر أن الكل يجدد وجود أجزائه.

وفي كتابه: «علم النفس والميتافيزيقا» يدافع لاشلييه عن الميتافيزيقا بحماسة ظاهرة، ويعمل على نظرية الشعور الظاهري الإضافي التي يقول بها علم النفس الفسيولوجي، ويقول: «إذا كان الشعور ليس حقيقة، فلنا الحق في أن نتساءل: من أين ينشأ وهم الشعور...؟ من الممكن ألا يكون الإحساس، في ذاته، غير حركة عضوية تمضي من الطرف إلى المركز وأن الإدراة استمرار لهذه الحركة نفسها التي تقود من المركز إلى الطرف. لكن وقائع الشعور التي نسميها إحساساً وإدراة لا تشبه الحركة، ولا إدراك الحركة» (علم النفس والميتافيزيقا ص ١٢).

ولمعرفة الفكر في شموله لا يكفي التحليل النفسي، بل لا بد من إكماله بالتركيب الميتافيزيقي. «والفكر المحض فكر ينتج نفسه ولا نستطيع أن نعرفه بحسب طبيعته الحقيقية إلا

520- 548.

- H. Taine: Les philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France. Paris, 1868, chap. I.

## لاشلييه

Jules Lachelier

فيلسوف فرنسي، يَرَى في المطلق.

ولد في فونتينبلو Fontainebleau (إحدى ضواحي باريس) في سنة ١٨٣٢ وتوفي فيها أيضاً سنة ١٩١٨.

كان تلميذاً تاجاً في لسيه لوي لوجران (باريس)، ودخل بعدها مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٥١ وحصل على الليسانس في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون (كلية الآداب) ثم على الأجر بمجاسيون في الآداب سنة ١٨٥٦. وأخذ في دراسة ومعارفات أفلاطون، بتوجيه من رافيسون، كما درس دي بران وأمانويل كنت.

وعين مدرساً في مدرسة المعلمين العليا (١٨٦٤- ١٨٧٥) وتأثيره وتوجيهه كونه نخبية مختارة من دارسي الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا؛ نذكر منهم: ريبو Ribot واسيناس Espinas ويوترو وماريون Marion وليار Liard ورايه Rabier ودوريساك Dauriac وإيجيه Egger وسروشلا Brochard ولاثير Lagneau وسكاكي Séailles.

ثم حصل على الدكتوراه في سنة ١٨٧١ برسالتين الكبرى بعنوان: «أساس الاستقراء» (بالفرنسية)، والصحري (باللاتينية) بعنوان: «في قوة القياس».

ثم صار ممتشاً علماً للتعليم بوزارة المعارف، ثم رئيساً لامتحانات لاجرماسيون.

ولكنه كان قليل التأليف، حتى انحصار إنتاجه في رسالتي الدكتوراه وفي مقالات صغيرة أهمها مقالة عن «دهان» (سنة ١٩٠١) - وجمع كل إنتاجه هذا في مجلدين متوسطين في الحجم - والغريب أنه في وصيته أمر بجمع نشر رسائله إلى الآخرين كما منع نشر محاضراته. وقد أسهم ببعض للملاحظات على معجم لاند للفلسفة.

أما في اتجاهه الفلسفي فله كان يرفض التجريبية

### فلسفته

وفلسفة لافل يسميها هو «فلسفة الروح» وقد تعاون هو ورونيه لوسن Le Sennec على الاشراف على إصدار مجموعة فلسفية تحت هذا العنوان، لدى الناشر Aubier، وتشتمل المجموعة على مؤلفات برديلاف، وكيركجور، وجبريل مارسل، إلخ.

ويسيطر على فكره الفلسفي فكرتان رئيسيتان هما: «الباطن المحض»، و«الوجود المطلق». ويمتزج مذهبه بتناصر من المسيحية، ووجودية كيركجور، وفلسفة الشعور الباطن عند ميثي بيران وبرجسون.

وأسلوبه في غاية الوضوح، والترتيب، على العكس تماماً من زميله لوسن ذي الأسلوب الغامض والكتابة المشوشة والتكرار الملل.

وقد ابتداء لافل لمذهبه الفلسفي من تقرير كتبت أننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل نعرف فقط امتثالاتها، وبالتالي ينحصر العلم في الشعور. فبما لافل وقال إن علينا أن نترجمه إلى «الباطن» أي الوعي الإنساني لنكتشف فيه الحقائق. وأول ما نكتشفه هو أننا نشترك في فعل أولي، يتوقف عليه وجودنا، ووجود العالم كله. إننا نجد أنفسنا «مشاركين» في أمر يتجاوزنا بما لا نهاية له من المرات، يسميه «الفعل» وينتميه بصفات الموجود المطلق أو الله. إننا نشترك في «المطلق».

و«المطلق» فعل محض، وهو البتيرة اللانهائي لديناميكية الوجود، ومصدر كل الصور أو الماهيات، ومنه تستمد الكائنات الفردية وجودها المتناهي المحدود.

و«المطلق» حرّ حرية مطلقة، والإنسان يشارك في هذه الحرية ضمن حدود، إذ هو محدود بتلقائية الغريزة. وحياة الإنسان سعي للتخلص من الحدود التي فرضتها الغريزة على الإنسان. وهذا يخلق الإنسان حياته الروحية الذاتية.

«إنني بوصفي ظاهرة أو جسداً، فإني أكون جزءاً من العالم، لكن من حيث أنني ذات (moi) فإني لا أوجد إلا في الفعل الذي به أخلق نفسي؛ إنني أشارك في قوة تخلّقة أنا أحدها، لكنها هي ليست بذات حدود». «وفي الزمان والسرمدية» ص ١٧ - ١٨. (باريس سنة ١٩٤٥).

والفعل الذي أقفله يدخلفي في الوجود، لا في الظاهرية؛ والفعالية التي يتمتع منها، والتي تتجاوزني، هي

بانتاجه بواسطة عملية تشييد قَبلي وتركيب. وهذا الانتقال من التحليل إلى التركيب هو في نفس الوقت انتقال من علم النفس إلى الميتافيزياء (الكتاب نفسه، ص ١٥٨). ويقول أيضاً إن الإنسان الباطن مزدوج: ولا عجب في أن يكون موضوع علمين يكمل كل منهما الآخر. إن ميدان علم النفس هو الشعور الجسدي، ولا يعرف من الفكر إلا النور الذي ينشره على الإحساس. وعلم الفكر في ذاته، والنور في منبجه، هو الميتافيزياء (الكتاب نفسه ص ١٧٧-١٧٣).

### مراجع

- C. Bouglé: *Spiritualisme et Kantisme en France. Les Maîtres de la philosophie universitaire en France*, éd. Maloine, Paris.
- L. Brunschvicg: *Ecrits philosophiques*, pp. 197- 210, 315- 326.
- R. Jolivet: *De Rosmini à Lachelier*. Paris, Vite 1954.
- G. Mauchassat: *L'idéalisme de Lachelier*, Paris, 1981.
- L. Millet: *Le Symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier*. Paris, P.U.F. 1959.
- G. Scailles: *La philosophie de Jules Lachelier*, Paris, 1921.

### لافل

#### Louis Lavelle

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية وجودية.

ولد في سان مرتان دي قُلريال Saint- Martin- de- Villereal (في جنوب غربي فرنسا) في ١٥ يوليو سنة ١٨٨٣ وتوفي في باريس في أول سبتمبر سنة ١٩٥١.

قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية، وكَلّف بمحاضرات في السوربون من سنة ١٩٣٧ إلى سنة ١٩٣٤، ثم عين أستاذاً في الكوليج دي فرانس سنة ١٩٤١ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

## مؤلفاته

- La Dialectique du monde sensible. Strasbourg, 1921.
- La Perception de la profondeur. Strasbourg, 1921.
- La Dialectique de l'éternel présent:  
vol. I: De l'être. Paris, 1928.  
II: De L'acte. Paris, 1937.  
III: Du temps et de l'éternité. Paris, 1945.

- La Conscience de soi. Paris, 1933.
- La Présence totale. Paris, 1934
- Les Puissances du moi. Paris, 1939
- L'Erreur de Narcisse. Paris, 1939.
- Le Mal et la Souffrance. Paris, 1940.
- Introduction à l'ontologie. Paris, 1947.
- Traité des valeurs. 1951, Paris.
- Le moi et son destin. Paris, 1936.
- La Philosophie française entre les deux guerres. Paris, 1942.
- La Parole et l'écriture. Paris, 1942.

## مراجع

- Pier G. Grasso: L. Lavelle. Brescia, 1948.
- O.M. Nobile: La filosofia di Louis Lavelle. Firenze, 1943.
- G. Truc: De Jean- Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et intégration. Paris, 1946.

## لائند

## André Lalonde

صاحب والمجمع الفلسفي، المشهور، فيلسوف وباحث في علم المتاهج، فرنسي.

ولد في ديجون Dijon في ١٩ يوليو سنة ١٨٦٧. وبعد اتمام دراسته الثانوية دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٨٥، وحصل على الليسانس والأجريجاسيون من كلية الآداب بجامعة باريس. وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨

فعالية مطلقة ليس خارجها شيء. «وتلك هي التجربة الأولية التي لدي من نفسي، والتي تولدني في المطلق، وتتميتها هي الميتافيزيقا، وما على الميتافيزيقا إلا أن تصف أحوالها وشروطها وأن تبين كيف أن التفاضل المزدوج للفعل الذي أشرك فيه وفعل المشترك أولاً، ثم لهذا الفعل نفسه وللمعطي الذي يتناظره، أي الظاهرة، لا يمكن أن يتحقق إلا بالزمان» (الكتاب نفسه، ص ١٨).

وخاصية الأنا هي أن تضع كل الوجود موضع التساؤل ابتداءً أن تسجل فيه وجوداً هو وجودي والزمان هو شرط هذا المسلك. والزمان هو الفترة الضرورية لتحقيق المشاركة. والمكان يرتبط بالزمكانية. والزمان، خارج علاقته بالزمكانية، لا يمكن أن يتصور... لأن بين الزمان والزمكانية امتزاجاً symbiose حقيقياً. وكما أن الزمان لا يوجد إلا بالزمكانية الحاضرة فيه دائماً، فكذلك الزمكانية لا توجد - بدورها - إلا بالزمان الذي هو فعاليتها الحقيقية. لكن لا يكفي أن نعتبر الزمكانية ينبوعاً والزمان بمثابة تيار جاز من هذا ينبوع. بل ينبغي أن نقول إن الأنا يتمتع من الزمكانية مستقبلاً، كما يستعيد ذات يوم، بواسطة ماضٍ سيكون له... لكن سيكون من الخطأ الفاحش أن نظن أن الزمكانية، بالنسبة إلى كل واحد منا، ليست إلا تامل الإنسان لماضي، حتى لو أضفنا إلى ذلك الألم أو السرور الذي يمكن أن يصحب ذلك التامل الذي نراه فيه فجأة. (الكتاب نفسه، ص ٤٣٤ - ٤٣٥). إن الماضي يعطي لوجودنا الجزئي نافذة على لا نهائية الفعل المفضل.

وإذا كان لدينا شعور بالزمكانية، فلا بد أن يتحقق ذلك إيان حياتنا. أما بعد الموت فلا يمكن أن يكون لدينا أية تجربة عنه.

والمصيرورة devenir لا تنفصل عن أي وجود للمشاركة، أي عن وجودنا نحن؛ بل هي الوسيلة التي بواسطتها يتكون وجودنا ويتحقق ويعاني ونتائج أعماله. والمصيرورة تتحقق تجريبياً، ويفصح العالم عن محتواه الغني، ويتغذى فعل مشاركتي.

لكن هذا العالم الذي يموت باستمرار، عن طريق المصيرورة، يثبت أيضاً في كل آن.

وتحقق ماضيها عند الموت يعني الانتقال الجذري من الوجود المحدود إلى الوجود اللانهائي. ولهذا فإن المشاركة تبدو كما لو كانت هي الوسيلة لنجاة الإنسان نجاتاً نهائية.



للمجانس إلى اللامجانس، على نحو آلي خالص. وعلى عكس هذا يرى لالاند أن القانون العام، سواء في النظام الزباني، والنظام الانساني، هو التضام أي الانجلاء من اللامجانس إلى التجانس. وللهيئة على رأيه هذا يبحث مسار التقدم في أربعة أشكال رئيسية للتضام، هي: التضام الميكانيكي، التضام الفسيولوجي، التضام العضلي، والتضام الاجتماعي.

١ - التضام الميكانيكي: يرى لالاند أنه يوجد في العالم الميكانيكي سير إلى المساواة. «ومبدأ السير نحو المساواة بين أنه في العالم الميكانيكي، المعزول بالتجريد، كل شيء يسير من المختلف إلى المتشابه، ومن اللامجانس الكبير إلى التجانس الكبير. فلكل الأشد نشاطاً، بدلاً من أن تستولي باستمرار على طاقة جليدية، تُشلم طاقتها إلى تلك التي تكون أقل قدراً من التوزع والانتظام. وبالمجمل فإن القانون العام للعالم المادي يتألف في مجموعه من تضام».

٢ - التضام الفسيولوجي: وفي العالم الفسيولوجي يوجد تفاضل تدريجي قريب مما يراه اسبنسر، لكن فيه أيضاً تضاماً. ويكتفي أن. تسوق مثلاً صارخاً وهو الموت، الذي هو انحلال الطبيعة وكذلك نحن نشاهد في كل الكائنات الحية المحيطة بنا أن السودة الحيوية المطبوعة في الفرد بواسطة الكون لا تستمر إلى غير نهاية كما تفعل حركة قنفذ في مكان فارغ، بل مسلكها مسلك حجر يقلب به، ولكن الثقل يجعله يعطى. أولاً ثم يتوقف وأخيراً يعود إلى الأرض بسقطة في اتجاه مضاد لانفجاعه الأول» (الفكرة الموجهة للانحلال... ص ١٢٣). وظواهر أخرى مثل الاقتران conjugaison، وهو طريقة الاكثار لدى الحيوانات الأولية والطحالب، والإخصاب لأن المزوج، وتباً لذلك عدم فردية المتصيرين المكونين - هما جوهر الإخصاب. وعند الإنسان، بوصفه موجوداً وائياً نجد أن تضاماً فسيولوجياً يصحب التطور البارز للفكر الكامل.

٣ - التضام العضلي: يرى لالاند أنه لا يمكن رد الواقعة النفسية إلى واقعة فسيولوجية. والعقل والحركة يعلمان تعديلاً واضحاً في سير التطور لدى الإنسان. «فإن ما ينبغي أن يكون موضوع حكم معياري، يتبدى لنا على ثلاثة أشكال: في ميدان الحساسية: الجليل؛ وفي ميدان الفكر: الحق؛ وفي ميدان الفعل: الخير. ومن هنا نشأت العلوم الثلاثة التي تطبق الفلسفة أكثر من غيرها - هيئتها الخاصة: الأخلاق، المنطق، علم الجمال. ويبدو لنا أن كل فعل، وكل قول -

برسالتين: الكبرى بعنوان: «الفكرة الموجهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجهة للتطور»، والصغرى بعنوان: «دلي (فرنسيس) سيكون لوف فيرولم في الرياضيات العقلية والطبيعية». وعين في إثر ذلك مدرساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس (السيوريون)، وفي سنة ١٩٠٤ صار أستاذاً لمناهج البحث في نفس القسم، واستمر في هذا المنصب حتى بلغ سن التقاعد في سنة ١٩٣٧.

وقد تولى تدريس الفلسفة في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية على فترتين: الأولى في ١٩٢٦ - ٨ والثانية فيما بين أكتوبر سنة ١٩٣٧ ومارس سنة ١٩٤٠. وأثناء هذه الفترة الثانية كان لنا حظ التلمذ عليه، وكان يدرس لنا مناهج البحث العلمي، وأشرف على رسالتنا للماجستير عن: «الموت في الفلسفة المعاصرة». وندين له بفضل عظيم في تكويننا الفلسفي.

وكان لالاند عضواً في معهد فرنسا (أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسة)، كما أشرف لفترة طويلة على امتحانات الاجريجاسيون في الفلسفة.

وتوفي في ديسمبر سنة ١٩٦٣ في أنتير Amboise (إحدى ضواحي باريس) حيث كان يقيم.

أرأوه

لالاند كان من أشدّ خصوم نظرية التطور عند اسبنسر ودارون وغيرهما من التطوريين. وقد كرس رسائله الكبيرة التي حصل بها على الدكتوراه من السيوريون في سنة ١٨٩٩ لرد على مذهب التطور، وعنوانها: «الفكرة الموجهة للانحلال في مقابلة الفكرة الموجهة للتطور في مناهج العلوم الفزيائية والأخلاقية» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٨)، وقد طبعها طبعاً ثانية سنة ١٩٣١ تحت عنوان موجز هو: «الأوهام التطورية». (باريس، ألكان، سنة ١٩٣١)، حلف فيها ما هنالك من مواضع صارت غير ذات فائدة بسبب التقدم في ميدان الفزياء والبيولوجيا والوقائع الاجتماعية. كذلك استبدل لفظ «تضام» involution باللفظ الغامض: «انحلال» dissolution الذي استعمله في الطبيعة الأولى.

عاجم لالاند مذهب هيربرت اسبنسر لأن اسبنسر يسعى إلى تفسير واجبي وفزيائي خالص لكل ظواهر الكون، بما في ذلك الظواهر العقلية، ولأنه جميل مسار التطور من

حضارة ما، بل وأيضاً أن يستجيب لحاجة معلومة واهتمام معين وطموح جوهرى للإنسانية (ص ٣٣٩). إن الفن هو حامل لواء التضام، وهو يشر بملكوته العقل.

٤ - التضام الاجتماعي: مع تقدم الفكر تسقط كل العلامات الخارجية للتخصص، بعد أن كانت مصدر اعتزاز وفخار. «إن قليلاً من تقسيم العمل يمكن أن يعوق حياة العقل. والتعاون المنقطع إلى أقصى درجة يمكنه بيعت حياة العقل. وكلما كان الإنسان - في العمل الذي يكسبه به معاشه - ترساً صغيراً في الآلة الكبيرة، ازدادت مطلبيته بحق الاستمتاع، على نحو شريف، بهذه الحياة إذا ما اكتسبت، أعني أن يكون إنساناً، ومسؤولاً لكل الناس» (ص ٢٨٥).

كذلك نجد «أن كل تقدم للعقل والحضارة يقلل المسافة التي تفصل بين الرجل والمرأة» (ص ٢٩٧ - ٨).

والتضام موجود في ميدان الأسرة. وبفضل تعميم التعليم العام وانتشار المدارس التي تشهشها الدولة، يزداد التضام بين الأسر والأولاد، أي يزدادون تشابهاً وانسجاماً.

والعلاقات بين الأمم والشعوب تسير في اتجاه المزيد من التجانس، ويعمل في هذا الاتجاه عوامل عديدة وقوية منها: الترجمة من لغة إلى أخرى، ومقالات الصحف، والأصطلاحات الصناعية، واتخاذ بدع عام في الأزياء. وبالحلقة هي أنه على الرغم من البقايا الظاهرة للتفاضل والتباين، فإن التقدم يتحول نحو التشابه.

كل هذه السلاسل من الوقائع تغند مذهب التطور عند اسبنسر القائم على السير من المتجانس إلى اللامتجانس، وتؤيد ما ينبغي إليه لالاند من أن التطور (أو التقدم) يسير على عكس هذا: إنه يسير من اللامتجانس إلى التجانس، من الاختلاف إلى التشابه، من التفاوت إلى المزيد من المساواة.

ويسعى لالاند، في دراساته الأخلاقية، إلى تطبيق قانون التضام على الأخلاق. فهو يرى أن الأفكار الأخلاقية تقدم طابعاً تضامياً. فالمعادلة هي رؤية الأشياء ورؤية النفس بطريقة لا شخصية، والنظر إلى أسيانها في الإنسانية نظرتنا إلى أنفسنا. ومن هنا يدعو لالاند في الأخلاق إلى والعمل على تقليل الفروق بين المواطنين، وهي الفروق التي يولدها اختلاف الطبقات والوظائف؛ وإلى محاربة كل استغلال، وما ينجم عنه من عدم المساواة؛ وإلى إشراك الشعب كله، قدر

وكل فكر، حينما تكون غايته إحدى الأفكار الوجهة الكبرى الثلاث في طبيعتها الواعية، تعمل على إحداث تقدم في العالم في التحليو مضاد للتطور، أعني أنها تقلل التفاضل والتكامل الفرديين، وتنتجها جعل الناس أقل اختلافاً بعضهم عن بعض، وجعل كل واحد، لا بمثابة ذلك الحيوي الذي يريد أن يتلع العالم في صيغة فردية، بل جعله يعمل على التخلص من أنانيته التي تحصره فيها الطبيعة، وذلك بجعله يشعر بتويع من الرحلة والموتية بينه وبين سائر «الناس» (الكتب نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٣).

وحاول لالاند بيان هذا الاتجاه بالنسبة إلى العقل، والنشاط الأخلاقي، والمساسية الجمالية:

(أ) بالنسبة إلى العقل: قام لالاند بفحص تلويخ سير العلم فأنتهى إلى النتيجة التالية: وليس فقط لا يوجد علم وضمي إلا إذا كانت النتائج تنحون نحو التشابه، وبالتالي جعل الناس يفكرون بنفس الطريقة، بل حتى في ميدان العلوم الأخلاقية - وفيه يكثر الجدل ويسعى بعض التطوريين إلى أن يجدوا فيه تفضلاً للتجانس أو لوجهات نظر العقل - ربما ليس من المستحيل بيان أن السير نحو التمثل يتم بتغير انقطاع من الكثير إلى الواحد، من اللامتجانس إلى المتجانس، وفقاً للقانون العام للفكر» (ص ١٩٧). «وينتج تشكُّل الحياة كشجرة ينقسم جذعها ويتفرع إلى غير نهاية، فإن تقدم العلم يمكن تشبيهه بحركة في اتجاه عكسي لجداول وأهلو تخرج أمواجها في نهر واحد، يزداد اتساعاً وإطراداً في مجراه» (ص ٢٠٠).

(ب) البرهان بالنسبة إلى الأخلاق: اتجهت الأخلاق إلى إدانة ما هو فردي لصالح ما هو كلي ضروري سرمدني. فأساس الرواقية هو توقير العقل، أعني ما هو كلي ومشارك بين الناس. وسحب القريب في أنجيل يسوع المسيح هو تحقيق لما هو كلي. وعند اسبينوزا أن اعتبار الأشياء من ناحية الله يعني النظر إلى الأشياء من وجهة نظر سرمدية مشتركة في كل الكون.

(ج) البرهان بالنسبة إلى العاطفة الفنية: وفي الفن اتجاه نحو تشكيل ملك موضوعي مشترك. وإن الفن ينتج عن الفردية، لكنه لا ينحون نحو إبعاده، ولا إلى زيادتها إذا ما نتجت. والعمل الفني وحتى يكون شائعاً... يجب ليس فقط أن يجتري على عناصر مشتركة بين كل العقول المتقنة في

والفلاسفة. وبين لالاند أن فرنسيس سيكون ليس تجريبياً سطحياً كما يعتقد عادة، بل هو بالأحرى متأنيزيقي، بمعنى أنه يرى وجوب معرفة الطبيعة الحقيقية الباطنة لكل ما فيه من الخصائص الحسية التي تهتمنا. وهذه الصفات (أو الكيفيات) منظوراً إليها كما هي في نفسها هي ما يسميه باسم: الأشكال forms.

أما فكرة الفرض hypothesis فقد احتفظت، حتى عصر النهضة، بالمعنى الرياضي الذي كان لهذه الكلمة عند أفلاطون وأرسطوطاليس، كما نقول: هاتان الزاويتان متساويتان بالفرض. وهذا أيضاً معنى هذه الكلمة عند ديكرت. لكن في عصر ديكرت انقلبت كلمة «فرض» معنى جليداً هو: اقتراح يتحقق بواسطة نتائجه. وهذا هو الفرض الافتراضي conjectural. أما المدواة الصريحة التي أبدعها إسحق نيوتن ضد الفروض فإنها لا تتناول إلا الفرض الوهمي المجاني، الذي هو مجرد إمكانية تتخيلها دون أن نبرها. ونيوتن نفسه قد استعمل الفروض مراراً، الفروض بالمعنى الحالي لهذه الكلمة. وعلى الرغم من سوء فهم البعض لرأي نيوتن في الفروض، فقد جاء هوك وهويجنس وهرتسل وهول وشلاو بأهمية افتراض الفروض الافتراضية في البحث العلمي. وجاء جون استيورت مل فوضع أشهر نظرية في الاستقراء وأكد دور الفرض.

#### ومعجم الفلسفة

لكن أعيد آثار لالاند هو من غير شك والمعجم الفني والتقدي للفلسفة، ولا يزال حتى اليوم خير معجم لمصطلحات الفلسفة في أية لغة كانت. وقد بدأ العمل فيه سنة ١٩٠٠ تحت رعاية الجمعية الفرنسية، للفلسفة، ولم يتم إلا في سنة ١٩٢٦. كان لالاند يكتب المصطلح الفلسفي والمعاني التي ينطوي عليها مع شواهد من مؤلفات الفلاسفة تؤيد المعنى، ثم يعرض عمله هذا أولاً بأول على أعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة في جلسة خاصة تعقد مرة في كل عام، ويبدى الأعضاء آراءهم فيها كتبه لالاند عن المصطلح، وتسجل آراؤهم على شكل تعليقات تحت المواد، تشغل القسم الأسفل من الصفحة، ويوزعها لالاند بما يبين ما أجراه من تعديل وفقاً لهذه الآراء إن رأى ضرورة التعديل، وألا فيجد القارئ هذه الآراء مقبولة كما أبدعها أصحابها.

وكان للبدأ الذي اعتمده لالاند في تحريره لمجمعه هذا

الإمكان، في الحياة العقلية وفي ثقافة العقول الأكثر غزواً ونفوساً (موجز ميره من عليه في الأخلاق العملية، ص ٤٠، باريس سنة ١٩٠٧).

ومن الأفكار الأساسية التي تقوم عليها فلسفة لالاند - فكرة العقل المتكون والعقل المتكون. يرى لالاند أن العقل هو «ملكة رد الأشياء إلى الرخنة» (قرأت في فلسفة العلوم، ص ٣٣٥). ويقرر أن في الإنسان طبيعة عالية، وطبيعة سافلة، وللأولى حق السيادة على الثانية. والعقل يستيق التجربة ويفهمها. ووظيفة الفكر ليست تجريبية محضة. والعقل إما متكون، وإما متكون. فالعقل المتكون محض، بينما العقل المتكون يمتزج بمتنصر غريبة غير عقلية. «والعقل المتكون فعال، لكنه لا يقبل الإدراك في حالة خالصة مثل النور يلدون ظل. والعقل المتكون يمكن أن يبرع في صيغ، لأنه اتخذ مكانه في مادته، لكن ذلك على حساب معقوليته. ويكون من: (١) خالق مكنسة، ومقولات وتصورات كرسها الاستعمال، وقيم مقبولة بالاشتراك، (٢) قواعد فكر؛ (٣) قواعد سلوك ذوات أجزاء، ومن غير شك قواعد للحكم الجمالي، وعاصرة بموتان: العقل المتكون والعقل المتكون»، نشرت في مجلة الدروس والمحاضرات، ١٥ أبريل سنة ١٩٢٥، ص ١٢). والعقل المتكون يضع نفسه بسهولة في خدمة الغايات الفردية، أما العقل المتكون فيقف حثلاً دون هذا الميل الأناني. وقد اسهم كبار المفكرين وكبار العلماء في تقدم المعرفة على حساب مصالحهم الأنانية.

والحركة العقلية تسمى إلى القضاء على ألوان التفاوت الموجودة: مثل التفاوت بين الطوائف castes، والطبقات، والمجتمعات ذات الامتيازات، إلخ.

#### نظريات الاستقراء والتجريب:

وقد قضى لالاند معظم حياته التعليمية في السوربون وجامعة القاهرة يدرس نتائج البحث العلمي. وألقى في السوربون محاضرات في العام الجامعي ١٩٢١ - ١٩٢٢ عن «نظريات الاستقراء والتجريب» حررها في كتاب ظهر بنفس العنوان سنة ١٩٢٩ (عند الناشر بوقان، باريس).

يتساءل لالاند: متى نشأ المنهج التجريبي بالمعنى الدقيق؟ إن المؤسس الحقيقي للمنهج التجريبي بالمعنى الدقيق هو فرنسيس بيكون، وإن كان قد سبقه إلى الدعوة إلى التجريب والاستقراء التجريبي المبدلون جداً من العلماء

guerres. Paris, 1942.

- Colin Smith: Contemporary French Philosophy. London, 1964.

### اللامركزية

#### Lamarckisme

نسبة إلى عالم الأحياء الفرنسي العظيم جان لامارك Jean Baptiste de Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩) الذي أودع خلاصة بحثه عن أصل الأنواع الحيوانية في كتابه الشهير «فلسفة علم الحيوان» (سنة ١٨٠٩) La philosophie zoologique، وحاول فيه ليس فقط بيان أصل أنواع الحيوان، بل وأيضاً حاول تفسير تحوّل هذه الأنواع بعضها إلى بعض وانتهى إلى تقرير المبادئ التالية:

- ١ - تغيّر ظروف البيئة المحيطة بالحيوان يؤدي إلى تغير الأجهزة العضوية فيه.
- ٢ - الحاجات الناتجة عن هذا التغير تؤدي إلى خلق أعضاء ملائمة.
- ٣ - الأعضاء والتراكيب في الحيوان تقوى وتضعف بفضل تقوية استعمالها، وتضمحل بسبب قلة استعمالها أو ضياعها.
- ٤ - بتوالي الأجيال تصبح هذه التغيرات وراثية.

### اللامتناهي

#### Infini

يطلق «اللامتناهي» على معانٍ متباينة، بل ومتناقضة:

- (١) إذ يطلق أولاً على ما ليس له حد، أي نهاية
- (٢) كما يطلق على ما لا شأن له بالحد، إذ يعوزه كل إشارة إلى حد أو نهاية.
- (٣) واللامتناهي أمر سلبى ونقص.
- (٤) أو هو أمر إيجابى وتام.
- (٥) واللامتناهي أمر بالقوة فقط، إنه في حال صيرورة لا في حال وجود.
- (٦) أو هو أمر بالفعل ومعطى كله.

هو ولا يورد في أية مادة إلا ما هو ضروري لتقرير للمعنى الفعلي للمصطلحات الفلسفية، وما يمكن أن يفيد في الإسراع في نموه التفاتى في اتجاه المزيد من التدقيق والكلية.

وهو كما قلنا معجم مصطلحات فقط، أي يعطى مختلف المعاني التي استعمل بها المصطلح الفلسفي لدى مختلف الفلاسفة طوال المصور، لكن دون توسع موسوعي، بل ودون تسجيل تاريخي منظم، لأن مقصوده هو تحديد المعنى، لا التسجيل التاريخي. وهذا يختلف عن «المعجم التاريخي للفلسفة» مثل معجم Historisches wörterbuch der Philosophie الذي ينشره Karlfried Gründer-Joachim Ritter ويجري ظهوره تباعاً، وطبع في مدينة دارمشتات (بالمانيا الغربية) لدى الناشر Buchgesellschaft، وقد ظهر منه حتى الآن (نوفمبر سنة ١٩٨١) ٥ مجلدات، تصل إلى حرف Mn.

ومنذ ظهور طبعته الأولى في سنة ١٩٦٦ توالى طبعاته وزيد فيها باستمرار، وكانت آخر طبعة أشرف عليها لالاند قبل وفاته هي الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٧.

#### مؤلفاته

- L'Idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution. Paris, Alcan, 1899; 2<sup>ème</sup> édition revue sous le titre: Les Illusions évolutionnistes. Paris, 1930.
- Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius. Paris, 1899.

وهي رسالة الدكتوراه الثانية، وباللاتينية

- Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, 1893; Hachette éd.
- Précis raisonné de morale pratique. Paris, 1907.
- Les Théories de l'induction et de l'expérimentation. Paris, Boivin, 1929.
- La Raison et les normes. Paris, 1948.
- Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie 1<sup>ère</sup> éd. Paris. Alcan, 2 vols. 1926; 6<sup>è</sup> éd. 1 volume, 1951; 8<sup>è</sup> éd. 1 volume, 1962.

#### مراجع

- L. Lavelle: La philosophie française entre les deux

هوفيا بين هذين: فلما من جعل الاسطوانات متناهية، فليس منهم أحد يجعل أشباه لا نهاية لها. وأما الذين يعملون الاسطوانات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديقريطس، فإنهم يقولون إن ولا نهاية متصل بالملامة: أما أنكساغورس فمن الأجزاء المتشابهة (= الهوميويريات) وأما ديقريطس فعن المعنى الذي يلقيه بـ «أصل ويتر كل شكل».

ويعلم أرسطو على آرائهم هذه قائلاً إنهم لم يخطئوا كلهم في قورهم عن اللاتمتاي إنه موجود، وأنه مبدأ، لأن «كل شيء هو إما مبدأ، وإما عن مبدأ». وليس للانتهاء مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدأ فهو نهاية له؛ وإذا كان مبدأ فإنه أيضاً مبدأ لا متكون ولا فاسد.

ويبين أن معنى «اللاتمتاي» إما قيل بسبب خمسة أشياء خاصة: «أعني من قيل: الزمان، فإن الزمان غير متناه، ومن قيل: القسمة التي تكون في المقايير، فإن أصحاب التعاليم (= الرياضيين) وغيرهم يستعملون فيها «لا نهاية»؛ وأيضاً من قيل هذا الوجه وحده بأنها الآتية - في وقت من الأوقات - الكون والفساد؛ وأيضاً من قيل أن اللاتمتاي هو أبداً ينتهي إلى شيء، فيجب من ذلك ألا تكون نهايته أصلاً إن كان يجب أبداً أن ينتهي الشيء إلى شيء غيره...»

فعل صاحب الطبيعة بخاصة أن وينظر هل يكون قدر محسوس لا نهاية له. وفي سبيل ذلك يحدد أرسطو الوجه الذي يقال عليها «اللاتمتاي»، وهي:

- ١- اللاتمتاي هو ما لا يمكن الشروع فيه، لأنه ليس من شأنه أن ننظر به، كما يقال في الصوت إنه غير مرئي؛
- ٢- اللاتمتاي هو ما كان مسلكه لا آخر له، أو ما كان سلوكه بكراً ومشقة، أو ما كان في نفسه سلوكاً غير أنا لا تقدر على سلوكه وبلوغ آخره.
- ٣- اللاتمتاي هو ما لا نهاية له إما في الزيادة وإما في القسمة، وإما فيها جميعاً.

ثم يأخذ أرسطو في عرض آرائه في اللاتمتاي فيقرر أن اللاتمتاي لا يكون مفارقة للمحسوسات وشيئاً قائماً بنفسه. إذ لو كان جوهر، لكان غير منقسم، وإذا كان غير منقسم فليس هو بلا نهاية إلا على الوجه الذي يقال به إن الصوت غير مرئي. «وظاهر أنه ليس يمكن أن يكون «لا نهاية» يجري مجرى ما هو بالفعل ويجري الجهر والمبدأ، وذلك أنه يجب أن

كذلك يميز البعض بين اللاتمتاي *indefinitum*: فالأول لا يحمل أي حد، أما الثاني فله حد ولكنه يدفع إلى الراء أو إلى الأمام باستمرار؛ إذ له حد، ولكنه غير معين.

وقد بحث روفلو وموندلو في «اللاتمتاي في الفكر اليوناني» واستقصى هذا الموضوع فتجيب إليه. وإننا نجد فكرة اللاتمتاي عند ديقريطس في قوله إن اللوات لا معدودة أولاً متناهية العدد، وإن الفراغ الذي توجد فيه اللوات لا متناه أيضاً. كما نجد أيضاً مقترضة مقدماً في حجج زينون الإيلي ضد الحركة، إذ تقترض القول بقسمة المكان إلى ما لا نهاية.

لكن البحث الوافي في اللاتمتاي إذاً نجده عند أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصول ٤-٨، ص ٢٠٢ ب ٣٠-٢٠٨ أ ٢٦)، فلنلخص ما قاله لأهميته في هذا الباب.

بدأ أرسطو بالتسؤل: «هل اللاتمتاي موجود، أو لا؟ وإن كان موجوداً، فما هو، ويذكر أن الفلاسفة السابقين عليه تكلموا في اللاتمتاي «وكلهم جعله كالبدء للموجودات، مثل آل فوثاغورس: جبطوه في المحسوسات، وذلك أنهم يقولون إن العدد ليس هو شيئاً مفروقاً، ولا ينسب إلى شيء آخر، بل هو بذاته جوهر. لكن الفوثاغوريين يقولون إن «اللانهاية» (= اللاتمتاي) توجد في الأمور المحسوسة، لأنهم لا يجعلون العدد مفروقاً، ويقولون إن «لا نهاية» خارج الساء.

«وأما فلاطن فيقول إنه ليس خارج الجسم جسم أصلاً، ولا الصورة - من قيل أنها ليست عنده في مكان أصلاً. غير أنه يقول إن «لا نهاية» موجود في المحسوسات وفي تلك (= أي في الصورة).

«وقومٌ قالوا إن «لا نهاية» هو الزوج، قالوا: فإن هذا، وهو واحد، إذا حوى رتاهي عن الفرد (= أي إذا حله الفرد وحصره) أكسب الموجودات أن تكون بلا نهاية.

قالوا: والدليل على ذلك ما يمرض في الأعداد... فلما أفلطن فإنه قال إن «غير المتناهية» اثنتان: الكبير، والصغير.

«وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يصفون «اللانهاية» طبيعة ما أخرى، غير للمسة اسطقيست: مثل ماء أو هواء أو شيء

٢ - ولا يمكن الاستناد إلى مجرد التفكير، إذ سيكون الإفراط أو النقص ليسا في الشيء نفسه، بل في التفكير. ففي وسع أحدنا أن يظن أنه أكبر مما هو، وأن يكبر نفسه إلى ما لا نهاية. لكنه لا يتج عن هذا أنه أكبر مما هو بالفعل.

إن الزمان والحركة كليهما لا متناه، وكذلك الفكر. أما المقدار فليس لا متناهياً لا في الزيادة ولا في النقصان.

ذلك هو عرض أرسطو لمشكلة اللامتناهي، أوردنا معظمه في نصح كما ترجمه اسحق ابن حنين (راجع نشرتنا هذه الترجمة بعنوان: أرسطوطاليس: والطبيعة جـ ص ٢٠٢-٢٦٨ القاعرة، سنة ١٩٦٤).

ويمكن تلخيصه بعبارة سهلة كما يلي:

يرى أرسطو أن الاعتقاد في وجود اللامتناهي ينشئ عن عدة اعتبارات، هي:

- ١ - أن الزمان ليس له بداية ولا نهاية.
- ٢ - إمكان انقسام المقادير إلى غير نهاية.
- ٣ - لا يمكن دوام الكون والفساد إلا إذا كان مصدرهما لا متناهياً.

٤ - كل ما هو محدود إما هو محدود بشيء آخر.

٥ - فكّرنا قدر على تصور عدم نهاية العدد وانقسام المقادير وما هو خارج السبأ. ومن أجل إدراك حقيقة اللامتناهي ينبغي - هكذا يقول أرسطو - أن نحدد معاني هذا اللفظ:

أ ( اللامتناهي ما لا يمكن بطبيعته عبوره والفراغ منه.

ب ( اللامتناهي هو ما صلوه لا آخر له أو لا يمكن بلوغ آخره.

ج ( اللامتناهي هو ما لا تنتهي زيادته ولا قسمته.

ويرى أرسطو أن حلّ مشكلة اللامتناهي يقوم في التمييز بين نوعين:

- أ ( اللامتناهي بالقوة ب ( اللامتناهي بالفعل
- وهو يقرّ بالأول، وينكر الثاني. فهو يقرّ باللامتناهي بالقوة بالنسبة إلى سلسلة الأعداد، وبالنسبة إلى سلسلة النقاط على الخط. واللامتناهي بالقوة له صورتان: لا متناه بالقوة فيما يتعلق بالقسم، مثلاً قسمة الخط إلى غير نهاية بالقوة، ولا متناه بالقوة فيما يتعلق بالإضافة، مثل إضافة عدد إلى عدد إلى

يكون لأي شيء منه أخذته كان - غير متناه، إن كان متجزئاً، لأنه إن كان لا نهاية جوهراً، وليس مما يقع على موضوع فإن ملحية ولا نهاية (= أي أن يكون لا متناهياً) ولا نهاية معنى واحداً بعينه، فيجب إما أن يكون غير متقسم، وإما أن يكون متقسماً أقساماً ليس منها قسم إلا هو لا نهاية، فتكون أيضاً أشياء كثيرة لا نهاية شيئاً واحداً بعينه، وهذا محال. هـ.

وعرضي فيقول وإنه ليس يمكن، بالجملة، أن يكون جسم محسوس غير متناه، ذلك لأن من شأن المحسوس أن يشغل مكاناً، لكنه لا يمكن أن يكون مكان غير متناه، فمن المستحيل أن يوجد جسم غير متناه.

لكن ليس معنى هذا أن اللامتناهي غير موجود أصلاً، لأنه يترتب على إنكاره أمور كثيرة محال: إذ يترتب على ذلك أن يكون للزمان بداية ونهاية، وأن يكون مقدراً لا ينقسم إلى مقادير، وألا يكون عدد غير متناه. لكن هذا غير صحيح، إذ الزمان لا بداية له ولا نهاية، كما أنه لا يوجد شيء لا يتجزأ، وتوجد أعداد تمتد إلى غير نهاية.

والحل هو أن يقال إن اللامتناهي هو من جهة: موجودة، ومن جهة أخرى: هو غير موجود. إنه موجود بالقوة، لكنه غير موجود بالفعل. فللمقدار هو بلا نهاية من حيث إمكان القسمة، لكنه بالفعل لا ينقسم إلى ما لا نهاية. وقد حصل الأمر على أن لا نهاية إما هو بالقوة. وليس ينبغي أن نفهم من قولنا «بالقوة»، كما نفهم من قولنا: إن هذا الشيء «بالقوة» مثال ونحن نعلم أنه سيصير مثالاً، حتى نفهم مثل ذلك في «لا نهاية» أي أنه سيخرج إلى الفعل، وإما المقصود هو «أن لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء»، وما تأخذ منه أبداً متناه، إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه.

ويتم أرسطو الكلام عن اللامتناهي بالرد على حجج الفاتلين بأن اللامتناهي موجود بالفعل.

١ - فيقرر أولاً أن الكون لا يحتاج في حدوثه إلى جسم محسوس هو لا متناه بالفعل. والفساد يمكن أن يكون كوناً لشيء آخر، بينما الكل محدود.

٢ - وثانياً: هناك فرق بين اللمس وأن يكون محدوداً. فاللمس يتعلق بشيء، وهو لمس لشيء، أما أن يكون محدوداً فليس يكون محدوداً بالنسبة إلى شيء. كما أن اللمسة ليست ممكنة بالضرورة بين أي شيئين أحدهما حيثما اتفق.

غير نهاية.

أما اللاتماهي بالفعل فيفكره أرسطو.

وأرسطو والروح اليونانية بعلمة تنتظر إلى العالم على أنه متناه، وترى التماهي أعلى قدراً من اللاتماهي، لأن التماهي محدود، أما اللاتماهي فغير محدود بطبيعته.

لكن جاء فيلون اليهودي Philo Judaeus قلب الوضع وجعل اللاتماهي أعلى مرتبة من للتماهي، على أساس أن اللاتماهي هو الذي يضم ويشمل كل متناه، وهو يحتوي على صفات لا حصر لها، بينما للتماهي يشتمل على صفات محدودة أو نهائية. وما هو أدنى في الصفات هو أدنى في الدرجة، كما أن ما هو أعلى في الصفات هو أعلى في الدرجة. لهذا فإن اللاتماهي، أعني الذي يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهي من الصفات، أعلى من للتماهي، أي الذي يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات. إن اللاتماهي عند فيلون هو الذي لا يمكن حصر صفاته، بينما للتماهي محصور الصفات. ولهذا يصف فيلون الله بأنه لا متناه، لأنه يشتمل على كل صفات الكمال الممكنة أو الموجودة، ويشتمل عليها بدرجة لا متناهية.

وانتقل هذا الرأي إلى الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الأوربية. فوصفوا الله بأنه لا متناه، ولا نهائية مطلقاً، وصفاته هي الأخرى لا متناهية: فقدرته لا تتناهي، وكذلك حبه وعلمه. وهذا اللاتماهي الإلهي لا متناه بالفعل، وليس بالقوة. وهذا اللاتماهي يتميز الله من سائر الموجودات حتى اللاتماهي (بالقوة) منها! مثل لا متناهي العدد، فإن لا متناهي العدد هو بالقوة، وليس بالفعل.

واللاتماهي لا يوجد في الأجسام المحسوسة. ولا يوجد لا متناه في المقدار بالفعل، ولا في أي مخلوق. فاللاتماهي بالفعل الوحيد هو اللاتماهي الإلهي.

أما في الفلسفة الإسلامية، فلنا نجد ابن سينا في كتاب «النجاة» (ص ١٧٤-١٣٠) يكرس أربعة فصول لإبطال اللاتماهي، فيقرر أنه لا يمكن أن يكون كَيْم متصل موجود الذات ووضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود أيضاً غير متناه. وأعني بـ «مرتب الذات»: أن يكون بعضها أقدم من بعض بالطبع في ذاته... ثم يبرهن على أنه لا يتقن أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه وأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه

من طرف، أمكن أن يفضل من بين الطرفين الثاني جزء بالتوهم، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدٍ بالتفرد شيئاً على حدة. ثم نطبق بين الطرفين المتماهين في التوهم. فلا يخلو: إما أن يكونا بحيث يمتدنان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والنقص متساويين. وهذا محال. وإما أن لا يمتد، بل يقصر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً. فيكون للمجموع متناهياً. فلكل متناه... وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف، فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع، تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين، كالكلام في الأول. وهذا يتقن البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا نهاية، بهذا الوجه، هو الذي إذا وجد ففرض أنه يشتمل زيادة ونقصاً، ويجب أن يلزم ذلك محال.

وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهي وليست معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير متناهي وجودها واحداً قبل آخر، أو بعده، لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع، لا بالطبع، فلا مانع من وجوده معاً. ولا يبرهان امتناعه؛ بل حل وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك، أي لا متناهية.

وأما من القسم الثاني، فثبت لنا ضرب من الملاكمة والشياطين لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه وينتهي إلى القول بأن «العدد لا يتناهي، والحركات لا تتناهي» لكن من حيث «الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد يتقن أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس ورامها مزيداً».

ثم يعقد بعد ذلك فصلاً لإثبات «عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة» وفضلاً «في علم قبول القوة غير المتناهية بحسب المدة للجزء والانقسام» ولا بالعرض ويختتم بفصل رابع عن «عدم قبول القوة غير المتناهية بحسب المدة للانقسام والتجزئة» وينتهي إلى تقرير أنه ليس شيء من القوى غير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية. «

وواضح من كلام ابن سينا أنه إذا يخلص ما أورده أرسطو وذكرناه آنفاً، ولا يكاد يضيف شيئاً من عنده، اللهم إلا طريقة العرض.

وللع الخزالي في «تهافت الفلاسفة» إلى مسألة اللاتماهي

متناهية ، لأنه لما كانت ماهيتها لا متناهية ، فلا بد من وجود ما لا نهاية له من الطرق التي بها يمكن تصوره . يقول اسبينوزا : « أنا أتصور الله على أنه موجود لا متناه مطلقاً ، أعني جوهرأ يتصف بما لا نهاية له من الصفات التي تتميز كل واحدة منها عن ماهية سرمدية ولا متناهية » . إن الله - عنده - لا متناه على نحو لا متناه ، ولا نهائية الصفات اللامتناهية تمنع من أن تحد الصفات لانتهائية الله . الله لا متناه بالفعل ، « بحكم تعريفه » أو « بحكم لانتهائية التمتع بالوجود » *per infinitam esseadui fruitionem* وأجزأه لا نهاية أيضاً . ومن المحال تصوره قابلاً للقسمة والقياس ومؤلفاً من أجزاء متناهية . وهو لا يتميز من لانتهائية الزمان ولا نهائية المكان . إن لانتهائية المكان تتميز عن الماهية اللامتناهية للجوهر الإلهي بطريق مباشر ، ولا نهائية الزمان تتميز عن التوالي السرمدية في الماهية الإلهية . ولكل صفة أحوال *modes* لا متناهية . ولا شيء خارج لانتهائية الله ، حتى إن كل فردية ليست إلا عنصراً في سلسلة من التغيرات ولا توجد بوصفها شيئاً متناهياً عرضياً . واللامتناهي ، وهو علة ذاته ، يعرف بذاته ، أي هو المعقول إلى أقصى درجة .

أما لبيتس فيقرر أن لانتهائية النفس هي لانتهائية الكون . وأحسن العوالم الممكنة يعكس لانتهائية الله . يقول لبيتس : « إنني أقول باللامتناهي بالفعل إلى درجة أنني بدلاً من أقر بأن الطبيعة تنزع منه كياً يقال بشكل عامي متبدل ، فإني أؤكد أن الطبيعة تكشف عنه في كل مكان بحيث يتجلى كمال خالقها على نحو أظهر وأسطع » ( رسالة إلى Foucher ، نشرة Gebhardt رقم ٦ ) . ويضي لبيتس من هذا ليقرر أنه « لا يوجد جزء من المادة ليس متقسماً بالفعل ، ولا أقول بالقوة فقط ، وإنما لذلك فإن أقل جزء يجب أن يعدّ علماً بلياً بما لا نهاية له من المخلوقات المختلفة . وكل موجود يعكس - بطريقة الخاصة به - اللامتناهي . والله يعبرف هذه الانكساعات اللامتناهية للامتناهي في المراتبات .

فلذا انتقلنا إلى كنت ، وجدلناه تناول تصور اللامتناهي في عرضه لتناقض العقل ، فيقرر أن الأشياء الموجودة في المكان والزمان ليست معطاة في مقدار متناه ولا في مقدار لا متناه ، إنما هي ظواهر تتقدم إلى ما هو لا متناه وغير مخلود . ولهذا لا توجد بداية في الزمان ، ولا نهاية وحد في المكان ، ولا جزء أخير لا يقبل استمرار التجزئة . إن اللامتناهي أكبر من كل شيء » ( تعليق رقم ٤٧٤٦ ) . « واللامتناهي ليس تصوراً

عند الكلام على إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم ، لكن لا يمكن أن يستخرج من كلامه رأي واضح في موضوع اللامتناهي .

لكننا لا نجد عند أي متكلم أو فيلسوف إسلامي وصف الله بأنه لا متناه . وما يذكر من الممتزلة من قولهم بأن الله لا يوصف بأنه متناه ( الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ) ليس معناه أن الله لا متناه بل هو مجرد صفة سلبية تنفي وصف الله بالمتناهي ، لكن لا تصفه إيجاباً بأنه لا متناه .

أسا في العصر الحديث في أوروبا فتجد أولاً جوردانو برونو يقرر أن الكون لا متناه ، وأنه يتحول باستمرار من الأدنى إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأدنى ، والحيلة لا متناهية ولا تنفذ أبداً . وللكون لا متناه ، شأنه شأن الزمان ، ولانتهائيتها يتناسب مع لا نهاية الله ، والله في داخل العالم وفي خارجه على السواء ، وهو العلة المحيطة للكون وفي الوقت نفسه عال على الكون علواً لا متناهياً . وبالمجمل ، فإن الكون عنده لا متناه ويشمل ما لا حصر له من العوالم . وهو لا يفترق جوهرأ عن الله ، لأنه لا يوجد في نفس الوقت موجودان لا متناهين . إنما الكون والله بعيدان لا متناهين عن حقيقة واحدة . وبسبب برهيه هذا في لا نهاية الكون حكم عليه ديوان الفتيش البابوي بالأعدام ، فاعدم في ساحة الأزهار في روما في فبراير سنة ١٦٠٠ في نفس المكان الذي أقيم فيه تمثاله القائم حالياً هناك . وجاء من بعده ديكرت فذائع عن فكرة لا تناهي الكون وأكد أنها ينبغي ألا تدنيتها الكنيسة ، بل على العكس عليها أن تأخذ بها ، لأن القول بأن الكون ، الذي خلقه الله ، لا متناه ، يؤخذ بأن قدرة الله لا متناهية ، وفي هذا تمجيد لقدرة الله . وأكثر من هذا ، يستخدم ديكرت وجود تصور اللامتناهي في ذهن الإنسان دليلاً لا تثبت وجود الله ، إذ لا يمكن الإنسان ، وهو موجود متناه ، أن يكون لديه تصور اللامتناهي إلا إذا كان موجود لا متناه قد أودع في ذهنه هذا التصور .

ومن بعده جاء اسبينوزا فقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد ( الله أو الطبيعة ) . وتبعاً لذلك فإن هذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهياً سواء في ماهيته وفي عدد صفاته . إن الله لا بد أن يكون لا متناهياً في ماهيته ، لأنه لو كان متناهياً لكان في وسعنا افتراض وجود شيء آخر عيده . وفي هذه الحالة لن يكون الحقيقة الوحيدة . كذلك يجب أن تكون صفاته لا



1896, n. éd. Berlin, 1962.

- A. Darbon: Une doctrine de l'infini, Paris, 1951.

- Descartes: Méditation, III; Principes, 1.

- A. Forster: Finite and infinite, Westminster, 1943.

- Martin Heidegger: Sein und Zeit; Kant und das Problem der Metaphysik.

- Kant: Kritik der reinen Vernunft.

- A. Koyré: Du monde clos à L'univers infini, tr. Paris, 1932.

- G.W. Leibniz: Monadologie, 1714.

- E. Lévinas: Totalité et infini, La Haye, 1961.

- R. Mondolfo: L'Infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, 1934.

- B. Spinoza: Ethica 1677; Lettres à L. Meyer, 20. 4. 1669.

- St. Thomas d'Aquin: Summa Theologica, I<sup>a</sup>, q. 7.

### اللامتناهي الرياضي

ظهرت فكرة اللامتناهي في الرياضيات في وقت مبكر، وذلك عند الفيلسوفين، إذ اكتشفوا ما يعرف بنظرية فيثاغورس القائلة بأن المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين. فإذا فرض أن الضلعين متساويين وأن طول كل منهما (1 سم أو 1 م مثلا) فإن طول الوتر هو  $\sqrt{2}$  وهو عدد لا نهائي.

وفي القرن السابع عشر أقر الرياضيون بوجود أعداد لا متناهية، وسلاسل لا متناهية لها خصائص تختلف عن خصائص الأعداد المتناهية. فمن خصائص الأعداد اللامتناهية والسلاسل اللامتناهية:

١- أنها لا تزيد بالاضافة أو التضيف، ولا تنقص بالطرح أو القسمة. فلو استطعنا أن نكتب في صف واحد كل الأعداد ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ...، وفي صف ثان نكتب كل الأعداد الزوجية: ٢، ٤، ٦، ٨، ١٠، ...، فإن عدد الأعداد في الصفين واحد هو نفسه، مع أن الصف الثاني نتج عن أخذ العدد اللامتناهي من الأعداد الزوجية - أخذ من السلسلة اللامتناهية المولدة من كل الأعداد. وظهر أن الكل ليس أكبر من جزئه. لكن ملكة «أكبر» هنا مشتركة

عنداً موضوعياً لقياس في علاقة مع مقدار آخر، بل هو ذاتياً زيادة لقياس فوق كل ما هو معطى لنا، وإن كان غير مُترك من كل عقل» (رقم ٤١٩٢) «إن اللامتناهي لا يسطى أبداً، بل فقط شرط امكان التقدم إلى غير نهاية أو إلى غير حد» (رقم ٥٨٩٣). وعظم العالم بوصفه ظاهرة ليس لا متناهياً، لكن التقدم فيه يستمر إلى غير نهاية» (٥٩٠٢).

والديالكتيك عند هيجل يقتضي منه الإقرار بوجود اللامتناهي بالفعل، في مقابل المتناهي بالفعل. ويبرز هيجل بين عدة ضروب من اللامتناهي: اللامتناهي الرياضي، اللامتناهي في العظم، اللامتناهي الذاتي، اللامتناهي الموضوعي، اللامتناهي الإيجابي. وفي رأيه أن هذا الأخير هو وحده اللامتناهي الحقيقي. فلك لأن اللامتناهي الرياضي واللامتناهي في العظم كليهما ليس «شياً للشيء». واللامتناهي الذاتي واللامتناهي الموضوعي ليسا كائنين بنفسهما، وإنما يتكاملان إذا اتحدوا بواسطة العقل. ومن هنا يبرز هيجل بين «اللامتناهي الفاسد» و«اللامتناهي الحقيقي». الأول هو مجرد شيء النهاية أو الحد. أما الثاني أو اللامتناهي الحقيقي، فهو الفكرة المطلقة أو «المطلق» إنه تعين إيجابي للامتناهي. فالروح لا تنتهى حقيقياً. إن اللامتناهي الفاسد هو القابل للزيادة باستمرار، بينما اللامتناهي الحقيقي كامل تام لا يقبل أي مزيد، إنه كامل في ذاته ويقوم في ذاته. والروح المطلقة تتجلى فيها هو نهائي بحيث يمكن أن يقال إن الروح المطلقة هي «اللامتناهي في المتناهي». لكن تجليها في المتناهي لا يحول بينها وبين أن تظل كما هي في ماهيتها، أي لا متناهية. والایجاب الكامل للامتناهي يتحقق حين يحس العقل لحظات للجرد والعنف، الكل والجزئي. ولهذا يقول هيجل في كتاب «المطلق» إن اللامتناهي الحقيقي ينتج فقط حين يفوس اللامتناهي للجرد للذهن في الإيجابي والمطلق وكذلك حين يفوس معه اللامتناهي العيني للمطلق.

واستمراري هيدجر فيفكر أن يكون ما هنا لا متناه في الوجود.

مراجع

- Aristote: physique, II

- M. Blanchot: L'entretien infini, Paris, 1970.

- J. Cohn: Geschichte des unendlichkeitsproblem,

فهي كلا الصغين مقدار الأعداد واحد، ومع ذلك فإن الصف السفلي ناتج عن أخذ كل الأعداد الزوجية - ومقدارها لا متناه - من الصف الأعلى .

أما خاصية الاستقراء الموجودة في الأعداد المنتهية ، ولكنها غير موجودة في الأعداد اللامنتهية ، فمعناها أن الخاصية وراثية من عدد إلى العدد الذي يليه ابتداء من الصفر . - لكن خاصية الاستقرائية هذه لا توجد في الأعداد اللامنتهية ، لأن أول الأعداد اللامنتهية ليس له سلف مباشر ، لأنه لا يوجد شيء اسمه أكبر عدد متناه ، سيكون التالي له هو العدد اللامنتهية . ولهذا فإن الانتقال خطوة فخطوة من عدد إلى التالي له لا يمكن أن يصل إلى عدد لا متناه .

#### مراجع

- Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, Leipzig, 1851
- Georg Cantor: «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre», in Mathematische Annalen, vol. 46 (1895), pp. 481- 512, vol. 49 (1897), pp. 207- 248.
- Paul Kohen: «The Independence of the Continuum Hypothesis» Pts. I and II, in Proceedings of the National academy of Sciences, vol. 50 (1963), pp. 1143- 1148, vol. 56 (1964)p. 105- 110.
- Richard Dedekind: Stetigkeit und irrationale Zahlen. Braunschweig, 1872. Was sind und was Sollen die Zahlen? Braunschweig, 1888
- Bertrand Russell: Our knowledge of the external World.

#### لامية

##### Felicité de Lamennais

مفكر كاثوليكي فرنسي ، وكاتب ديني حاز الأسلوب .

ولد في سان مالو ( في إقليم بريتانى شمالي فرنسا ) في ١٩ يونيو سنة ١٧٨٢ ، وتوفي بباريس في ٧ فبراير سنة ١٨٥٤ .

وكان لاضطراب الحياة العامة في شبابه - فترة الثورة الفرنسية وعصر نابليون - ما زاد من حدة مزاجه المشرب

غامضة ، ومعناها هنا هو : الاحتماء على عدد من الحدود أكبر ؛ وهذا المعنى يمكن الكمال أن يكون مساوياً لجزئه دون أن يكون ثم تناقض .

٢ - أن بعض السلاسل اللامنتهية لها نهاية من جهة ، مثلاً : سلسلة الملاحظات الماضية تنتهي في اللحظة الحاضرة ، أو عدد النقاط اللانهائي في خط متناه .

وقد جاء جيرج كانتور Georg Cantor في سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ليبين أن هناك عدداً لا متناهياً من الأعداد اللانهائية المختلفة ، ولبيان أن من الممكن أن تُطوَّق عليها فكرة « الأكبر » و « الأقل » ، وفي بعض الأحوال لا يمكن هذا التطبيق وينشأ عن ذلك مشاكل جديدة . فمثلاً عدد النقاط الرياضية واحد هو نفسه في خط طويل مثلاً هو في خط قصير . لكن « أكبر » و « أقل » لها معنى رياضي بحت ، ولا ينطويان على أي تصور هندسي .

والمصعبات التي أثارها الفلاسفة ، منذ أبهم زينون الايلي ، حول الأعداد اللامنتهية تنشأ - في نظر الرياضيين - من كوننا نريد أن نطبق خواص الأعداد النهائية على الأعداد اللانهائية .

ويقول برتراند رسل ( « معرفتنا بالعالم الخارجي » ص ١٩٤ وما يتلوها ، لندن سنة ١٩٦٩ ) أن ثم اعتبارين على أساسهما تميز الأعداد اللامنتهية من الأعداد المنتهية : الأول هو أن الأعداد اللانهائية لها خاصية يسميها بـ « الانعكاس » reflexiveness بينما الأعداد النهائية ليست لها هذه الخاصية .

والثاني هو أن للأعداد المنتهية خاصية « الاستقرائية » inductiveness ، وهي خاصية لا توجد في الأعداد اللامنتهية .

والعدد يقال إنه يتصف بصفة الانعكاسية ، إذا كان لا يزيد كليا أضفنا العدد ١ ( أو غيره ) إليه . ومعنى هذا أنه يمكن إضافة أي عدد متناه إلى عدد انعكاسي دون أن يزيد في مقداره . وتبعاً لهذه الخاصية ، فإنه يمكن إضافة أي عدد متناه من الأشياء أو طرحها من العدد اللامنتهية فلا يزيد هذا العدد اللامنتهية ولا يتقص . ويسوق رسل على ذلك المثال الذي أورده منذ قليل وهو :

١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ...

٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ...

لمجموع للثغور الديني : فالوحي ليس قطعاً ، بل إنقام وإكمال . إن الحقيقة أو اليقين ، تكتسب بالعقل المشترك للجنس البشري . ولهذا يجب على المرء أن يمزج آراءه بآراء اخواته من بني الانسان وأن يجد حلاً لمشاكله في الايمان ، والسلطة الدينية ، والادراك العام . أما الثقة بعقل الفرد فهو جنون . وإذا تسامح المرء : من أين نحىء سلطة العقل العام ؟ فالجواب أنها تأتي من الله ، والله أودعها في الكنيسة ، والكنيسة تعبّر عن نفسها بلسان البابا ! لكن هذا الغلو في تعجيد سلطة البابا أتى بنتيجة عكسية . فقد أثار حفيظة الملكية في فرنسا وكبار رجال الدين المشايخين للملكية والداعين إلى الجاليكانيّة . ورأى البابا ما تؤدي إليه هذه الحماسة المفرطة من منازعات مع الملكية في فرنسا . فأصدر البابا نفسه - وبه كان يستظهر لامنيه - رسالة بابوية بعنوان *Mirari vos* أدانت الغلو في الأوتوامونتانية ، وبالتالي أدانت لامنيه ، وإن لم تذكره بالاسم ، بدعوى أن هذا الغلو يؤدي إلى أحداث شقاق بين البابا والدولة الفرنسية . وفي الوقت نفسه أدانت هذه الرسالة البابوية حرية الضمير والرأي لأنها تؤدي إلى حرية الخطأ . ودعش لامنيه هذه الإدانة ، لكنه أذن لها وهو يكمّم غيظه .

وكان قد هاجم الجاليكانيّة في كتاب آخر أصدره سنة ١٨٢٩ بعنوان : « في تقديم الثورة والحرب ضد الكنيسة » ، وفيه دعا إلى التوفيق بين الكاثوليكية والبرالية السياسية .

وبعد قيام ثورة يوليو في فرنسا سنة ١٨٣٠ التي جاءت بلوي فيليب إلى الحكم ، أسس لامنيه مجلة تسمى « المستقبل » *L'avenir* ، وعاونوه في إصدارها هنري لأكوردير *Lacordaire* وشاول دي مونتالمير *Montalembert* اللذان سيصبحان من كبار الخطباء الدينيين في فرنسا ، كما عاونوه بعض الكتاب الكاثوليك الأحرار التحسين . وقد دعا في هذه المجلة هو ومعاونوه هؤلاء إلى المبادئ الديمقراطية في السياسة ، وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة . فأتار ذلك قلق الملك لوي فيليب . كما أثار حفيظة رجال الكنيسة الفرنسية ، ولم يحط برضا البابوية رغم دعوتهم إلى إبقاء السلطة للبابا في تعيين الأساقفة في فرنسا ! وشعر البابا بجزع ريموريس السادس عشر بحرج موقف البابوية من هذا الاتجاه . فتوقفت مجلة « المستقبل » عن الظهور في نوفمبر سنة ١٨٣١ ، وأصدر البابا رسالته السابقة الذكر *Mirari Vos* . فأعلن الكاثوليك الأحرار من معاوني لامنيه خضوعهم وولاءهم ، بينما بلغت الحفيظة أشدها في نفس لامنيه للمنتهية ، لأن حلمه في الجمع

بطبعه . وكان أخوه الأكبر ، جان Jean ، ذا نزعة دينية حادة . فافكر كلاماً في إحياء الكاثوليكية كوسيلة لتجديد المجتمع . فبعد أن أعاد نابليون الكنيسة الكاثوليكية - وكانت الثورة الفرنسية قد دمّرتها - قام الاخوان بوضع برنامج ضخم للإصلاح الديني والاجتماعي ، عرضاه في كتاب بعنوان : « تأملات في حال الكنيسة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، وفي وضعها الحالي » . وفي أوج الصراع بين نابليون والبابوية حول سلطة البابا في تعيين كبار رجال الدين في فرنسا ، أصدرنا كتاباً بعنوان : « تقاليد الكنيسة فيما يتعلق بتعيين الأساقفة » ( سنة ١٨١٤ ) ، وفيه هاجمنا النزعة الجاليكانيّة *Gallicanisme* التي الدعوة إلى إعطاء الحكم في فرنسا سلطة تعيين الأساقفة ، ودعوا إلى النزعة الأوتوامونتانية *ultramontane* الداعية إلى جعل هذه السلطة في يد البابا وحده . وفي هذا الكتاب دعوا إلى ثلاثة أمور : سيادة كنيسة روما في تعيين الأساقفة في فرنسا ، عصمة البابا في أمور العقيدة الكاثوليكية ، سلطة المتقول في شؤون الدين . وفي الوقت نفسه لم يعطيا البابا أي حق في الأمور الدنيوية ( السياسية ، وغيرها ) .

ثم أصدر لامنيه وحده كتاباً عنوانه : « بحث في عدم الاكثوث في أمور الدين » ( في ٤ مجلدات ، باريس ١٨١٧ - ١٨٢٣ ) لقي نجاحاً كبيراً في الأوساط الكاثوليكية ، وأعلن رضاه عنه البابا ليو الثاني عشر . في هذا الكتاب يقرر أن للمعتقد تأثيراً قوياً في سعادة المجتمع ، وللمعتقد الدينية بخاصة أهمية كبرى في هذا المجال . ولهذا لا يحق لأحد أن يكون غير مكثرت أو محايداً في النزاعات الدينية ، لأن الحيايد إما ينشأ إما عن فكرة زائفة عن مكانة الدين في الحياة ، أو عن عجز عن التمييز بين الدين الصحيح والبدع في الدين ، أو عن مجرد جهل وانحياز إلى الجذب في الأهداف ، أو عن كسل وتوان . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يعتقد في فكرتين متعارضتين ، فلا توجد غير حقيقة دينية واحدة ، ولسان حال واحد يعبر عنها ، ومتقول واحد يحفظها على ملأى التلويخ .

ودعا لامنيه إلى سلطة المتقول الديني ولعقل الانسانية العلم ، وهاجم العقل القروي وأحكام الفرد . وللمتقول الديني يمتد عنده ليشمل المتقول الديني قبل الكتاب المقدس بعهدية : القديم والجديد . والعناصر الموجودة في الأديان الوثنية ، وعنده أن الفكر الاخلاقي للإنسانية كلها قبل المسيحية قد مهد لقيام المسيحية التي هي في نظره تنويج

- L. Le Guillou: L'Evolution de la pensée religieuse de Lamennais. Paris, 1966.
- L. le Guillou : Lamennais. Paris, 1967.
- W. Gibson: The abbé de Lamennais and the Liberal catholic Movement in France London and New York, 1886.
- Paul Janet: La Philosophie de Lamennais, Paris, 1890.
- M. Mourre: Lamennais, ou L'hérésie des temps modernes Paris, 1955.

## لاتيو

## Jules Lagneau

## فيلسوف فرنسي

ولد في متز Metz في سنة ١٨٥١، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٤. وتخرج في مدرسة المعلمين العليا بباريس، وصار مدرّساً في ليسه نانسي حيث كان من تلاميذه موريس بارس Barrès الكاتب المشهور، ثم في ليسيه ميشليه في نانت سنة ١٨٨٥. وألقى في ليسيه ميشليه «دروساً» (نشرت في سنة ١٩٧٦) لقيت نجاحاً طاهراً عند تلاميذه، وتتناول وجود الله. وأسس، مع بول ديجاردان Desjardins في سنة ١٨٩٢ «الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي» وكتب أبحاثاً قليلة جمعها بعض تلاميذه ونشرها تحت عنوان: «كتابات» Erits وظهرت سنة ١٩٧٤.

كان لاتيو ذا نزعة دينية وروحية عميقة. وبعد من أوائل من أدخلوا في فرنسا فلسفة «القيم»، وأكد أن «القيمة» la valeur هي حقا الحقيقة الواقعية التي يؤكدنا الفكر.

يمتد لاتيو الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعة بواسطة التأمل أولاً، ثم التحقيق العقل ثانياً. يقول: «إن الفلسفة هي التأمل القضي إلى تبين عدم كفايتها وضرورة التعلّم بفعل مطلق يبدأ من الباطن» («كتابات جول لاتيو»، بند ٦)

والعقل عنده هو في المقام الأول العقل العمل عند كنت. وهو يقول في برننج «الاتحاد من أجل العمل الأخلاقي»: «إننا لا نقصد من العقل مبدءاً مستقلاً

بين الكلثة والحرية السياسية قد تبدّ.

وانشجرت حفيظته في سنة ١٨٣٤ في كتاب صغير بعنوان: «أقوال مؤمن» Paroles d'un croyant، أحدث دوماً هائلاً بسبب هجومه العنيف جداً على البابوية وعلى ملوك أوروبا. فأدى ذلك بالبابا جريجوريوس السادس عشر إلى إصدار رسالة بابوية أخرى بعنوان Singulari mos (وعنوان الرسائل البابوية مأخوذ دائماً من الكلمتين الأوليين في الرسالة). فأدت هذه الرسالة إلى إعلان لامينه انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية.

وفي كتابه: «أقوال مؤمن» دعا إلى حرية الاجتماع وإلى الثقة بالله، وإلى الأخوة بين الناس.

وألقى لامينه بقية عمره في الدفاع عن قضية الشعب تجاه السلطة (السياسة والدينية على السواء)، والدفاع بقلمه الحار المتلطف وبأسلوبه الرائع المشبوب، عن النظام الجمهوري كنظام سياسي، وعن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي. وفي هذا المجال أصدر كتابين: «كتاب الشعب» (١٨٣٨)، و«في العبودية الحديثة» (١٨٣٩).

وبعد قيام ثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا صار عضواً بارزاً في الجمعية التأسيسية. ولكن الانقلاب الذي قام به لويس نابليون في ٢ ديسمبر سنة ١٨٥١ بدّد آماله.

وتوفي في باريس في ٢٧ فبراير سنة ١٨٥٤ وقد رفض التصالح مع الكنيسة، وبوصية منه دفن في مقابر الصلوة.

أما إسهامه في الفلسفة بخاصة فكتابه «مخطّط لفلسفة» في مجلدات (سنة ١٨٤١ - سنة ١٨٤٦). وقد بدأه باللاهوت، وتلاه بعلم الإنسان الفلسفي، ثم بعلم الجمال، وفلسفة العلوم. وكان ينوي إكماله ببحث في الفلسفة الاجتماعية. لكن ليس في هذه المجلدات الأربعة فلسفة خاصة أو أصالة.

## مراجع

- R. Bréhat: Lamennais ou le Prophète Féli. Paris, 1966
- R. Derré: Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique. Paris, 1962
- F. Duine: Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages. Paris, 1922.

## معجم للغة الفرنسية

ولد في باريس في أول فبراير سنة ١٨٠١، وتوفي في باريس في ٢ يونيو ١٨٨١ .

تعلم في ليسيه لوي لوجران ثم تعلم بعد ذلك اللغتين الانجليزية والالمانية ودرس لغة السنسكريتية وادبها، وابتداء من سنة ١٨٣٥ أصبح يكتب بانتظام في جريدة Le National وصار رئيس تحرير لها فترة من الوقت . وفي سنة ١٨٣٩ اصدر المجلد الأول من نشرته لمؤلفات بقرطاط الطيبة ، وقد اكتمل في سنة ١٨٦٢ . واختير في سنة ١٨٣٩ عضواً في أكاديمية النقوش والاداب الجميلة . وبدأ في سنة ١٨٤٤ كتابة مؤلفه العظيم الخالد : « معجم اللغة الفرنسية » الذي يعد حتى الآن أعظم معجم للغة الفرنسية ومن أعظم للمعاجم اللغوية في سائر اللغات . وفي ايمان ثورة سنة ١٨٤٨ ، وكان قد تعرف قبل ذلك إلى أوجيست كونت وصار من أشد المناصرين حمله له ، كتب عدة مقالات نشرت بعد ذلك في سنة ١٨٥٢ تحت عنوان : « المحافظة ، والثورة ، والوضعية ».

وبعد أن أتم نشرته لمؤلفات بقرطاط وبلنيس ، انصرف انصرفاً كلياً لإتمام معجمه . وفي سنة ١٨٦٣ رشع ليكون عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، فصدى له أسقف لوزيان ، منسيور دويانلو Dupanloup وحمل على لثريه باعتباره هذا الأخير ملحدًا . وكان دويانلو ذا نفوذ قوي في عهد الامبراطورية الثالثة . فلما سقطت هذه الامبراطورية غداة حرب السبعين ، اختير لثريه في ديسمبر سنة ١٨٧١ عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، وهو في الواقع قد خدم اللغة الفرنسية بما لم تستطع هذه الأكاديمية أن تحمدها به منذ انشائها !

وقد أتم لثريه معجمه العظيم هذا في سنة ١٨٧٣ ولا يزال يطبع حتى الآن بوصفه أعظم كثر لغوي للغة الفرنسية .

## آرلاوه

كان لثريه من أخلص المتحمسين لأوجيست كونت . وهو يقول عن نفسه : « حينما ظهرت لي الفلسفة الوضعية ، كنت قبل ذلك قد تخلصت من كل لاهوت ومن كل ميتافيزيقا : واستسلمت مع الأسف ، لهذه الحالة السلبية . لكن كتاب ( « معاضرات في الفلسفة الوضعية » ) تأليف السيد كونت حولني تحولياً » . لقد كان يبحث عن وجهة نظر .

وكبرياء ، ورجوع على الذات ، بل مبدأ نظام واتحاد وتضحية . ونطلق اسم « العقل » على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أصل جيد الانسان في داخله : فكرته ، وفي خارجه انعكاسه فقط ، قانون لا يصنعه هو لكنه يستطيع فهمه ، ويستطيع أن يفهم كل شيء بشرط قبوله والخضوع له » ( الكتاب المذكور ، ص ١٩٠ ) .

وهذا الطابع العمل الأخلاقي يسود تصوره لوجود الله ، ويشيد بكنت لأنه أدرك ذلك . يقول : « إن عظمة كنت هي في أنه انتزع مسألة وجود الله بعيداً عن التفكير الخالص ، وفي أنه بين أن العمل وحده هو الذي يستطيع الاجابة عنها » ( « وجود الله » ص ٨ ) ويقول أيضاً : « إن ما اكتشفه كنت وقدره يظل حقاً . . . لكن ليس من الحياة لبدا كنت أن نحاول جعل برهانه مباشراً أكثر ، إن لم يكن أدق » . ويجب برهان كنت - في نظر لاثيو - هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينهي الوصول إليها خروجاً عن الفكر بواسطة اعتقاد لا يُقدَّم على أنه لحظة ودرجة طبيعية للعمل الذي به هذا الفكر يضع الله في داخله » ( « وجود الله » ص ٢١ ) .

إن الله ، عند لاثيو ، هو المبدأ المشترك للنظام النظري والنظام العمل الأخلاقي ، للمعرفة والفعل . والاعتقاد بالله هو العمل وفقاً للأخلاق . « إن الايقان بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلا عن العمل الذي به نحقق الله فينا ، وإخضاع طبيعتنا القردية لطبيعتنا الكلية » ( « وجود الله » ص ٢٢ ) .

ولكي يكون العمل حقاً وصديقاً فيجب أن يقوم على الحب . يقول لاثيو : « إن نعمل بالسوء فوق الذات : هذا هو الحب . إذ من المستحيل أن يفعل المرء بشيء هدف لكن الفعل الذي لا يهدف إلى أي غرض محسوس - غرض تقعي مثل السعادة - هو ليس فعلاً حقاً . وبعبارة أخرى : إن العمل الحقيقي هو فعل الحب . إننا لا نعمل حقاً إلا حين نحب . ونحن لا نستطيع أن نحب إلا بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه ، أي أن نمزو قيمة مطلقة إلى الوجود الذي هو موضوعه . إن الحب لا يسير إلا إلى الكمال » ( « وجود الله » ص ٨ وما يتلوها ) .

## لثريه

## Karl Lathre

فيلسوف وضعي ، ولغوي فرنسي وصاحب أعظم

لقد أخذ عليه أنه « انحرف » عن حقيقة الوضعية ووقع في أخطاء في حق روح الوضعية وجوهرها ، وأن كتابي كونت « مناهج الفلسفة الوضعية » و« التركيب الذاتي » *Synthèse subjective* يخالفان كتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » الذي يرى فيه ثريه أنجيل الوضعية الصحيحة .

ذلك أن ثريه ، كما قال مرتينو P. Martino في الفصل الذي كتبه عن « الأدب في عهد الإمبراطورية الثانية » في كتاب « الأدب الفرنسي » (الذي أشرف عليه Bédier ج ٢ ص ٣٠٠ ، باريس سنة ١٩٤٨ - سنة ١٩٤٩ ) يحسد الوضعية للحضة ، فلسفياً وسياسياً ، ودافع بنبالة عن قضية كان من شأن أهواء الأستاذ ( كونت ) أن تجعلها عبئاً نحلة صغيرة .

ونخلص فيما يلي مأخذ ثريه على كونت :

١ - ثريه يأخذ على كونت أولاً ربطه بين الدين وبين العقيدة الأخلاقية لحب الإنسانية . ويقرر أن كونت لم يذكر « الدين » في أي موضع من كتابه « محاضرات ... » ، فيما باله بعد سنة ١٨٤٥ يربط بين الدين وبين « السلطة الروحية » التي يرى إقامتها لتحقيق حب الإنسانية ١٢ إن ثريه يرى في هذا حياة للمعجم الوضعي .

٢ - ويأخذ على كونت ثانياً المنهج الذاتي الذي بدأ يشر به ، وهو منهج يتناقض تماماً مع المنهج الموضوعي الذي عرضه في « محاضرات ... » . إن المنهج الذاتي لا ينجح بالوقائع ، ومادام كذلك فلا ضابط يضبطه . إنه بهذا ينزع العقل للقلب .

٣ - ويأخذ عليه ثالثاً أنه يميل من « الأخلاق » علماً سلباً ، فهذا يخالف المنهج الوضعي .

كذلك هاجم ثريه بعض المفكرين المعاصرين النازعين نزعة وضعية ، لأنه يعتقد أنهم توسعوا في الوضعية فطبقوها على أهدافهم هم الخاصة ، ومن هؤلاء : رينان ، وبرتو Bertelot ، وسانسيرو ، وبخصوصاً أنصار اللاديه . إنه يرى أن من الخطأ الفاحش الخلط بين الوضعية واللاديه ذلك أن اللاديه مذهب ميتافيزيقي يتجاوز حدود الملاحظة ، وذلك حين يقرر أن كل الظواهر ترجع إلى « جوهر » مادي . ويؤكد ثريه أن الوضعية « ترفض كل القروض ، سواء منها اللاديه أو الروحية ، وتتمسكها بأنها غروض عابثة لا طائل تحتها » . ذلك

وناعطائي السيد كونت وجهة النظر هذه . فتضرت حالي العقيدة تماماً ، وصارت نفسي هادئة ، ووجدت العلمانية .

هكذا كتب ثريه في بحث له بعنوان : « تحليل عقلي ميرمر » لكتاب « محاضرات في الفلسفة الوضعية » ( سنة ١٨٤٥ ) . وقد تلاه يبحث آخر بعنوان « تطبيق الفلسفة الوضعية على حكم الجماعات وعلى الأزمات الخالية » ( ١٨٤٩ ) وثلاث عليها يبحث عن « المحافظة ، والثورة ، والوضعية » ( سنة ١٨٥٢ ) . وفي ملحق البحثين الآخرين حاول أن يطبق المذهب الوضعي على السياسة والحياة الاجتماعية ويستخلص النتائج الاجتماعية للوضعية .

لكن وقعت القطيعة بين ثريه وكونت في سنة ١٨٥٢ . ومع ذلك ظل ثريه خصباً للوضعية ، وكتب في سنة ١٨٦٢ كتابه الرئيسي في الفلسفة الوضعية بعنوان : « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية » ، وفي مقدمته يقرر أن من إخلاص التلميذ لاستاذه أن ينقله . وهو في هذا الكتاب يعرض الفلسفة الوضعية عند كونت عرضاً واضحاً جيد التقسيم ، وفي الوقت نفسه يبين حدود كونت وأخطائه : وفي سنة ١٨٦٣ كتب مقدمة للطبعة الثانية من كتاب كونت : « محاضرات في الفلسفة الوضعية » ( سنة ١٨٦٣ ) وعنون هذه المقدمة بالعنوان البالغ الدلالة التالي : « مقدمة بقلم تلميذ - أي تلميذ لكونت .

وفي سنة ١٨٦٦ كتب دفاعاً عن كونت ضد مقال كتبه جون استيوت مل بعنوان : « أوجيست كونت والوضعية .

وفي سنة ١٨٦٧ أنشأ « مجلة الفلسفة الوضعية » وفيها كتب مقالات عن كونت ، جمعها بعد ذلك في كتابه : « العلم من وجهة النظر الفلسفية » ( سنة ١٨٧٣ ) .

وهكذا ظل ثريه خصباً للفلسفة الوضعية حتى إنه صرح في آخر حياته قائلاً : « لقد أعادت الفلسفة الوضعية منذ ثلاثين عاماً ، ووجدتني بمثل أهل العلم والتجسس لما هو أفضل ، وينظر في الترويج ويعتلم بالإنسان . وهي بهذا صانتي عن أن أكون مجرد مفكر سلبي وكانت رفيقي للمخلص إيان عنتي الأخيرة - وهو يشير إلى الإلام التي قاسها من المرض .

لكن ماذا أخذ التلميذ (ثريه) على أستاذه (كونت) ؟.

الكوميديات هي : «العالم الشاب» ، التي مثلت في سنة ١٧٤٨ وطبعت في سنة ١٧٥٤ ؛ وتلاها بكوميديا بعنوان «الروح الحرة» ، وثالثة بعنوان «اليهود» ، وذلك في سنة ١٧٤٩ . وظهر له في سنة ١٧٥١ مجموعة من القصائد والأهاني بعنوان : «أشياء صغيرة» Kleinigkeiten .

ولمحل إلى برلين في نوفمبر سنة ١٧٤٨ ، وصافر إلى Wittenberg في عام ١٧٥١ / ١٧٥٢ للحصول على درجة الماجستير . واشتغل بالتحرير في «جريدة برلين الممتازة» ، فكتب عدة مقالات نقدية أذاعت شهرته بوصفه ناقداً فنياً . وفي سنة ١٧٥٤ بدأ في نشر «المكتبة المسرحية» ، وفي سنة ١٧٥٥ أتم المسرحية المسماة : «الآنسة سلره سمسون» .

وفي السنة ١٧٥٩ إلى ١٧٦٥ أسس ، بالتعاون مع M. Mendelssohn, F. Nicolai مجلة بعنوان : «رسائل تتعلق بأدبنا» ، وفيها كتب لسنج عن جوتشد والمسرح الفرنسي الكلاسيكي وأشاد لأول مرة في ألمانيا ، بأهمية شيكسبير كنموذج يحتذى في المسرح الألماني (راجع خصوصاً الرسالة رقم ١٧) .

وعاد لسنج في خريف سنة ١٧٥٥ إلى ليتسك ، ورافق أحد التجار في رحلة في مايو سنة ١٧٥٦ ، لكنه اضطر إلى قطعها وهو في أمستردام بسبب اندلاع الحرب . فعاد إلى ليتسك ، متقلاً بالديون وفي حالة تيسر .

ثم صافر إلى برلين في مايو سنة ١٧٥٨ . وفي سنة ١٧٥٩ نشر «خرافاته» (في ٣ مجلدات ، تتضمن أيضاً بحثاً في نظرية الخرافة بوصفها نوعاً أدبياً) .

وعين سكرتيراً عند الجنرال تاونتسزن Tanentzen في برسلو في الفترة ما بين ١٧٦٠ إلى ١٧٦٥ بمرتب جيد ، مكّنه من التفرغ لنشاطه الأدبي . وكانت الثمرة الأولى لهذه الفترة مسرحية كوميديا بعنوان «مافون برنهم» Minna von Bernheim (أنتاهامسة ١٧٦٣ وطبعها سنة ١٧٦٧) . وموضوعها مستخلص من حادث وقع إبان حرب السنوات السبع ، وهي نموذج للكوميديا البورجوازية الألمانية .

وفي سنة ١٧٦٦ نشر بحثاً نقدياً بعنوان : «لاز وكون أو في حدود الرسم والشعر» . وفيه ميز بين الشعر بوصفه فن التوالي الزمني وبين الفنون التشكيلية بوصفها فن الحية للكانية .

أن كلا الفريقين - المادي والروحي - يقرر تقريرات عن منطق لا يمكن أن تصل إليها المعرفة ، وهذا - كما يقول - هو الخطأ المميز لكل ميتافيزيقا .

### مؤلفاته الفلسفية

- De la philosophie positive, 1845.
- Conservation, révolution et positivisme, 2<sup>e</sup> éd. 1879.
- Auguste Comte et la philosophie positive, 2<sup>e</sup> éd. 1864.
- «Préface d'un disciple», in A. Comte: Cours de philosophie positive, t. I, 1864.
- La Science au point de vue philosophique, 1874.
- «La philosophie positive: M. Auguste Comte et M.J. Stuart Mill», in Revue des deux mondes, 1864, pp. 829-66.

### مراجع

- C. A. Sainte - Bouve: «M. Littré», in *Nouveaux Laidis*, t. V, 1866.
- E. Scherer: «Emile Littré», in *Études sur la littérature contemporaine*, t. VII, 1882.
- E. Caro «Emile Littré in *Revue des deux mondes*, 1 Avril 1882, pp. 516 sqq. et 1 Mai 1882, pp. 5 sqq.

### لسنج

### Gotthold Ephraim Lessing

ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني .

ولد في Kamenz (Lauitz) في ١٢/٢٢/١٧٢٩ ، وتوفي في Braunschweig في ١٥/٢/١٧٨١ . وكان أبوه قسيساً . وتعلم أولاً ، وخصوصاً اللغات القديمة ، في مدرسة الأمراء المسماة سان أفرا St. Afra في مدينة Meissen . ودخل جامعة ليتسك للدراسة الطب في سنة ١٧٤٦ ، ثم في ربيع سنة ١٧٤٨ درس اللاهوت والفلسفة . وبدأ في نظم الشعر وهو في مطلع الشباب .

واكتسب الشهرة لأول مرة بتأليف كوميديات تأثر فيها ببلوتس Plautus وتيرانس Terence المؤلفين اللاتينيين المشهورين ؛ لكنه صاغها بأسلوب عصر التنوير . ولول هذه

المخطوط عل أنها شذرت وجدها في مخطوطات مكتبة فولفنبوتل لمؤلف مجهول ، وذلك في مجموعة عناوينها : « أبحاث في التاريخ والأدب » und Literatur Beiträge Zur Geschichte الشذرات - عاصفة من الجدل مع قسيس في هامبورج يدعى جيته Johann Melchior Goeze . وكان ريكارس يؤمن بالدين الطيني ، ويشكك في الوحي والأديان المنزلة . وكان اعتراضه عل المسيحية يقوم عل أساس أن الكتاب المقدس يجب أن يكون معصوماً من الخطأ ؛ لكنه وجد فيه أخطاء ؛ إذن هو ليس مقدساً ولا جديراً بالثقة الكاملة .

ويدعو أن لبيتس في جداله مع جيته كان يشارك ريكارس هذا الرأي . وزاد عليه بأن راج يبحث في صحة الأنجيل ، وأدل برأيه فيها في بحث بعنوان : « فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأنجيل باعتبارهم مجرد مؤرخين يشرين » - كتبه من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٧٨ ونشر بعد وفاة لسنج ، وذلك في سنة ١٧٨٤ ضمن « مؤلفات لسنج اللاهوتية المنشورة بعد وفاته » Theologische Nachlass

ولكن دوق براونشفيج منعه من الاستمرار في المجلدات اللاهوتية ، فحبر عن رأيه في المسرحية المشار إليها : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise (سنة ١٧٧٩) ، وفيها دافع عن عدم الاهتمام بالدين ، عل أساس أن المهم ليس التسليم بعقائد ، بل الاخلاص ، والمحبة الاخوية ، والتسامح . ذلك أن لسنج كان يعتقد ، شأنه شأن أصحاب نزعة التنوير بعامة ، أن جوهر المسيحية إنما يقوم في المحبة الاخوية وفي الاخلاق .

وفي كتابه « تربية النوع الإنساني » ( برلين سنة ١٧٨٠ ) يقرر أن دور العقيدة الدينية في عملية التاريخ دور نسبي في طريق تقدم الانسانية إلى النضج . الانسانية ، في نظره ، تمر خلال ثلاث مراحل للتربية : الأولى تتمثل في « العهد القديم » من الكتاب المقدس . فيه ترى التطور التدريجي من عبادة الكهوية عليا وأبرية إلى عبادة الله الواحد ، والانتقال من الاخلاق القائمة عل الثواب والعقاب في هذه الحياة الدنيا إلى حقيقة خلود الروح ، التي من أجل تعلمها « زحل » الشعب المبراني إلى بابل ... والمرحلة الثانية هي تلك التي علم فيها للمسيح ملقب الثواب الأبدي للصالح بدلاً من الثواب المباشر ، و« العهد الجديد » هو الكتاب

وعاد إلى برلين في سنة ١٧٩٥ . لكنه ما لبث ، لسوء أحواله المالية ، أن لبى دعوة من هامبورج ليكون مستشاراً مسرحياً للمسرح الوطني الألماني ، الذي أنشأ حديثاً في هامبورج . وقد جمع نقده للمسرحيات المعروضة في هذا المسرح في كتاب بعنوان : « مسرح هامبورج » ( في مجلدين ، سنة ١٧٩٧ - ١٧٩٩ ) Hamburgische Dramaturgie ، وفي هذا الكتاب عرض أيضاً آراءه في ملهية للمساة والكوميديا ، وأهمية الشاعر ؛ ويجد مسرح شكسبير في مقابل المسرح الفرنسي الكلاسيكي .

وحقق نظرياته المسرحية في مسرحية مأساوية بعنوان : « امليا جالوتي » ( سنة ١٧٧٢ ) .

وفي أبريل سنة ١٧٧٠ شغل وظيفة أمين مكتبة في Wolfenbüttel . ونشر كتاباً بعنوان : « شذرات لمجهول » ، وهو من تأليف صديقه H. S. Reimarus . فلوقمه ذلك في مشاكل دينية ، ومجالات خصوصاً مع رئيس قساوسة هامبورج واسمه Goeze ، فكتب لسنج إحدى عشرة رسالة ضد جيته هذا ، ظهرت في سنة ١٧٧٨ تحت عنوان : « ضد جيته » Anti-Goeze

والهفته وفاة زوجته - بعد سبع سنوات من الزواج بها - مسرحية شعرية بعنوان : « ناثان الحكيم » Nathan der Weise نشرها في سنة ١٧٧٩ ، وفيها يمجّد الانسانية .

وفي سنة ١٧٨٠ نشر كتابه « تربية النوع الإنساني » ، وفيه تأثر بامبينوزا ، وتألف من مائة قضية .

#### آراءه الفلسفية

وصينا هنا ما يتعلق بأرائه الفلسفية والدينية .

قلنا إن لسنج عين في سنة ١٧٧٠ أمينا لمكتبة دوق براونشفيج في مدينة فولفنبوتل . Wolfenbüttel . فيها له ذلك كنوزاً من المخطوطات ، راج عل أساسها ينشر مقالات دينية وتاريخية . ومن ناحية أخرى ، تصرف ، وهو في هامبورج ، إلى الفكر اللاهوتي ذي النزعة التأليهية هرمن صمويل ريكارس Reimarus ( ١٦٩٤ - ١٧٦٨ ) قبل وفاة هذا الأخير بعامين . وقد ترك ريكارس بعد وفاته مخطوطاً لكتب عنوانه : « دفاع عن عبادة العقليين » . وعن طريق ابنته علم لسنج بامر هذه المخطوطات ، فراج لسنج في سنة ١٧٧٤ ، وسنة ١٧٧٧ وسنة ١٧٧٨ ينشر فصولاً من هذا



## لكان

## Jacques Lacan

عالم نفسي من دعاة التحليل النفسي البنيوي.

ولد في باريس في ١٣ أبريل سنة ١٩٠١. تخرج في كلية الطب بجامعة باريس، وصار في سنة ١٩٣٢ رئيس عيادة في كلية الطب بجامعة باريس. وفي سنة ١٩٣٦ صار طبيباً في مستشفيات الأمراض النفسية. وفي سنة ١٩٤٩ قدم بحثاً في مؤتمر زيورخ عما يسمى باسم «مرحلة المرأة»، وخلاصته أن الطفل يشعر بصورته بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من عمره، وكان قد عرض مجعلاً لأبيه هذا في المؤتمر الرابع عشر للتحليل النفسي الذي انعقد في مارييند سنة ١٩٣٦. وعين في سنة ١٩٥٣ استاذاً في مستشفى سانت آن للأمراض العقلية في باريس. واتهم بأنه خان مبادئ فرويد، فطرد من الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي. لكنه زعم أنه إنما يدعو إلى «المودة إلى فرويد»، كما يفهمه هو ويراه أنه فرويد الحقيقي! وفي سنة ١٩٦٣ كان مكلفاً بإلقاء محاضرات في المدرسة العملية للدراسات العليا (القائمة في مبنى كلية الآداب - السوربون). وفي سنة ١٩٦٤ بدأ سلسلة دروس 'Seminaires في مدرسة المعلمين العليا (شارع أولم في باريس).

وكان قد أنشأ «جمعية فرويد» سنة ١٩٦٤ لكنه قُور حلها في ١٠ يناير سنة ١٩٨٠.

وتوفي في ٩ سبتمبر سنة ١٩٨١ في باريس نتيجة قُمل في البطن، بعد أن جاوز الثمانين بقليل.

كان لكان شخصية مثيرة للجدال، خصوصاً وأنه كان على اتصال بالسراليين منذ سنة ١٩٣٢ (دالي الرسام، والوار الشاعر)؛ كما أنه لمع في الستينات بوصفه أحد مؤسسي النزعة البنيوية، خصوصاً ما يتعلق منها باللغة لأنه كان يرى أن «اللاشعور يتركب مثل اللغة، مما يسمح باستعمال علم اللسانيات من أجل تحليل اللاشعور».

كان لكان يرى أن التحليل النفسي مستقل تماماً عن البيولوجيا، وأن التحليل النفسي لا يتخذ معناه الحقيقي إلا باستبعاد كل إشارة بيولوجية. ومن أجل هذا كان يرى أنه لا داعي لاشتراط الحصول على دبلوم في الطب من أجل القيام بالتحليل النفسي. ويبلغ في هذا الانحلال إلى درجة أنه قال إن

المدرسي لهذه المرحلة - وقبل بزوغ المرحلة الثالثة يجب أن تتحول الحقائق المنزلة إلى حقائق عقلية. يقول لسانج: «سيتأت وقت النضوة حين لا يكون الإنسان في حاجة إلى أن يستمد دوافعه للسلوك من المستقبل، مهما يكن عقله مقتنماً بمستقبل أفضل، لأنه سيفعل ما هو صحيح لأنه صحيح، لا لأن ثنويات اعتباطية مرتبطة به، لم يقصد بها إلا من أجل اجتذاب وتقوية انتباهه الشارد، وذلك من أجل أن يدرك ثنوياته الباطنة الأفضل. ولا بد أن يجيء هذا الزمان، زمان الانجبال الخالد الجديد، الذي وعدنا به من قبل في الكتب الأولية للمعهد الجديد» (القضية ٨٥ وما يتلوها).

وتناول لسانج موضوع أسفار «الكتب المقدسة»، وخصوصاً أسفار «المعهد الجديد»، والأنجيل منها على وجه الخصوص، وكان بذلك رائداً لحركة النقد المتعلق بالأنجيل. لقد كان لسانج أول من لفت الانتباه إلى الفارق الجوهرى بين الأنجيل الثلاثة الأولى (متى، مرقس، لوقا) وبين الأنجيل الرابع (يوحنا)، وذلك في بحث له بعنوان: «فرض جديد يتعلق بمؤلفي الأنجيل» (مجموع مؤلفاته ج ١١).

## نشرات مؤلفاته

- Sämtliche Schriften, éd. K. Lachmann, 13 Bde, Berlin, 1825- 28
- Gesammelte Werke, éd. Lachmann und Muncker, 23 Bde, Stuttgart 1886- 1923.
- Gesammelte Werke, 6 Bde, Leipzig, 1912.
- Lessingsgesammelte Werke, ed. Paul Rilla, 10 Bde, Berlin 1954- 58.

## مراجع

- K. Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle, 1929.
- Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
- Henry Chadwick: Lessing's Theological Writings Palo Alto California, 1956.
- H.W.C. Schwarz: Lessing als Theologe. Halle, 1854.
- Hans Leisegang: Lessings Weltanschauung, 1931.
- G. Fittbogen: Lessings Religion, 1923.
- F.J. Schneider: Lessing und die monistische Weltanschauung, 1929.

لمبرت من زيادة تعليم نفسه بنفسه . وأقاد من الأسفار التي قام بها طوال علمين في أوروبا بصحبة تلاميذه من أبناء هذه الأسرة . وفي سنة ١٧٥٩ ترك هذه الأسرة وأقام في أوجزبورج Angsburg ( ألمانيا ) . ثم بعد ذلك أقام في منتشن (ميونخ) وبارلنجن ، ونخور ، وليبتسك لفترات قصيرة . وفي سنة ١٧٦٤ سافر إلى برلين ، حيث لقي رعاية كبيرة من الامبراطور فريدرش الكبير . وفي سنة ١٧٧٤ صار رئيساً لتحرير مجلة Ephemeris التي كانت تصدر في برلين .

وقد برع في تطبيق الرياضيات على المسائل العملية . وكان أول بحث نشره سنة ١٧٥٥ عن نظرية الحرارة ؛ وتلا ذلك بنشر أبحاث في الرياضة البهجة ، ومذاكرات المُنْتَبات ، وصنع الحرايط ونظرية الضوء .

وفي سنة ١٧٦٤ عين عضواً في أكاديمية برلين ، وفي سنة ١٧٦٥ مستشاراً للمساحة - Oberbaurat - واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في ٢٧ سبتمبر سنة ١٧٧٧ في برلين .

وأشهر مؤلفاته العلمية كتابان Pyrometrie ( ١٧٧٩ ) و Photometria ( سنة ١٧٦٠ ) .

أما في الفلسفة فأهم كتبه كتاب « الأورغانون الجديد » Neues Organon في جزأين ( سنة ١٧٦٤ ) وهو كتاب في المنطق والاحتمال ومبادئ العلم .

وبوصفه فيلسوفاً يعد أهم ممثلي المذهب العقلي في ألمانيا بعد ليبنتس وقولف وقبل كنت . وبينه وبين كنت مراسلات مهمة .

وفي كتابه « الأورغانون الجديد » يميّز بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي بوضوح وتفصيل . وحاول إيضاح العلاقة بين المعرفة العقلية والمعرفة البعيدة . وواصل أبحاث ليبنتس في المنطق الرعزي . وقام بأبحاث رائدة في ميدان الهندسة غير الاقليدية .

وفي علم الفلك أبدع نظرية سميت باسمه تتعلق بحساب مسارات المُنْتَبات . ووضع فروضاً عن بناء العالم ، نشرها بعنوان : « رسائل في علم الكون تتعلق بنظام بناء العالم » ( سنة ١٧٦١ ) .

كما أسهم في علم الحرايط اسهاماً مهماً ، وكذلك في قياس الحرارة العالية .

تكوين المحلل النفسي ينبغي أن يتم بالأحرى بواسطة العلوم المجردة التي تبحث في التبادل بين الناس : أعني علم اللغة ، وعلم المنطق . ومن هنا هاجمه خصومه بدعوى أنه جرّ التحليل النفسي إلى الأدب واللغة والمنطق وأبعده عن الطب والبيولوجيا ، وأنه لم يتم بالناحية العلاجية في التحليل النفسي . وواضح أن هذا المعنى في التحليل النفسي يتمارض تماماً مع اتجاه فرويد . ونعجب لكان ، وهو الولوع بالإثارة ، إلى حد القول بأن المحلل النفسي هو في المقام الأول شاعر ! .

ومؤلفات لكان قليلة ، وغالبيتها مقالات ودروس . وقد جمعت مقالاته تحت عنوان : « كتابات » Ecrits سنة ١٩٦٦ ( باريس ، عند الناشر Le Seuil ) ونشرت دروسه بالمعنوانات التالية :

١ - « المعاني الأربعة الأساسية في التحليل النفسي » ( سنة ١٩٧٣ ) .

٢ - « الأنا في نظرية فرويد وصناعة التحليل النفسي » ( سنة ١٩٧٨ ) .

٣ - Les Psychoses ( سنة ١٩٨١ ) .

## لمبرت

### Johann Heinrich Lambert

رياضي وفزيائي وفلكي وفيلسوف ألماني وسويسري . وكان غزير الانتاج جداً .

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧٢٨ في مدينة مولهاوزن ( الألزاس ) ، وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر سنة ١٧٧٧ .

وكان أبوه خياطاً . وقد تولى لمبرت تعليم نفسه بنفسه ، وفي وقت باكٍ بدأ بأبحاثاً في الهندسة والفلك بواسطة آلات ركبها هو بنفسه .

وصار كاتب حسابات في مدينة مونتبيليار Montbéliard في مصانع الحديد بها ؛ ثم صار سكرتيراً للأستاذ أيزلن J. R. Iselin الذي كان يشرف على تحرير جريدة في بلزل ، وهو الذي أوصى به فيها بعد ليكون مريضاً خصيصاً لأسرة الكونت فون سالس A. von Salis في نخور Chur في شرقي سويسرة ( في سنة ١٧٤٨ ) ، وكانت تملك مكتبة علمية مما مكن

- Logische und philosophische abhandlungen, 2 Bde, Berlin 1782.

«رسائل في المنطق والفلسفة»  
«رسائل في مقياس الحقيقة».

- Abhandlungen von Criterium Veritatis. Berlin, 1915.  
- Ueber die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Berlin, 1918.

«في منهج وميتافيزيقا ولاهوت البرهنة الصحيحة»

#### مراجع

- O. Baentsch: J. H. Lambert und seine Stellung zu Kant Tübingen, 1902.
- D. Huber: J. H. Lambert nach seinem Leben und Wirken. Basel, 1829.
- K. Krielenke: J. H. Lamberts Philosophie der Mathematik. Berlin, 1909.
- Johann Lipsius: J. H. Lambert. München, 1881.
- R. Zimmermann: Lambert der vorgänger Kants. Wien, 1879.
- M. Steck: Bibliographia Lambertiana, 1943.

#### لوثر (مارتن)

##### Martin Luther

مصلح ديني مسيحي شهير، ومؤسس المذهب البروتستانتي.

ولد في ايسلين Eisleben (في نواحي هاله Halle بشمال ألمانيا) في العاشر من نوفمبر سنة ١٤٨٣، وفي نفس البلدة توفي في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦. وكان أبوه عامل مناجم. وتعلم في مدرّس مجلبورج Magdeburg وبرزناخ Eisenach.

وفي سنة ١٥٠١ دخل جامعة ارفورت Erfurt وحصل على الإجازة الجامعية في سنة ١٥٠٥.

ويقول عن نفسه في «أحدث المائدة» إن قسوة أبويه عليه حوّلاه على دخول الدير الأوغسطيني في ارفورت سنة ١٥٠٥.

وفي سنة ١٥٠٧ رُسم قسياً. وفي سنة ١٥٠٨ قام بتدريس الفلسفة في جامعة فيتنبيرج Wittenberg، فتولى شرح

وأهم من هذا أبحاثه في قياس قوة الضوء، وذلك في كتابه Photometria (١٧٦٠).

أما كتابه «الأورغانون الجديد» أو أفكار حول البحث العلمي وتحديد الحق وتمييزه من الخطأ والمظهر» (في مجلدتين، لبتسك، سنة ١٧٦٤) فكان محاولة لإصلاح منطق قولف. وفيه تأثر كثيراً بمتون للمنطق التي صنفها أ. ف. هوفمن وكروسبوس C.F. Crossius، وتوسع مثلها في ميدان المنطق حتى جعله يشمل مسائل في علم النفس وعلم المناهج. وفي القسم الأخير من هذا الكتاب يبحث في المظاهر، ويقدم نظرية عن المعرفة التجريبية والمعرفة الاجتماعية. وساق قواعد للتمييز بين المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي)، وقال إن الأخير ينشأ من الإدراك الحسي الصحيح لعالم الظواهر.

وفي كتابه: «أساس الأرشيتكتونيك Architectonik» أو نظرية العناصر البسيطة والأولية في المعرفة الفلسفية والرياضية» (في مجلدتين، ريجا، سنة ١٧٧١) اقترح إصلاحاً للميتافيزيقا عن طريق تحليل مصادر وتكوين وفؤ التصورات الأساسية والبدئية في الميتافيزيقا والعلاقات القائمة بينها بعضها وبعض. وكان يهدف إلى انتقاد الميتافيزيقا ضد هجمات المذهب الحسي والشك ومدارس الادراك العلم والفلسفة الشعبية، وذلك بعرض الميتافيزيقا على أساس فكرة الظواهر. وفي هذا الكتاب قام بمناقشة تفصيلية وتمييزات دقيقة بين المعاني البسيطة الشائعة والبدئيات والعلاقات المتبادلة الأولية التي تعالج في كتب الميتافيزيقا التقليدية. وكان لهذه التحليلات الدقيقة تأثير واضح في توجيه كنت إلى نقد العقل المنقّص. وقد اعترف كنت في مراسلاته مع لمرت بما لكتاب «الأورغانون الجديد» من تأثير عميق في توجيه أفكاره.

#### أهم مؤلفاته الفلسفية

- Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Beziehung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schain 2 Bde, Leipzig, 1764.

«الأورغانون الجديد».

- Anlage zur Architectonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, 2 Bde, Riga, 1771.

«أساس الأرشيتكتونيك».

وتدخل البابا، ليو العاشر Leo X في النزاع فاستدعى لوتر إلى روما في سنة ١٥١٨ لاستجوابه في أمر قضائيه تلك. فتدخلت الجامعة كما تدخل ناخب سكسونيا، وأخفت المفاوضات التي أجراها الكردينال كاجتان Cajetan وملتس Miltitz.

ثم جرت مناظرة بين الك Eck وملوتن لوتر في لينسك سنة ١٥١٩ حول سلطة البابا. وصار لوتر يهاجم البابوية ككل، أي كنظام مسيحي. ودخل حلبة الصراع كل من ارمس وألرش فون هوتن Hutten.

وفي سنة ١٥٢٠ نشر لوتر نداءه الشهير الموجه إلى «البنلاء المسيحيين في ألمانيا وتلاه برسالة عنوانها: «في الأسر البابلي للكنيسة» وفي كلهاها هاجم المذهب النظري للكنيسة روما. فاصدر البابا ليو العاشر مرسوماً ضد لوتر، يحتوي على إحدى وأربعين قضية. لكن لوتر أحرق المرسوم علناً أمام جمع حاشد من العلماء والطلاب والأهالي في مدينة قنتبرج Wittenberg.

وامتد الهيجان إلى سائر أنحاء ألمانيا. فدعا الأمباطور كارل الخامس (شارلوكان) إلى عقد مجمع Diet في مدينة فورمس Worms في سنة ١٥٢١، واصلد للمجمع قراراً بملغيم كتب لوتر، وأمر لوتر بالثول أمام هذا المجمع، وصدر قرار بنفيه من سائر بلاد الأمبراطورية الألمانية. وبعد أن عاد لوتر من فورمس ألقى القبض عليه بيلعاص من ناخب سكسونيا وأودع في فلورنبورج Wartburg، وكان ذلك في الواقع لحمايته. وإثناء العمان الذي فضله في هذا المحجز، ترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية ترجمة رابعة مستغل خير ترجمة إلى هذه اللغة حتى الآن، وتعد من أوائل روائع النثر الألماني؛ كما قام أيضاً بتأليف عدة رسائل.

وفي سنة ١٥٢٢ لما قلقت الاضطرابات الشديدة، أعيد لوتر إلى بلمتة قنتبرج Wittenberg، حيث أعلن سخطه على الثالرين، كما أعلن سخطه على الطغة.

وفي نفس السنة - سنة ١٥٢٢ - كتب رقه الحاد على هنري الثامن - ملك انجلترا حول الطقوس السبعة.

وفي تلك الأثناء بدأ الخلاف يلد بينه وبين ارمس، حتى انفجر في سنة ١٥٢٥ لما أن أصدر ارمس كتابه بعنوان: «في حرية الإرادة» فرد عليه لوتر بكتاب منانض بعنوان: «في عبودية الإرادة».

كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، واستمر في ذلك علمي ١٥٠٨ - ١٥٠٩. وقد شرع بأن هذه المهمة كانت شاقة عليه! كما يبدو مما كتبه إلى صديقه يرهاتس براون Johannes Braun القسيس في ايزناخ، إذ يقول: «إذا أردت أن تعلم كيف حالي، فاعلم أنني في حال طيبة بفضل الله: لكن الدراسة صعبة شاقة خصوصاً دراسة الفلسفة، وكان يودي أن أستبدل بها، منذ البداية، دراسة اللاهوت، أعني اللاهوت الذي يبحث عن بذرة الجوزة، ولياب حبة القمح ونخاع العظم». (الرسائل ١: ١٧).

وفي هذه العبارة يعبر لوتر عن تربيته بفلسفة أرسطو، ذلك أنه كان من أتباع مذهب أوكام Occam، وكان اللاهوتيين في عصره ينقسمون إلى توماسيين، وألبرتيين (أتباع البرتس الكبير)، وأبوكوتين (أتباع دون اسكوت). ونجده نيمت أوكام بأنه أسأخذه الروحي فيقول: «كان أستأني أوكام أحسن المجادلين، لكنه لم يملك موهبة الكلام الرشيق» (وأحدث الثالثة، ج٢، برقم ٢٥٤٤). لكنه في حواشيه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي يتجاوز مذهب الاسمين؛ وقد كتبها في عامي ١٥٠٩، ١٥١٠.

وفي سنة ١٥١١ سافر إلى روما، وهذه الرحلة هي التي غيرت مجرى حياته. ولما عاد منها بدأت سيرته مصلحاً للدين المسيحي. لقد كان البابا في أشد الحاجة إلى المال. ولم يجد سبيلاً للحصول عليه إلا عن طريق إصدار وبيع صكوك الغفران؛ أي الصكوك التي تشتري بها مغفرة الله للذنوب التي ارتكبتها المذنبون والحطلة. وكان يطلب إلى الناس شروؤها ليغفر الله ذنوب أقربائهم أو من يشاؤون ممن يعذبون في المظهر بسبب ما اجترحوا في المذنب ذنوب. وكان يشرف على هذه «التجارة» راعب دومينيكي يدعى يوحنا تسزل Johann Tetzel (حوالي ١٤٤٥ - ١٥١٩) وذلك في سنة ١٥١٦، فراح يروج لها بدهاوة ظاهرة أثارت ثائرة ملوتن لوتر، فاصدر لوتر بياناً يحتوي على خمس وعشرين قضية ضد صكوك الغفران. ولصق هذا البيان على باب كنيسة قنتبرج Wittenberg في يوم ٣١ أكتوبر سنة ١٥١٧. فسافر تسزل إلى رنكفورت - على نهر الأودر، وهناك ردّ على قضايا لوتر الخمس والعشرين ببيان مضاد فند فيه بيان لوتر، وأحرق بيان لوتر علناً. فالتقم الطلاب في قنتبرج بأن أحرقوا بيان تسزل.

وفي سنة ١٥١٨ انضم ملائكون Melancthon إلى لوتر.

## آراؤه الفلسفية

## ١ - نظرتة إلى اللاهوت:

كانت تقاليد اللاهوت للمسيحي منذ أنسلم هي أن اللاهوت هو «الآيمان الذي ينشد التعلق».

لكن لوتر وقف معارضاً لهذا الاتجاه الذي ساد العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى السادس عشر. وقال هو إن اللاهوت ليس تعقلاً لمصدر العقيدة الإيمانية، بل هو فصل، ونشاط عملي يتسبب إلى عمال الحياة العاطفية. وأكد أن اللاهوت لا يسمى إلى الفهم العقل، بل إلى السلوك العاطفي الوجداني لابتغاء العمل والطاعة. ومن هنا قال زوس (T. Süss: Luther p. 29. Paris, 1969) «إن اللاهوت عند لوتر وجودي. والواقع أن لوتر - عن طريق كيركجور - هو سلف التيار الوجودي في الفلسفة المعاصرة». وفي هذا الحكم قدر كبير من المبالغة من غير شك.

وكان لوتر لوكلمي النزعة، لهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقف أركام من العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، ومفاده أن كليهما يتفصل عن الآخر، لأن ملكة المعرفة في اللاهوت هي الإيمان، بينما ملكة المعرفة في الفلسفة هي العقل. وقد زاد لوتر على هذا أن ميدان كليهما يختلف أيضاً، لأن ميدان العقل هو العالم المادي الملموس، هو علم الدنيا - هو عالم الكون والفساد، الذي فيه كل شيء فاني. ووظيفة العقل هي أن يكون الوسيلة التي يتوجه بها الإنسان في هذه الدنيا، التي هي الكيان الطبيعي للفلسفة. أما ميدان اللاهوت فهو الحقائق الإلهية والسلوية، الرسمية، الروحية. وهي حقائق نحن إنما نعرفها عن طريق الوحي، عن طريق انجيل يسوع المسيح، عن طريق كلام الله، ونفكرها بواسطة الإيمان وتجارب الإيمان.

ولوتر إذن لا يتنكر الفلسفة ولا مهمة العقل - كما زعم بعض المتشبعين في عرضهم للنسب لوتر - بل أنه قال عن العقل إنه شيء حسن جداً وأنه إلهي (راجع رسالة: «جدل حول الإنسانية» تحت رقم ٩، القضية رقم ١). ونقط إساسة استعمال العقل وتجاوله حلول طاقته هو الأمر السيء. وهذا إذا يحدث حين يترك ميدانه الخاص، ويخوض في أمور تتسبب إلى ملكوت كلام الله. يقول لوتر: «يجب على الفلسفة أن تفتح بالبحث في اللذة وفي الكيفيات الأولية والمتأنيئة، وأن تقوم بالتمييز بين الأعراض والجوهر. أما عن العقل فإنها لا

وفي سنة ١٥٢٥ أيضاً تزوج لوتر من كثرينا فون بورا Katharina von Bora، وكانت إحدى الراهبات التسع اللواتي تركن حياة الرهبنة. وكانت كثرينا (١٤٩٩ - ١٥٥٢) راهبة في دير السترسبرين Cistercienne في Nimptschen (بالقرب من Grimma) وانضمت إلى دعوة لوتر في سنة ١٥٢٣.

وفي سنة ١٥٢٩ انتقد مؤثر في ماربورج حضره لوتر ورجال الإصلاح الديني في سويسرة وعلى رأسهم اتسفنجلي Zwingli (١٤٨٤ - ١٥٣١). واحتدم النقاش بين لوتر واتسفنجلي حول مسألة الافخارستيا (أي تحول الخبز والخبز في القداس إلى دم المسيح وجسده) فأصر لوتر على رأيه في الحضور الحقيقي للفعل لدم المسيح وجسده في الافخارستيا، بينما رأى اتسفنجلي أنه لا يوجد شيء حضور عملي أو جسدي سواء عن طريق التحول الجوهرى transubstantiation أو الاختلاط الجوهرى consubstantiation. وهكذا لم يفلح هذان المصلحان الدينانيان الكبيران في الاتفاق على عقيدة واحدة للإصلاح الديني، رغم اتفاقهما في كثير من الأمور الأخرى التي عرضها اتسفنجلي في القضايا السبع والستين.

وبلغت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا التي قام بها لوتر أوجها بإصدار أمانة (أو اعتراف) أوجسبورج في سنة ١٥٣٠.

وقد أمضى السنوات الباقية من عمره في زيارة الكنائس التي أخذت بحركة الإصلاح، وفي إلقاء المواعظ التي نشر الكثير منها، وفي لقاءاته مع ممثلي الكنائس الانجليزية التي انضمت إلى حركة الإصلاح الديني. وقد عقد في سنة ١٥٣٩ مع Bucer وسائر ممثلي الكنائس الألمانية للمصلحة ميثاقاً يسمى ميثاق شتيرنج. ولما أثبتت سنة ١٥٤٠ قضية تزوج فيليب فون هسه Philip von Hesse وقد تورط فيها صاحبه بوتر Bucer وملانكتور، اتهم لوتر بأنه ضالع فيها، لكي يلتوى بالسلمح لفيليب بالزواج من امرأتين.

ومن بين رسائله الأخيرة رسالة حول «المجمع الفينية والكنائس» (سنة ١٥٣٩)، رسالة ضد «مجلسي التعميد»، ورسالة عنيفة بعنوان: «بابوية روما أسسها الشيطان».

وفي سنة ١٥٤٦ دعي لفرض نزاع قام في بلد إيسلين Eisleben وبعد أن أُلغى في فض النزاع أصيب بوبية برد ما لبث أن توفي في أثرها وذلك في ١٨ فبراير سنة ١٥٤٦.

لاي ميرور. إنه عيب اللطف لمن يشاء، برأ كان أو عاصياً، بريئاً كان أو ملوثاً بالخطايا. وهو بهذا يخالف أساتذته الأكاديميين الذين كانوا يرون أن اللطف الإلهي مرتبط بما يسمونه الاستحقاق المناسب *mérite de Conenance* استناداً منهم إلى مبدأ العدل. فموقفهم شبيه بموقف المعتزلة، بينما كان مذهب لوتر أقرب إلى مذهب الأشعرية في الإسلام.

والحجة التي يسوقها لوتر هنا مقنعة. فهو يقول: أي لطف هذا الذي يكون مجرد جزاء عن عمل؟ إن اللطف هبة مجانية، ولحبة تتناقض تماماً مع فكرة الجزاء، لأنها لن تكون هبة، بل ثمتاً مدفوعاً عن عمل.

ثم إن العلاقة بين الله والإنسان - هكذا يتابع لوتر حججه - هي علاقة حرة تماماً من كل التزام من جانب الله نحو الإنسان. فلهذا ليس ملزماً بمجازاة أي فعل يفعله الإنسان. ولهذا يجب أن يكون فضله *grace* حراً من كل التزام أو جزاء.

ثم إن الانجيل يدعو إلى مجازاة الشر بالخير. فبالأحرى والأولى أن يفعل الله ذلك، فيجازي الشر بالخطية والذنوب بالخير والإحسان والمغفرة. (راجع «مؤلفاته» Werke ج٤ ص ٢٦٩).

#### ٥ - لا وسيط بين - الله والإنسان:

ويعزو لوتر كل قوة وكل علة إلى الله، الذي هو العلة الأولى. ولهذا لا يعزو إلى الملائكة الثانية إلا دوراً ثانوياً تماماً. وقد استخلص النتائج اللاهوتية العملية، لهذه الفكرة. ومن أهم النتائج العملية التي استخلصها من هذا المذهب هو وجوب اسقاط كل توسط بين الإنسان وبين الله، أي إلغاء دور القسيس في التوسط بين الله والإنسان، وبالتالي إلغاء نظام البابوية الذي يقوم على رأس هؤلاء الوسطاء. وقد سار في هذا الاتجاه شوطاً طويلاً، حتى نعت بابوية روما بأنها من صنع الشياطين.

ومن نتائج هذا المبدأ أيضاً القول بأن الإيمان هبة من الله، وليس نتيجة عمل الإنسان. فالإنسان لا يقترب من المسيح أو من الله بالعدل أو بقوة. بل إنها مهمة الروح القدس وحدها أن تقترب الإنسان من المسيح وأن تقترب المسيح من الإنسان. وإذا قدر للإنسان النجاة، فهذا بفضل الروح القدس وحدها، وإذا هلك، فإنما ذلك بسبب مقاومة

تستطيع أن تعرف شيئاً يقينياً... فائق للفلسفة أن تتحدث عن الملل حديثاً صحيحاً، بينما الحقيقة الواقعية تفرض وجود الله والشيطان، وأولها يسمى الخالق والثاني يسمى أمير هذه الدنيا (وأحدث للآئدة) ٥: ١٧ - ١٥ - ٣٩ بلرقلم ٥٢٢٧، ٥٢٢٨، ١٥٥٠).

#### ٦ - معرفة الله:

ويرى لوتر أننا نعرف الله بالفطرة وذلك أن التاموس موجود في القلب بالطبع. ولو لم يكن التاموس الطبيعي متقوياً في القلب بواسطة الله، لكان من الضروري أن نعط طويلاً جداً قبل أن نتأثر الضمائر. ولا بد من القيام بالوعظ طوال مائة ألف سنة قبل أن يقبل الحمار أو الثور أو الفرس أو البقرة الإقرار بالتاموس، على الرغم من أن لها أذناً وعيوناً وقلوباً مثلاً للإنسان. إنها تستطيع أن تسمعه، لكنه لا يقع أبداً في قلبها. لماذا؟ وماذا ينقصها؟ إن نفسها لم تصنع ولم تخلق بحيث يمكن أن تتفهم فيها هذه الأمور. أما إذا ذكر التاموس للإنسان، فإنه يقول على الفور: نعم، هذا صحيح، أنا لا أستطيع إنكار هذا. وما كان يمكن اقتناعه بهذه السرعة لو لم يكن من قبل مكتوباً في قلبه. وينتهي لوتر من هذا إلى تركيز أن الله يعرف بالفطرة، لقد جيل انتهى بحيث يمكن إيقاظه على المعرفة الطبيعية بوجود الله والامور الإلهية. لكن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يسهم في هذا الإيقاظ. والسبب في ذلك هو أن الخطية الأولى (الأصلية) قد أفسلته بحيث أن كل ما يفعله بنفسه لنجاسته إنما يزيده ضلالاً. ولهذا لا يوجد سبيل آخر للنجاة - في نظر لوتر - إلا بالانجيل وبالمشاركة في يسوع المسيح.

#### ٣ - الله:

ولوتر يتصور الله كما تصوره القديس أوغسطين والنزعة الأوغسطينية بعمامة طوال العصور الوسطى الأوربية، أعني أن «الله هو الخير الذي يفيض بذاته». وهو نفس التصور الذي نجده من قبل عند أفلوطين، الذي قال إن الخير الكامل يفيض عنه الخير كما يصدر الشعاع عن الشمس.

#### ٤ - اللطف الإلهي:

وهذا يفيض بنا إلى نقطة مهمة في مذهب لوتر هي مسألة اللطف الإلهي. وهو يؤكد في هذه المسألة مجانية اللطف الإلهي، بمعنى أن الله يفيض بلطفه على من يشاء دون اعتبار

الكتاب المقدس عن النص اليوناني الذي نشره أوزمس (الطبعة الثانية).

### مراجع

- Boisset (Jean): *Erasmus et Luther: libre ou ser farbitre?* Paris, P.U.F., 1962
- Febvre (Lucien): *Un destin, Martin Luther*, 4<sup>e</sup> éd. Paris, P.U.F., 1964.
- Greiner (Albert): *Martin Luther, ou l'homme de la grâce*. Paris, Plon, 1966.
- Hägglund (Bengt): *Theologie und Philosophie bei Luther*. Lund, Gleerup, 1955.
- Hunzinger (A.W.): *Lutherstudien*. Leipzig, 1966.
- Kuhn (Felix): *Luther, sa vie et son œuvre*, 3 volumes, Paris 1884.
- Link (Wilhelm): *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der philosophie*, 2. Aufl. München, 1955.
- Süss (Théobald): *Luther*. Paris, P.U.F., 1969.
- Vignaux (Paul): *Luther, Commentateur des sentences* Paris, Vrin, 1934.

### لوتسه

**Hermann Lotze**

فيلسوف مثالي ألماني

ولد في ١٨١٧/٥/٢١ في باوتسن Bautzen. ودرس الطب والفلسفة في جامعة ليبتيك؛ وحصل على الدكتوراه في كلا الميادين: الطب، والفلسفة. وفي سنة ١٨٤١ صار مدرساً للطب في جامعة ليبتيك، ثم مدرساً للفلسفة بعد ذلك في نفس الجامعة. وفي أثناء عمله في ليبتيك أصدر كتاباً صغيراً عن «علم ما بعد الطبيعة» Metaphysik (سنة ١٨٤١) وكتاباً صغيراً آخر عن «المنطق» Logik (سنة ١٨٤٣).

وفي سنة ١٨٤٤ خلف يوهان فريدريش هيربرت Herbert أستاذاً للفلسفة في جامعة جوتينجن Göttingen؛ واستمر هناك حتى سنة ١٨٨١ حينما دعي أستاذاً في جامعة برلين؛ لكنه

الإنسان العنيدة لقبول فضل الله ولطفه ونعمته. وليس ثم درجت لتبرير الإنسان أمام الله، إن التبرير كامل، مهما يكن من ضعف الإيمان.

### ٦ - القضاء والقدر وعلم حرية الإرادة:

ويلح لوتر في تأكيد القضاء السابق والقدر وفي إنكار حرية الإرادة الإنسانية، وقد رأينا كيف أنه رد على كتاب أوزمس «في حرية الإرادة» بكتاب مضاد عنوانه «في استبعاد الإرادة». وهو يرى أن القضاء السابق وانعدام حرية الإرادة عقيدة أساسية يجب أن توضع ملحقاً للعقيدة في المسيح.

### نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفات لوتر هي المعروفة بنشرة ليمار، وقد بدأت في الظهور ابتداء من سنة ١٨٨٣ ولا تزال تظهر حتى اليوم، ومن المقرر لها أن تصدر في حوالي مائة مجلد، وعنوانها:

### D. Martin Luthers Werke, Gesamtausgabe

وتشتمل على رسائله Briefe وتحتوي على «أحداث للثأنة» Tischen وأولى مؤلفات لوتر هي حواشيه على «كتاب الأقوال» لبطرس اللومباردي، وعلى بعض مؤلفات القديس أغوستين.

ومنذ أن عين أستاذاً في جامعة فيتنبرج Wittenberg في سنة ١٥١٢ أخذ في تفسير بعض أسفار «المعهد الجديد» من الكتاب المقدس، وظل يقوم بهذا التفسير حتى آخر حياته، ونذكر منه تفسيره لرسائل القديس بولس الثلاث الآتية: الرسالة إلى أهل روما، الرسائل إلى أهل غلاطية، والرسالة إلى المبرانيين. كذلك قام بتفسير بعض أسفار «المعهد القديم» ونخص بالذكر تفسيره «للمزامير» وأسفار موسى الخمسة، ولبعض أسفار الأنبياء.

كذلك يشتمل نشاطه المجادلات التي خاض فيها، ثم المواضع التي ألّفها. وتحتوي النشرة الكاملة المذكورة على قدر كبير من المجادلات (المجلد التاسع والثلاثون، الجزء الأول والثاني)، وعلى المواضع التي نشرها لوتر إبان حياته.

أما نشاطه مترجماً للكتاب المقدس فعظيم. وقد هدف خصوصاً إلى الترجمة بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الشعب الألماني البسيطة الخالية من كل اصطلاح وتعقيد. وقد ترجم

- Medicinische Psychologie oder Psychologie der Seele. Leipzig, 1852.  
 - Mikrokosmos, 3 Bde. Leipzig. 1856- 64  
 - Die Geschichte der Aesthetik in Deutschland, München 1868.  
 - Logik- Leipzig, 1874.  
 - Metaphysik. Leipzig, 1879.

### مراجع

- C.R. Édouard von Hartmann: Lotze, philosophie Leipzig, 1888.  
 - Henry Jones: A critical Account of the Philosophy of Lotze. Glasgow, 1895.  
 - E.E. Thomas: Lotze, Theory of Reality. London, 1921.  
 - Max Wentscher: H. Lotzes Leben und Werke. Bd. I, Heidelberg, 1913.

### لوروا (ادوار)

#### Edouard Le Roy

فيلسوف ورياضي فرنسي . ولد في باريس سنة ١٨٧٠ ، ودرس العلوم الرياضية والفيزيائية في مدرسة المعلمين العليا بباريس . وحصل على الاجريجاسيون في الرياضيات سنة ١٨٩٥ ، ثم حصل على الدكتوراه في الرياضيات سنة ١٨٩٨ . وأصبح مدرّساً للرياضيات في إحدى الليسيهات في بلويس ، ولكن تحت تأثير فلسفة برجسون بدأ يعني بفلسفة العلم . وقد خلف برجسون في الكولج دي فرانس في سنة ١٩٢١ أستاذاً للفلسفة ، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٤٥ .

أكبر مؤثر في فكر ادوار لوروا هو برجسون . وإلى جانب ذلك كان قويّ الايمان بالمذهب الكاثوليكي . وفي الوقت نفسه كان يحكم تخصصه رياضياً . لهذا اتجه إلى مشكلة العلاقة بين العلم الحديث والايمان الديني ، فجعلها من الأول .

توفى بالالتهاب الرئوي بعد وصوله إلى برلين بقليل في أول يوليو سنة ١٩٨١ .

سمى لوتسه إلى التوفيق بين المثالية الألمانية والعلوم الدقيقة . وقد هيات له دراسته الطب أن يعنى بالبحث العلمي الدقيق . لكنه في الوقت نفسه اهتم بالفن والأدب ، مما جعله يولي الشعور المعاطفي دوراً أساسياً . ولهذا رأى ضرورة الجمع بين العلم والفن والقيمة : فلكل واحد من هذه الثلاثة دوره في تكوين الإنسان وتحقيق ذاته .

وقد رأى أن الوقائع العلمية يجب أن تكون الأساس في التفكير ، وأما الميتافيزيقا فدورها هو التحليل والإيضاح والتنظيم لهذه الوقائع . ومن ناحية أخرى ربط الميتافيزيقا بالأخلاق ، وجعل من مهمة الميتافيزيقا البحث عن الخير الأسمى أو الخير النهائي .

وينبغي على كل ملهيب ميتافيزيقي أن يظل مفتوحاً ، غير قطعي ، تماماً مثل العلوم الدقيقة .

وقد يتعارض هذا الموقف مع النزعة المثالية التي هي النزعة الأساسية في فلسفة لوتسه . لهذا نجد بطلان حدة مثاليته . فهو ينكر أن يكون الفكر هو الواقع ، كما ذهب إلى هذا هيغل ؛ كما يضع إلى جانب العقل المنطقي : الشعور المعاطفي . وينكر على العقل معرفة كل الواقع ، وإنما هو يعرف الأفكار فقط . والمهمة بين الفكر والواقع لا تتحصل بالفكر وحده ، بل بالتجربة . ويجسد الشعور المعاطفي ودوره في إدراك القيمة ، ويرى أنه الحكم الفصيل في الانسجام والجمال ، والقيم بوجه عام . وعنده أن ثم ممالك ثلاثاً هي : مملكة الوقائع ، ومملكة القوانين الكلية ، ومملكة القيم التي هي للمعايير التي بها يتحدد معنى العالم .

وقد حاول لوتسه الأخذ بمذهب الأحاديات Monades عند ليبنتس ، فرأى أن تفسير التجربة يمكن أن يتم بافتراض أنها تتألف من أحاديات صفاتها شبيهة بصفات أحاديات ليبنتس .

واسهم بدور كبير في وضع علم النفس الفسيولوجي .

### مؤلفاته

- Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften. Leipzig, 1842.



*Pensée discursive* فيظل دائماً خارج الموضوع ، ويكثر من وجهات النظر نحوه ، وهي وجهات نظر محدودة وجزئية بالضرورة .

ومن هذا ينجم أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يكون فكراً حياً . أعني يتجاوز العلم المؤسس على الفائدة العملية . وهذا الفكر الحيّ يقطع صلته بالثباتية بين الذات والموضوع ، ويضع نفسه في « المشاركة الوجدانية » *Sympathie* التي تحدث عنها برجسون في تعريفه للوجدان ( « وجدان ، عيان » ) .

وفي كتابه عن الفلسفة الأولى ( « محاولة لوضع فلسفة أولى » ) يتناول الحياة الروحية التي يؤدي إليها مذهبه . يقول : « في الإنسان نوعان من الحياة : حياة حيوانية ، وحياة روحية . والمشكلة الأخلاقية تتعلق بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى » ( الكتاب المذكور ج ٢ ص ٧٧٨ ) والنوع الأول من الحياة يقوم في الرضا بما هو مكتسب ، ولهذا تؤدي إلى التوقف ، وإلى الهبوط ، وإلى أن تحطم الحياة نفسها بنفسها . أما الحياة الروحية فعل العكس من ذلك : إنها سعي متواصل لنشدان « ما يتجاوز دائماً » ، إنها تقدم مستمر ، ولهذا فإنها وحدها المطبقة لطبيعة الواقع ، الذي هو تقدم ديناميكي متواصل .

ويتناول لوروا المشكلة الدينية خصوصاً في كتابين : « المثبته والنقد » *Dogme et critique* ( سنة ١٩٠٧ ) و « مشكلة الله » *Problème de Dieu* ( سنة ١٩٢٩ ) وفي هذا المجال يشارك لوروا أصحاب النزعة الحديثة « Modernisme » التي ازدهرت في أوائل هذا القرن . والطابع المميز لاتباعها ما هنا هو النزعة العملية ، إذ يرى أن الحقيقة الدينية تقوم أساساً في البذرة التي يعضها الدين في نفوس المؤمنين به ويشكل بهذا تصرفاتهم وأفعالهم وسلوكهم بين الناس . يقول لوروا : « أن تمتلك الحقيقة هو أن تحيا بها وأن تحيا هي فيها » . ( « الفكر العيان » ج ٢ ص ٢٠٩ )

ولهذا ينبغي ألا ننظر إلى الله على أنه مجرد فكرة يبرهن عليها براهين عقلية ، بل ينبغي أن ننظر إليه على أنه موجود حقيقي . « ولا يمكن أن نزيهن على حقيقة حقيقته ؛ بل هي تترك . إنها ليست موضوعاً لتحليل تصوري منطقي ، بل هي موضوع عيان نحيده . فلذا قصد إذن إلى البحث عن الله بطريق البرهان ، فإتينا لن نحده بوصفه حقيقة واقعية ، بل فقط لنحده بوصفه فرضاً تفسيرياً ، يتجاوز حظه من

وكانت باكورة انتاجه في هذا المجال مقالاً في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » ( سنة ١٨٩٩ ) بعنوان : « العلم والفلسفة » وفيه أبرز الطابع التركيبي للواقعة العلمية : إن الواقعة يطعمها هي نتاج تشكيل للواقع المسطح الطبيعي المباشر بواسطة عقل يواجه الواقع خلال الاطالوات أو القوالب التي صنعتها عادات الفكر الانساني ، كما يعبر عنها في التصورات *Concepts* ، والمبادئ ، والنظريات . إذ يقوم العقل في المرحلة الأولى بتقطيع *morcelage* الواقع فيمزول في متصل الواقع موضوعات أو ظواهر ويدها إلى عناصرها العامة المجردة ، مجردة من خصائصها الفردية المعارضة . وفي المرحلة الثانية تؤخذ الوقائع مشكلة على هذا النحو ، في صياغة قوانين *lois* أعني صيغاً عامة ينبغي أن تمتد « نتائج متوسطة ميسرة للفعل » وكأنها خلاصات موجزة لمعطيات التجربة . وفي المرحلة الثالثة والأخيرة يوحّد بين القوانين وينسق في نظريات *theories* ، تتبدى على شكل تركيبات *syntheses* تتكّن من توحيد العلم ، وتقدير الذاكرة وتيسير الدلالة على الوقائع . على أن هذه المراحل الثلاث تؤلف وحدة لا تقبل التوقف عند إحداها ، إذ الوقائع والقوانين والنظريات متضامنة فيها بينها .

والعلم هو إذن تنظيم للواقع يقوم مقام الرؤية العيانية المباشرة لهذا الواقع .

ويتهني لوروا إلى الأخذ بالثباتية *idéalisme* ، إذ يراها أمراً عتوما يقتضيه العلم الحديث . يقول : « إن المثالية والفلسفة أمران مترادفان » ( مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة سنة ١٩٠٤ ص ١٥٣ ) لأن كل معرفة هي مثالية . وفي كتابه عن « الفكر العيان » يؤكد أن هناك تطابقاً بين ما هو منطقي وما هو عقلي ، بين العقل والقول . ومن هنا نراه يقيم تمازجاً بين العقل والفكر العياني ، بين الفكر الصريح والفكر الخائلي ، بين الفكر الاستاتيكي والفكر الديناميكي . ويقرر أن « العيان *intuition* ليس نوعاً من النظرة الخارجة عن العقل : إنه الفعل فوق التطفي للفكر ، هو فعل الوعي العامل ، الذي ينظر العمل الأعظم للذكاء » ( « الفكر العيان » ج ١ ص ١٧٥ ) . ولهذا يؤكد أسبقية العيان على الفكر المنطقي ، والسبب في ذلك هو طابع المباشرة ، أي الاتصال المباشر مع الموضوع بنفس النظر وفي استغلال عن كل قول . ولهذا يؤكد أن « كل عيان حق هو بالضرورة ادراك حق » ( الكتاب نفسه ج ١ ص ١٧٧ ) . أما الفكر التطفي

- G. Maire: «La Philosophie d'Edouard Le Roy», in *Les Etudes Philosophiques* avril- juin 1972, pp. 201- 220. Paris, Pr. Un.
- F. Olgiati: *Edouard Le Roy e il problema di Dio*. Milano, 1929.
- L. S. Stebbing : *Pragmatism and French voluntarism*. Cambridge, 1914.

## لوسن

### René Le Senne

فيلسوف أخلاقي فرنسي ذو نزعة روحية

ولد في سنة ١٨٨٢ في اليف Elbeuf (في إقليم نورماندي بشمال فرنسا). ودخل مدرسة للمعلمين العليا سنة ١٩٠٣ حيث تعلم على روه Reuh وهاملان، وحصل سنة ١٩٠٦ من السوربون على الليسانس في الفلسفة. وفي سنة ١٩٠٦ حصل على الاجرمجاسيون في الفلسفة. ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة من السوربون في سنة ١٩٣٠، وكان عنوان الرسالة الكبرى هو: «الواجب Le Devoir». وعمل في تدريس الفلسفة في عديد من ليسانس (المدارس الثانوية) الأقاليم، وفي ليسانس لوي لوجران في باريس. وفي سنة ١٩٤٢ صار أستاذاً للأخلاق في السوربون. واختير في سنة ١٩٤٨ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. وتوفي في سنة ١٩٥٤ بباريس.

ولوسن أخلاقي قبل كل شيء آخر. وهو يعرف الأخلاق «بأنها مجموع متفاوت النشئ من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأند منظوراً إليه حل أنه مصدر مطلق، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل - أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة» (وبحث في الأخلاق العلمية ص ٢٧. باريس، سنة ١٩٤٧).

ويتحدث لوسن عن الله على أنه «القيمة المطلقة»، ويقول: «إن القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائياً، بالنسبة إلى تجربتنا، فوق القيمة الأخلاقية ومشلاً أعلى، وشرطاً فوق أرضي فيه كل القيم تتكرس مباشرة للأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة، والجنّة، أعني للكان الذي فيه سنملك، في

الاحتمال : أصل، مركز، أوقمة، وبالجملة : مبدأ لوحدة صورية. وسيتخذ لن نصل إلى الله الحق، أعني الله الذي هو ضروري لحياتنا، الله الذي نحبه، وندعوه، والذي يغبنا ويمزينا، والذي نتصل به كما نتصل بشخص» (مشكلة الله ص ٨١). ولهذا فإن البراهين التقليدية للمروفة في كتب اللاهوت ليست لها سوى فائدة محدودة، شكلية خالصة ونظرية محضة، وهي في ذاتها ليست قوية في الاقتناع، وليس لها أي تأثير على الضمير. «فمن من المعاصرين يحنّ له أن يقول، بعد فحص نزيه لضميره، انه يؤمن بالله نتيجة لتلك البراهين؟... إنه لا يتقبلها بحرارة إلا أولئك الذين ليسوا في حاجة إليها، لأنهم وصلوا إلى النتيجة قبل ذلك وطريق آخر» (مشكلة الله ص ٨٧). إن البرهان الوحيد المقنع هو ذلك الذي يجهده المؤمن الذي يتأمل بإخلاص في مقتضيات وجوده المعتاد، فيقتنع حقاً بوجود الله بوصفه الموجود الوحيد الذي يعطي معنى لكل أفعاله وتصرفاته، ويدونه تكون حياته وتصرفاته خالوة من كل معنى.

### مؤلفاته

- Science et philosophie, série d'articles in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 7, 1899, pp. 375- 425, 503- 562, 706- 731; vol. 8, 1900, pp. 37- 72.
- Dogme er critique, 1906.
- Une philosophie nouvelle: Henri Bergson. Paris, 1912.
- L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris, 1927.
- Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, 1928.
- Le Problème de Dieu. Paris, 1929.
- La Pensée intuitive, 2vols. Paris 1929- 1930.
- Introduction à l'étude du problème religieux. Paris 1933
- Essai d'une philosophie première, 2 vols. Paris, 1956, 1958.
- La Pensée Mathématique pure. Paris, 1960.

### مراجع هـ

- S. Gagnebin: *La philosophie de L'intuition: Essai sur les idées d'Edouard Le Roy*. Paris 1912.

## مراجع

- J. Paumen: *Le Spiritualisme existentiel de René Le Senne*. Paris, 1949.  
- J. Piriou: *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*. Nîmes, 1953.

## لوغوس

**Logos** (gr. Λογος, L. Verbum)

وهو « الكلمة » الإلهية . لكن معانيها اختلفت :

١) فاللوغوس عند هرقلطس ، وهو أول من قال به ، هو القانون الكلي للكون . يقول هرقلطس : « كل القوانين الانسانية تتغذى من قانون إلهي واحد : لأن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل وسيطر على الكل » . ( الشفرة رقم ١١٤ في نشرة ديلز Diele ) وبهذا الرأي أخذ الرواقيون فقالوا إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم ، وهو الذي يشيع فيه الحياة ، وهو الذي ينظم ويرشد العنصر السلبى في العالم وهو المادة . ويحكى ديوجانس اللارتسى منهم هذا هكذا : « يقول الرواقيون إن اللوغوس هو المبدأ الفعال في الميرور ، إنه الله ، وهو سرمدي ، وهو الفعال لكل شيء » من خلال المادة » ( ديوجانس اللارتسى ، فصل ٧ : ١٣٤ ) . ومن ناحية أخرى يعملونه هو المصير ( الكتاب نفسه ٧ : ١٤٩ ) .

٢) ثم جاء فيلون اليهودي فقال عن اللوغوس إنه أول القوى الصادرة عن الله وأنه عمل « الصور » والنموذج الأول لكل الأشياء (راجع كتابه *de opific. mund* ٢٤-٢٥ في مجموع مؤلفاته Opera نشرت في Mangesy مجلدين ، لندن سنة ١٧٤٧ ) . وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها : « إنه رباط الكون ، الحافظ على كل أجزائه وبدونه تتحلل » (راجع *de fuga*, I, 18) . وهو يتدخل في تكوين العالم ، لكنه ليس خالقاً . وهو الوسيط بين الله والإنسان ، وهو الذي يرشد بني الانسان ويمكنهم من الارتقاء إلى رؤية الله ، لكن دوره هو دائماً دور الوسيط . وبقية بأنه « إلهي » *θεός* ، وبأنه من الله بأداة التعريف التي تضاف إلى الله *ο θεός* ، لكنها لا تضاف إلى اللوغوس . (راجع « مسائل في سفر التكوين » ٦٢ : ٧ ، وقد أورد هذا القول يوسابيوس في : « التمهيد

وقت واحد ونهائياً ، الحق الكامل ، والسرور الخالص ، والفضيلة الثمالة والحب اللاتمائي » (الكتاب نفسه ص ٦٩٩ - ٧٠٠) .

ولوسن يتناضل ضد الوضعية التجريبية في كل الميادين . ويقول إن العلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إن لم يكن الوجود مقدوماً بفكرة أولى تحتوي - على هيئة جرثومة - على كل التنبئات التي يمكن الوجود انخفاها ؛ وهذه الفكرة هي الواجب . « فلما كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن نتبين كليته ، فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان ، إذ لا يمكن تبرير شيء إلا به ، وهو لا يمكن أن يتحقق إلا بالأفعال التي يلزم بها » (الواجب» ص ٣٢٥ . باريس ، سنة ١٩٣٠) .

وعن المسؤولية يقول لوسن : « ينبغي ألا تتحمل مسؤولية مفرطة ، ولا مسؤولية أقل مما نستطيع ؛ بل لا بد أن نختار ، وفقاً لاستعدادنا ، الالتزامات التي سنلتزم بها . وبعضها من الالهية بحيث ينبغي ألا ننأى عنها ، وبعضها الآخر فيها من اللامسة مع حقلنا وموقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوع من الانتخاب وكأننا لاحقاً عليها . ومن الواحدة إلى الأخرى تمتد مجال قيمة المسؤولية بالنسبة إلى كل إنسان معلوم . وأخلاقيته تقوم في عدم رفضها ، وفي عدم تجاوزها . وبالمجمل ، فإن المسؤولية هي الحركة التي بها ينفذ الأنا في الموضوعية الطبيعية والاجتماعية ، ابتغاء إصلاحها ، وفقاً لقدرته الأخلاقية وبحسب اتجاهات فعله . وفي هذه الحركة تتحدد المسؤولية بحسب طبيعة الأشياء وتعين للمثل الأعلى الذي عنده تتوقف . » (بحث في الأخلاق العامة» ص ٥٨٥)

## مؤلفاته

- *Introduction à la philosophie*. Paris, 1925.
- *Le Devoir*. Paris, 1930.
- *Le Mensonge et le Caractère*. Paris, 1930.
- *Obstacle et valeur*. Paris, 1934.
- *Traité de morale générale* Paris, 1942.
- *Traité de Caractérologie*. Paris, 1949.
- *La Destinée personnelle*. Paris, 1951.
- *La Découverte de Dieu*. Paris, 1955.

للاجيل ٧ : ١٣).

وفي تصوّر آباء الكنيسة للوقوس ، أكدوا أمرين : (١) التساوي التام بين اللوقوس وبين ابن الله وبين الله الأب ؛ (٢) وثانياً مشاركة الجنس البشري في اللوقوس من حيث هو العقل . يقول يوستينوس : « لقد تعلمنا أن المسيح هو أول مولود لله وأنه اللوقوس الذي فيه يشارك كل الجنس البشري » (Apologie Prima, 46)

وجاء الغنوصيون فقررنا أن اللوقوس هو أحد الايونات *cosm* وأنه الذي يتولى تكوين العالم . فصنّى لهم القديس ايرينيئوس St. Irénée وأكد المساواة في الماهية والمكانة بين الله وبين اللوقوس وبين الروح القدس (Odybaeros, II, 13, 8)

لكن جاء بعد ذلك اوريجانوس في القرن الثالث فحاول التفرقة في الدرجة بين الله الأب وبين اللوقوس ، وقرر أنه يمكن أن تمتع اللوقوس بأنه وجود الموجودات ، وجوهر الجوهر ، وصورة الصور، لكننا لا نستطيع أن نعت الله الأب بمثل هذه النعت ، لأنه يتجاوزها جميعاً (De Princ, VI, 64). صيحت أن اللوقوس أزلي مع أزلية الله الأب، لكن ذلك ليس بنفس المعنى . إن الله الأب هو الحياة و« الابن » يستمد الحياة من « الأب » (In Joann., II 1-2)

يبد أن الكنيسة في مجامعها (نقليه سنة ٣٢٥ ، وأفسوس سنة ٤٣١) رفضت تفسير اوريجانوس هذا ، واعتبرته هرطقة ، وقيمت على الرأي الأول وهو القول بالتساوي بين الله وبين الابن الذي هو الكلمة (اللوقوس).

ومنذ ذلك التاريخ صار « اللوقوس » معنى هينياً ، أكثر منه فلسفياً نجهده خصوصاً عند الصوفية ، وبخاصة عند ابن عربي بين الصوفية المسلمين .

لم يعد له مكان عند الفلاسفة للمحدثين ، اللهم إلا على سبيل التعبير الديني عن بعض الانجذابات ، كما نجد ذلك عند فشته Fichte في كتابه « للدخل إلى الحياة السعيدة » (سنة ١٨٠٦) حين استشهد بمطلع انجيل يوحنا للتدخل على الاتفاق بين مثاليته وبين المسيحية ، لكنه يرى في اللوقوس أنه هو « الأنا » (راجع مؤلفاته 475 p. V, Werke).

مراجع

- M. Heine: Die Lehre von Logos in der griechischen

(٣) ومن بين أسفار العهد القديم من « الكتاب المقدس » سفر يدعى « سفر الحكمة لسليمان » ويصف فيه صاحبه « الحكمة » بأنها بالقرب من الله أو عند الله تشاركه عرشه الإلهي وأنها صاعدة عن مجده ، وأنها تساعد الله في عملية الخلق ، وتسري في كل الأشياء وتحقق وحدة العالم . ويمكن أن تتصل بمن من البشر مستعدون لتلقيها ، لتقدم أرواحهم وتزمن لها الخلود عند الله : وهذه الحكمة تسمى في عدة مواضع باسم « اللوقوس » (والسفر مكتوب باليونانية ، بخلاف سائر أسفار العهد القديم إذ هي بالعبرية) ، هذا « اللوقوس » (الكلمة) الذي فيه جعل إله إسرائيل ، رب الرحمة ، كل الأشياء (اصحاح ٩ ، العبارة ٢٧١) . وبه نجي شعب إسرائيل وسينجي كل النفوس التي تتلقاه .

(٤) والانجيل الرابع المتسوب إلى يوحنا يُستعمل بالحديث عن « الكلمة » : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، والله هو الكلمة ، به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان » ، وكذلك ذكره يوحنا في خلقته رسالته الأولى وفي « الرؤيا » Apocalypse للنسوبة إليه أيضاً (اصحاح ١٩ ، عبارة ١٣) . وبهذا اللوقوس - أو الكلمة - هو الذي كان قبل خلق الكون ، كان عند الله ، وهو هو الله . وهذا اللوقوس - أو الكلمة - تجسد ، أي اتخذ جسداً ، وحلّ بين الناس ، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة ، يمكننا لهم من أن يصيروا أبناء الله .

وهذا اللوقوس ، عند القديس يوحنا ، لا يماثل تماماً الحكمة في سفر الحكمة ولا اللوقوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثة ، لأنه عند يوحنا هو الله نفسه ، وليس قوة تابعة له كما هي الحال عند فيلون ، إنه عند الكلمة الخالقة والصورة التي عليها يتجلى الله ، لكنه متميّز من الأب . إنه ابن الله الذي تأتس ، أي صار إنساناً ، وعاش ومات من أجل بني الإنسان . وبالبساطة : إنه يسوع المسيح .

وفي اثر القديس يوحنا جاء آباء المسيحيون : يوستينوس ، وكليمندس الإسكندري ، وأوريجانوس الإسكندري ، فوجدوا في فكرة اللوقوس وسيلة لتفسير الاتفاق بين الفلسفة اليونانية وبين العقيدة المسيحية ، بأن ادعوا أن اللوقوس هو مصدر كليهما والنبوع الوحيد لكل حقيقة .

وأنه الاضطرابات السياسية التي وقعت في إنجلترا ما بين عام ١٦٧٥ و ١٦٧٩ أثار لوك في مونييه (جنوبي فرنسا) وباريس، حيث تزف إلى جنتي وأرنولد Ainswald وسجن أشلي لفة قصيرة في برج لندن، ثم عادت إليه مكاته، وعاد لوك إلى خطته. لكن في يوليو سنة ١٦٨١ أعيد أشلي إلى السجن بتهمة الحياة السطى، ثم أفرج عنه، وفر إلى هولند في ديسمبر سنة ١٦٨٢ (وقد تولى بعد شهر في ٢٢ يناير سنة ١٦٨٣ في أمستردام). فرأى لوك من الحكمة أن يرحل هو الآخر إلى هولند لاحقاً بولي نعمته، وأقام في أمستردام باسم مستعار هو Dr. Vanden Linden حيث تولقت صداقته لاهوتيين حرين هما لوكلير Le Clerc ولبوروش وفي سنة ١٦٨٧ انتقل إلى روتردام، وانضم إلى أنصار وليام أورنج الانجليزي.

ثم عاد إلى إنجلترا سنة ١٦٨٨، وعرض عليه أن يكون سفيراً فلم يقبل وصار متولياً للاستئناف. وأعضى سنواته الأخيرة في أوتس Oates (في إقليم Essex) في منزل سيرفرانس وليدي ماشم Masham - وهي ابنة كلورث Ralph Cudworth

وتوفي في ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤.

### فلسفته

#### ١ - انكار الأفكار الفطرية

الأفكار الفطرية هي تلك التي يولد الإنسان مزوداً بها، في رأي من يقولون بها. ومن قال بها في العصر اليوناني الروماني وسموها *κοιναι εννοειαι* وقرروا أنها تولد في العقل الإنساني منذ الولادة ويشارك كل الناس في الإقرار بها. وفي أوائل العصر الحديث قال بها ديكارت، حين قرر أن الأفكار السرملة الضرورية فطرية، أي أنها تولد مع ميلادنا ولنا في حاجة إلى تحصيلها. لكنه يقرر مع ذلك أن هذه الأفكار، قبل التجربة، إنما توجد ضمناً وحل هيبة إمكان. ومن هنا يرى أن التجربة ضرورية لتحصيل هذه الأفكار. ومن بين هذه الأفكار الفطرية مبدأ الهوية (ما هو) ومبدأ علم التناقض («لا يمكن الشيء الواحد أن يكون والّا يكون في آن واحد ومن جهة واحدة»)، والضمير الأخلاقي، وفكرة الله. وكان الفرض من القول بفطرية بعض الأفكار الأساسية هو تأمين اليقين وثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم، نظراً لأن معطيات الحس غير مأمونة

philosophie. Oldenburg, 1872, reprog. Aalen 1961.

- A. Aall: Der logos: Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen philosophie und christlichen literature, 2 vols. Leipzig 1896- 99; reprog 1966.

- H. Leisegang, s.v. in Pauly- Wisnower, XIII, 1 (1926).

- H. Urs von Balthasar: Parole et mystère chez Origène. Paris, 1957.

- W. Kefler: Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes Stuttgart, 1958.

- A. Orbe: Hacia la primera teologia de la Procesion del verbo, 2 vols, Roma, 1958.

### لوك

#### John Locke

فيلسوف تجريبي انجليزي .

ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في رينجتون Wring-ton (في إقليم سومرست Somerset) تعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كيسة للسبح في اكسفورد، حيث انتخب طالباً على الحياة، لكن هذا اللقب سبب منه في سنة ١٦٨٤ بامر من الملك. وبسبب كراهيته لعلم التسلمح البيوريتاني عند اللاهوتيين في هذه الكلية، لم يخطر في سلك رجال الدين. وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب وعلمس التجريب العلمي، حتى عرف باسم «دكتور لوك».

وفي سنة ١٦٦٧ أصبح طبيباً خاصاً لأسرة أنتوني أشلي كوبر Cooper الذي صار قياً بعد الايرل الأول لشارتيري (١٦٦١ - ١٦٨٣) وزيراً للعدل ولعب دوراً خطيراً في الأحداث السياسية العظيمة التي وقعت في إنجلترا ما بين سنة ١٦٦٠ وسنة ١٦٨٠. وقد نجح لوك في اجراء عملية جراحية لانتوني أشلي كوبر هذا في سنة ١٦٦٨ الذي أصيب بفشل في الصدر، ونتيجة لهذا النجاح صار ناصحاً أميناً لأشلي في الأمور السياسية والعلمية، وانتخب عضواً في الجمعية الملكية. F. R.S. ووجهت هذه العضوية نحو الاهتمام بالفلسفة. وأسس لوك نادياً للمناقشات الفلسفية والدينية. وفي سنة ١٦٧٢ صار أشلي أول إيرل لشارتيري وزيراً للعدل Lord Chancellor، فعين لوك سكرتيراً لهية التجربة Board of Trade. وفي سنة ١٦٧٥ حصل على البكالوريوس في الطب ولم يكن قد حصل عليها بعد.

ومتغيرة وغير يقينية .

لكن جاء لوك وأنكر نظرية الأفكار الفطرية ، وقال إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء *Tabula rasa* لم يتشبع عليها من قبل شيء . والدليل على ذلك أن الأطفال لا يسمون مبادئه المنطقية (المهوية وعدم التناقض) . والبدائيون يعيشون دون أن يصوغوا مبادئ المنطق . وشاهد آخر هو أن الناس يختلفون اختلافاً شديداً في تقرير ما هو خير وما هو شر ، ما هو صواب وما هو خطأ ، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادئ الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب . وهنا يذكر لوك أن هناك شعوباً ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام . فلو كان الله قد أعطى أفكاراً فطرية لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته ، لكنه لم يفعل ذلك .

ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلًا إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعداداً فطرياً لاكتسابها حالاً بمجرد ويتعلمون استخدام عقولهم . إذ بهذا المسمى كل فكرة في فطرية ، ولا محل للتمييز حيث أن أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين .

لكن الغريب هو أن لوك في هجومه على مذهب الأفكار الفطرية لا يذكر ديكارت ، مع أن ديكارت هو أعظم فلاسفة القرن السابع عشر ، بينما يذكر رجالاً أقل قيمة كانوا مثل ديكارت من القائلين بنظرية الأفكار الفطرية ، مثل هربرت أوف تشيربيري ( ١٥٨٣ - ١٦٤٨ ) و *Herbert of Cherbury* وقد ذكره لوك بالاسم . ويفسر البعض هذه الواقعة بكون أحياء بعض الفلاسفة البريطانيين لرأي الرواقية كان في تناقض مباشر مع تجريبي لوك ، لأنه إذا كانت كل معرفة تستمد من التجربة كما يرى لوك ، فإنه لا توجد معرفة فطرية في العقل يؤيد وجودها ما زعموه من إقرار كل الناس بها ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة البريطانيون قد أحبوا ما جليده مذهب الرواقية في هذا الموضوع ، فقد كان على لوك أن يهاجمهم دفاعاً عن مذهبه هو التجريبي . - ومن ناحية أخرى يمكن أن نتصور أن مذهب الأفكار الفطرية لم يكن في مذهب ديكارت جزءاً أساسياً في فلسفة ديكارت كما تصورها لوك . ولوك يوافق ديكارت في قوله إن بعض الأفكار يعرف صدقها عن طريق البیان العقلی المباشر ، والبعض الآخر يمكن أن يستنبط منها . وعلى هذا الأساس رأى لوك أن من الممكن إثبات

صحة الرياضيات والأخلاق وكذلك صحة وجودنا وصحة وجود الله . ومعنى هذا أن لوك كان يرى أن ديكارت كان على حق في اعتقاده أن بعض الأفكار يُعرف بالبيان العقلي المباشر أنها واضحة متميزة ، وبالتالي صحيحة ، وأن غلط ديكارت الوحيد هو في ظنه أن مثل هذه الأفكار فطرية ولا ترجع إلى التجربة .

ويعد أن فند لوك مذهب القائلين بالأفكار الفطرية في القسم الأول ( الكتاب الأول ) من كتابه « بحث يتعلق بالعقل الانساني » ( ١٦٩٠ ) ، أخذ في الكتاب الثاني منه ( القسم الثاني ) في عرض رأيه وهو أن التجربة هي مصدر ما لدينا من أفكار . إن لدينا أفكاراً - والفكرة *Idea* أي شيء هو موضوع للتفكير حين تفكر - هذا أمر لا شك فيه . فمن أين تأتي أفكارنا ، ماذا ليست فطرية ؟ .

لنفرض ، هكذا يقول لوك ، أن العقل كان في البداية لوحة بيضاء *Tabula rasa* فمن أين يحصل إذن على أفكاره ؟ والجواب : من التجربة ، هكذا يقول لوك . والتجربة تشمل على مصدرين للأفكار ، هما : الاحساس ، والتأمل *reflection* . فنحن نتلقى الكثير ، إن لم تكن الغالبية ، من أفكارنا حين نشأ حواسنا بموضوعات خارجية . ونتلقى أفكاراً أخرى بواسطة التأمل حيناً ندرك عمليات عقولنا في الأفكار التي حصلناها من قبل . إن الإحساس يزودنا بالأفكار المتعلقة بالكميات ، مثل فكرة اللون الأصفر ، أو الحرارة ، النخ . والتأمل يزودنا بأفكار تتعلق بالتفكير والإرادة ، مباشرة ، وما أشبه ذلك . وهذان المصدران - الإحساس والتأمل - يعطينا كل ما لدينا من أفكار . فإن شك أحد في هذا ، فما عليه إلا أن يفحص عن أفكاره وينظر هل هناك أفكار لم تأت إياها من الإحساس وإما من التأمل . وغو الأطفال يعطينا المزيد من التأيد لهذه النظرية التجريبية الخاصة بمصدر المعرفة الانسانية : فكلما تلقى الطفل المزيد من الأفكار من الإحساس وتأمل فيها ، زادت معرفته بالتدريج .

ويعد أن فرغ لوك من بيان مصدر معرفتنا أخذ في البحث عن طبيعة ما لدينا من أفكار . إن أفكارنا كلها إما بسيطة وإما مركبة . والفكرة البسيطة هي غير المؤلفة من عدة أفكار ؛ إنها لا تحتوي إلا على مظهر واحد أحد ، مثال ذلك : رائحة وردة . أما الفكرة المركبة فهي المؤلفة من فكرتين أو أكثر بسيطة ، مثل فكرة : سمفون زكي الرائحة . والأفكار البسيطة لا يمكن أن يتخللها العقل ولا أن يترهما .

ندرك الألوان والروائح الخ ، وهي أمور ليست في ه الموضوعات نفسها . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن أفكارنا عن الكيفيات الأولية تشابه خواص الموضوعات الموجودة خارجاً عنها ، بينما أفكارنا عن الكيفيات الثانوية ليست كذلك . إن الكيفيات الأولية للأشياء موجودة فعلاً فيها ، بينما الكيفيات الثانوية - كما ندرکہا الاحساسات - لا توجد إلا فيمن يشاھدها . فلو لم يوجد مشاهدون ، لما وجد إلا الكيفيات الأولية وقومها . ولهذا فإن عالم التجربة الغني الخافت بالألوان والذوق والضحكة والرائحة ما هو إلا الطريقة التي تتأثر بها نحن من جانب الأشياء ، لا الطريقة التي عليها الأشياء موجودة بالفعل .

وهذا التمييز بين كيفيات أولية وكيفيات ثانوية دعا لوك إلى الزعم بأن بعض أفكارنا تعطيان معلومات صحيحة عن الواقع ، بينما لامتطينا أفكار أخرى معلومات صحيحة عنه .

ويبحث لوك في معنى الجوهر substance ، فيقول إننا اعتدنا أن ننظر إلى الجوهر على أنه موضوع substratum تحمل فيه الأفكار . فإذا تسامنا ؛ وما هو هذا الموضوع ، لم نستطيع أن نحير جواباً . مثلاً ؛ إذا تسامنا : اللون والوزن يتسبان إلى ماذا ؟ وكان الجواب : إلى الأجزاء الممتدة الصلبة - فعلمنا أن تتسامل ؛ وإلى أي شيء تتسب هذه الأجزاء الممتدة الصلبة ؟ وهنا لا نحير جواباً ، وسيكون مثلنا مثل ذلك الفيلسوف الهندي الذي زعم أن العالم يحمله قبل كبير . فلما سئل ؛ ومن يحمل القيل ؟ أجاب تحمله سلحطه . فلما سئل ؛ ومن يحمل السلحطه ؟ سأم بجيزه عن الجواب وقال : لا أدري . ومثل هذا هو ما ينبغي أن نقوله من طبيعة الجوهر substance ؛ إنه شيء لا نعلمه ، لكننا نفترض أنه الخامل للكيفيات التي ندرکہا أو تتأثر بها .

وكل مجموعة مجتمعة معاً دائماً من الكيفيات نحن نفترض أنها تتسب إلى جوهر معين ، نسميه : فرس ، فخب ، انسان ، شجرة ، الخ . إننا لا نملك فكرة واضحة من الجوهر ، سواء بالنسبة إلى الأشياء المادية والأشياء الروحية . لكننا مع ذلك لا نعتقد أن الكيفيات الغزائية أو العقلية التي ندرکہا في التجربة معاً يمكن أن توجد دون أن تتسب إلى شيء ما . وهكذا ، فإنه عل الرغم من أنه ليست لدينا أفكار محددة عن الجواهر ، قلنا نفترض مع ذلك أنه لا بد من وجود أجسام وأرواح تعمل الكيفيات التي تتشبه أفكارنا . لكن عجزنا من الحصول على أفكار واضحة عن الجواهر تمننا دائماً

لكن العقل يقدر عل تكرار الأفكار البسيطة أو مقارنتها بعضها ببعض أو تأليفها بعضها مع بعض . ولا يستطيع العقل أن يمتزع أفكاراً بسيطة لم يعرفها في التجربة . والأفكار البسيطة هي الأحجار التي بنا تنى كل أفكارنا المركبة ، وبها تقس .

وكثير من الأفكار البسيطة يجعلها حس واحد ، مثل أفكار : الألوان ، الأصوات ، الأنواق ، الروائح والملموسات . ويزعم لوك أن فكرة الصلابة فكرة بسيطة نتلقاها بواسطة حس اللمس . وفكرة الصلابة ليست فكرة للكان الذي تشغله الاجسام ، ولا هي التجربة الذاتية للمحسوسة التي نحس بها حين نشعر بالأشياء . وإنما الصلابة solidity شبهة بفكرة الكتلة mass فيزياء نيوتن ، وهي التي نصنع الأجسام . وإذا شك إنسان في هذه الفكرة فلما عليه إلا أن يضع بين يديه شيئاً مادياً ، وليكن كرة ، وليحاول بعد ذلك أن يضم يديه . فهذه التجربة تعطي الانسان معرفة تامة وملائمة بالصلابة .

وبعض أفكارنا يتغلها حسان أو أكثر . ويدخل في هذا النوع أفكار : للكان أو الامتداد ، الشكل ، السكون ، الحركة - إذ نحن نتلقى هذه الأفكار بواسطة البصر واللمس . وهناك أفكار أخرى تأتي من التأمل reflection . وثم أفكار ثالثة هي نتيجة التأمل والإحساس كليهما . ويدخل في هذا النوع الأخير أفكار : المللة والألم ، فكرة القوة وهي تتكون لدينا من التأمل في تجربتنا عن قدرتنا عل تحريك أجزاء من أبداننا بحسب إرادتنا .

أما كيفيات الأشياء فيقسمها لوك إلى قسمين : كيفيات أولية ، وكيفيات ثانوية . فالكيفيات الأولية هي التي لا تنفصل عن الأجسام معها تكن الحالة التي توجد فيها هذه الأجسام . وهذه المجموعة تشمل الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، التحرك ، والحد . أما الكيفيات الثانوية « فليست قائمة في الموضوعات نفسها ، بل هي القوى التي تنتج غلظت الاحساسات فيها بواسطة كيفياتها الأولية » ، مثال ذلك : قوة الشيء ، من خلال حركة أجزائه الصلبة الممتدة ، عل إحداث الأصوات ، والأنواق والروائح فينا حين نتأثر بها .

وهكذا نجد أن لوك يقرر أن الموضوعات ( الأشياء ) لها كيفيات أولية ، وهي العناصر الأساسية في فيزياء نيوتن ، ولها أيضاً كيفيات ثانوية هي قوى الكيفيات الأولية التي يجعلنا

المالعة الواقعية لشيء ما لأن معرفتنا التي نحصلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجرّبها، وليس أبداً الملل النهائية التي تقترن حدوث (وجود) هذه الخواص. ومن هنا نظل معرفتنا دائماً قاصرة لأننا لن نستطيع أبداً أن نعرف الأسباب التي من أجلها نملك الأشياء الخواص التي لها.

وفي الكتاب (الباب الرابع والخامس والأخير من «بحث...» يتناول لوك المعرفة بوجه عام ومداها، وإلى أي درجة من اليقين يمكن أن تصل. إن معرفتنا تتناول الأفكار فقط، لأن هذه هي الأمور التي يعرفها العقل مباشرة. وما يكون المعرفة في نظر لوك هو إدراك الاتفاق أو عدم الاتفاق بين فكرتين. والأفكار تتفق أو تختلف على أربعة أنواع:

- ١- إذ يمكن أن تكون هي هي، أو متباينة؛
- ٢- ويمكن أن تكون مرتبطة فيما بينها على نحو معين؛
- ٣- ويمكن أن تتفق في الوجود معاً في نفس الموضوع أو الجهر؛
- ٤- ويمكن أن تتفق أو تختلف من حيث كونها ذات وجود واقعي خارج العقل.

وكل معارفنا تندرج تحت واحد من هذه الأبواب الأربعة، فنحن نعرف: إما أن بعض الأفكار واحدة أو مختلفة؛ وإما أنها ذات علاقة بعضها ببعض؛ وإما أنها توجد معاً دائماً؛ وإما أنها توجد فعلاً خارج عقولنا.

وإحدى وسائل المعرفة الميكان intuition أعني الإدراك المباشر للاتفاق أو الاختلاف بين فكرتين. فالعقل يرى، أن الأسود ليس هو الأبيض، وأن الثلث ليس هو الدائرة. وهذا النوع من المعرفة هو أوضح وأيقن أنواع المعرفة التي يقدّر على بلوغها الضمير الانساني. وكل معرفة يقينية تتوقف على الميكان مصدراً وضماناً.

لكننا نحصل على المعرفة أيضاً بواسطة البرهان demonstration. والمعرفة بالبرهان ليست رؤية مباشرة لكون فكرتين تتفقان أو تختلفان، وإنما بالبرهان نرى بطريق غير مباشر، وذلك يربط فكرتين بأفكار أخرى حتى نستطيع أن نربط كلتا الفكرتين بالأخرى. وهذه العملية هي سلسلة من الميانات، ولهذا فإن كل خطوة في البرهان يقينية. لكن لا كانت هذه الخطوات تحدث على التوالي في العقل - فإن الخطأ يمكن أن يقع إذا نسيت الخطوات السابقة، أو افترضنا أن

من تحصيل معرفة صحيحة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء.

وبالجملة فإن أفكارنا تكون صحيحة إذا كان أساسها في الطبيعة وكانت تتفق مع الطابع الحقيقي للأشياء. وبهذا المعنى فإن كل الأفكار البسيطة صحيحة، لأنها ناتجة عن أشياء وأحداث حقيقية. لكن ليست كل الأفكار الحقيقية هي بالضرورة احتمالات مكافئة لما يوجد بالفعل. وأفكار الكيفيات الأولية حقيقية ومكافئة معاً. أما أفكار الكيفيات الثانوية فحقيقية، ولكنها لا تمثل ما هو خارج عنها إلا جزئياً: إنها تمثل قوى موجودة، لكنها لا تمثل صفات متناظرة لتلك التي ندرّكها. وأفكارنا عن الجواهر غير مكافئة وقاصرة جداً، لأننا لا نستطيع أن نتأكد أبداً أننا واعون بكل الكيفيات المجمعة معاً في جوهر واحد، ولنا متأكد من هذا ما هو متجمعة هكذا. ومن هنا فإن بعض أفكارنا نجرّبها ما هو موجود فعلاً خارجاً عنها، بينما هناك أفكار أخرى، ناتجة عما هو خارج عنها، أو عن تعلّما في أفكارنا، وهي لا تمثل تمثيلاً مكافئاً لموضوعات «حقيقية» real.

وفي الكتاب (الباب الرابع من «بحث متعلق بالعقل الانساني» يتناول لوك موضوعات تتعلق بطبيعة الاتفاق واللغة، ومن هنا اهتم به الباحثون في اللسانيات في العصر الحاضر. ومن أهم ما تعرض له لوك في هذا البحث معنى المحدود الكلية أو الكليات مثل «إنسان»، «مثلث»، الخ. يقول لوك إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية، لكننا بتجريد أفكارنا عن الأشياء، وفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية فإننا نكون أفكاراً عامة. وبهذا الطريق نصل إلى تكوين الأفكار المجردة العلة التي نستخدمها في البرهنة العقلية.

ومن بين المحدود الكلية التي يقول لوك إنها اكتسبت بعض المعنى من عملية التجريد هذه - اللفظ: «جهر» substance. وحين حلل معناه ميّز بين ما سماه «المالعة الاسمية» nominal essence وبين «المالعة الواقعية» real essence للجهر. أما المالعة الاسمية فهي الفكرة العلة المجردة للجهر وقد تكونت بتجريد للمجموعة الاسمية من السمات (الصفات) التي توجد دائماً معاً. وفي مقابل ذلك نجد أن المالعة الواقعية هي طبيعة الموضوع التي تقترن كونه بملك الصفات التي يملكها. إن المالعة الاسمية تصف الخواص التي للجهر، بينما للمالعة الواقعية تفسّر لماذا هو بملك هذه الخواص. ويؤكد لوك أننا لن نستطيع أبداً معرفة



والخلاصة أننا لن نقدر أبداً على تحصيل معرفة كافية صحيحة بالأجسام أو بالأرواح ، لأن معلوماتنا عن وجودها وطبيعتها محدودة جداً . لكن ليس في هذا ما يدعونا إلى أن نصبح شكاكاً أو نكون يائسين .

### فكره السياسي

يتجلى فكر لوك السياسي في « الرسائلتين عن الحكومة » اللتين نشرهما في سنة ١٦٩٠ ، وإن كان قد كتبها إبان ما يسمى بأزمة الاستبداد في ١٦٧٩ - ١٦٨١ ، أي الفترة التي حاول فيها - دون جدوى - شيفتسيري أن يستعيد دوق يورك من ولاية عرش انجلترا لانه كان كاثوليكياً . وأهم هاتين الرسائلتين : الرسالة الثانية ، وإن كانت غير محكمة التحرير لأنها ناقصة ، ولا تربطها بالحوادث المعاصرة لها ، ولأن لوك لم يفلح في إعادة تحريرها حين أراد نشرها في سنة ١٦٨٩ بعد كتابته لها قبل ذلك بعشر سنوات .

ويبدو أن لوك قد كتبها إبان أزمة استبداد دوق يورك عن وراثته العرش ، من أجل تبرير إمكان التغييرات الدستورية التي طالب بها حليفه شيفتسيري . وكان هدفه هو أخذ من سلطان الملك المطلق . ومن أجل هذا افترض أن الأصل في المجتمع السياسي هو وجود علاقة مباشرة بين كل فرد وبين الله ، دون أي وسيط سياسي . فافترض حالة للطبيعة تنظمها قوانين مستمدة من الله ، وفي حالة الطبيعة هذه يكون الناس متساوين وأحراراً أمام الرب ونجاه بعضهم لبعض . وسلطان القانون ضروري لهذه الحرية ، إذ بدون مثل هذا القانون الطبيعي لصارت « حرية » الإنسان فوضى . ومن هذه الحالة الطبيعية استنتج لوك « قانوناً عقلياً » law of reason ، به يصل الناس إلى الاتفاق الاجتماعي وقبول هذا الاتفاق ، وقوانين عملية ضرورية لضمان الحرية الفردية . وفي البداية ، أعني في حالة الطبيعة ، كانت السلطة التنفيذية للقانون الطبيعي قائمة في كل فرد ، وبعد ذلك - إما فجأة أو تدريجياً - اتفق الناس على العيش في مجتمع مشترك تنظمه السلطة التنفيذية المشتركة القائمة على تنفيذ القانون الطبيعي . وهذه السلطة المشتركة تنقسم إلى ثلاث سلطات : التشريعية والتنفيذية ، والاتحادية federative

ولتحقيق الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني ( السياسي ) ، صاغ لوك نظرية مهمة في الملكية ، أدت بدورها إلى نظريته في العمل . وقد بدأ لوك من المصادرة

خطوة حدثت من قبل دون أن تكون قد حدثت فعلاً من قبل . والعيان والبرهان هما المصدران الوحيدان للمعرفة اليقينية .

ومع ذلك يوجد مصدر ثالث للمعرفة له درجة من اليقين تؤكد حقائق متعلقة بتجارب جزئية . وهذا النوع من المعرفة يقبض إلى أبعد من مجرد الاحتمال ، لكنه لا يصل إلى اليقين الصحيح . وهذه المعرفة تسمى « المعرفة الحسية » ، وهي ما نصله عند حدوث تجارب معينة من أن بعض الموضوعات الخارجية توجد فعلاً وتحدث أو تسبب هذه التجارب . ولا يخفى لنا أن نقول إن كل تجاربنا خيالية أو هي جزء من الأحلام . فللمعرفة الحسية تعطينا درجة من التأكيد بأن شيئاً واقعياً يحدث خارج عقولنا .

وفي وسعنا الآن بعد هذه التحديدات لضروب المعرفة وأنواع مصادرها ودرجات يقينها أن نجد للمدى الذي تلعب إليه المعرفة الإنسانية وأن نقوم ماذا نعرف فعلاً عن العالم الواقعي . لما كنا لا نستطيع أن نعرف بالعيان أو البرهان كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الأفكار بعضها وبعض ، فإن معرفتنا لا تمتد إلى ما نمتد إليه أفكارنا . وفي كل الأحوال تقريباً نستطيع أن نحدد يقيناً ما إذا كانت أفكارنا متفقة أو متباينة بعضها عن بعض . لكننا لا نستطيع أن نخبر هل أفكارنا مرتبطة بعضها ببعض إلا إذا استطعنا أن نكتشف أفكاراً وسيطة كافية . وفي ميدان مثل الرياضيات نحن نتوسع في معرفتنا كلما ازدادت معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار عن طريق العيان أو البرهان . أما المجالات التي يلوح أننا قاصرون فيها عن اكتساب المعرفة فهي تلك التي تتناول وجود الأفكار معاً ووجودها الفعلي . فإدنا لن نستطيع معرفة المعرفة الحقيقية لجوهر ما ، فإدنا لن نعرف أبداً هل توجد فكرتان معاً بالضرورة . ونحن ندرك أن بعض الأفكار تجتمع مرات ومرات ، لكننا لا نستطيع أن نعرف السبب في اجتماعها هذا بعضها مع بعض . ولن نكتشف أبداً لماذا تحدث بعض الكيفيات الثانوية حين يوجد ترتيب معين لكيفيات أولية . وفيما يتصل بالوجود الواقعي يقرر لوك أننا متيقنون ، بالعيان ، بلتنا موجودون ، وبالبرهان أن الله موجود . لكننا لا نعرف إلا حسياً أن أشياء غير ذواتنا وغير الله موجودة . وبقيننا في هذه الحالة محدود بالحلقة التي فيها نحن هذه الأشياء في التجربة . فإدنا مضت التجربة ، فلا يقين لدينا بأن الشيء الذي أحدث تجربتنا الحسية سيستمر في الوجود .

الانجليز في سنة ١٦٤٠ وما حوله، الذين استندوا إلى سوابق في القانون الانجليزي . كذلك لم يقل مثل الجزنون ساني Algernon Sidney إن الحق في الثورة يقوم على الحق الطبيعي في الحرية . وإنما طالب لوك بثورة معتدلة وأعية ضابطة لنفسها ، من أجل استعادة التوازن في النظام السياسي .

وبخلاصة رأي لوك في حق الثورة هو أن الحاكمين قد يستبدون بمن يلتزم هؤلاء الحاكمون بخدمتهم ، سواء كان هؤلاء الحاكمون ملوكاً ، أو جماعات ، أو مختصين بطالون بالسلطة المطلقة . بقي مثل هذه الأحوال ، أي أحوال استبداد الحاكم بالمحكومين ، فإن من حق الشعب أن يثور على الحاكم إذا لم يكن هناك سبيل آخر للإصلاح غير الثورة . لكن حق الثورة هذا ينبغي ألا يمارس إلا في الظروف القصوى جداً ، أي حين تحقق كل الوسائل الأخرى تعاملاً . ويعتقد لوك أن الناس لن يلجأوا إلى استخدام حق الثورة بخفة ورعونة ، لأنهم يدركون ما تجره الثورات من سفك للدماء وخراب للممتلكات ، ولهذا سيتحملون العذاب ويصبرون طويلاً قبل أن يقدموا على القيام بالثورة .

والناس ينقلهم إلى الحكومة الحق في وضع القوانين وتنفيذها وصنع الحرب والسلام ، لا ينتازلون عن الاعتناء بنور العقل في الحكم على ما هو خير أو شر ، ما هو عدل أو ظلم ، ما هو صواب أو خطأ . صحيح أنه بالنسبة إلى بعض القوانين والقرارات التنفيذية يجب أن يترك الفصل في أمرها إلى السلطين التشريعية والتنفيذية . لكن إذا تبين للناس أن سلسلة طويلة من الأفعال والقوانين والمراسيم تكشف عن اتجاه استبدادي ، وحكموا حينئذ بأن الحاكم قد وضع نفسه في حالة حرب معهم ، فإن من حقهم أن يخلعوا الحاكم المستبد عن عرشه . ومن ناحية أخرى لا يجوز للسلطين التشريعية والتنفيذية أن ترجع إلى الشعب إلا إذا حدث انتفاء للثقة بينهما .

وحل الحكومة ليس معناه حل المجتمع ، إذ الفرض من الثورة الاتيان بحكومة جديدة ، وليس العودة إلى حالة الطبيعة ( الفوضى ) . وحل الحكومة يمكن أن يحدث في أحوال عديدة ، أبرزها : حين تحل الإرادة الاستبدادية لشخص واحد أو أمير على القانون ؛ وحين يحول الحاكم بين الهيئة التشريعية وبين أن تجتمع اجتماعاً قانونياً ؛ وحين يحدث تزيف في الانتخابات ، وحين تقوم حكومة اجنبية بانتزاع الشعب ، وحين تحمل السلطة التنفيذية في القيام بمهامها أو

القائمة في القانون الطبيعي والقائلة بأن الإنسان يملك حياته ، واستتبع من ذلك أن للإنسان حق امتلاك الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته ، طالما كانت هذه الأشياء مملوكة له بطريقة شرعية ( قانونية ) أي مأخوذة من الثروة المشتركة بين الناس في الوقت الذي فيه كان الامتلاك الخاص لا يضر أحداً آخر ولا يجزئه عما يملك .

وهكذا كان للإنسان الحق في حياته ، وفي عمله . ومن ثم أيضاً صار له الحق فيما « مزج عمله به » ، أي فيما يملك .

وكلازمة لهذه صاغ لوك نظرية في القيمة ، فقال إن قيمة السلع في أي مجتمع تعكس العمل الذي بذل في تحصيلها ، أي أنه رد القيمة إلى العمل المبذول في إيجاد السلعة .

وتم نزعان من العلاقات بين الناس : الأول هو العقد الاجتماعي الطبيعي ، الذي يتم بممارسة الاعتبارات العقلية للمحافظة على النفس ؛ والثاني يتحدد بحقوق التملك ( الحقوق في الملكية ) .

ووظيفة الحكومة وغايتها هما المحافظة على حياة المواطنين وعلى حريتهم وممتلكاتهم . ويلزم من هذا أن الحقوق السياسية تستمد من الملكية ، ومن لا ملكية لهم فهم إما عبيد وإما مجردون من الحقوق السياسية .

وهكذا نجد لوك يؤكد للمصالح المشتركة كما يؤكد الملكية الخاصة ، وهذه الأخيرة تتعلق خصوصاً في ذلك العصر بالأرض .

وإذا فحقوق الفرد السياسية نابعة عن ملكيته ؛ ويكونه ذا حقوق سياسية بصير ملتزماً تجاه الحكومة التي تمثله . وفي مقابل ذلك لا يجوز للحكومة أن تحبس ملكيته ( بما في ذلك فرض الضرائب ) بدون موافقته من خلال من يمثله في الحكومة . وينتج عن هذا مذهب لوك في مقفولة الحكومة أو الثورة عليها ، كما عرضه في الفصل الأخير من « الرسالة الثانية في الحكومة » ، وهو الفصل الذي عرّض لوك لسخط الحكومة قبل ثورة سنة ١٦٨٨ ، ولرفضها بعد ثورة سنة ١٦٨٨ . ولوك ، في نظريته في الثورة على الحكومة ، لا يتابع آراء أصحاب النظريات البروتستنت في المقاومة الذين ظهروا في القرن السادس عشر والذين أقاموا نظرياتهم على الدين أو جزاء الضمير . كذلك لم يذهب إلى ما ذهب إليه البرلمانيون

الفردية وقدراته وميوله ، وليس المناهج المفروضة أو التكرار والحفظ المفروضين بالمعاص .

٢ - يرى لوك أن صحة البدن وتنمية الأخلاق السليمة هما في المقام الأول ، ويتلوهما التحصيل العقلي .

٣ - كما يرى أن اللعب والنشاط الحيوي high spirits والمزاج اللامع الطبيعي عند الأطفال يجب أن تتحكم في عملية التربية والتعليم كلما كان ذلك ممكناً . إذ التعليم الاجباري مرفق ؛ لكن حين يكون في التعليم لعب ، فيكون فيه بهجة وسرور !

وكان لوك يؤكد في التربية أهمية القدوة الحسنة ، والممارسة العملية بدلاً من اللجوء إلى التعليمات والنصائح والقواعد والعقاب . وتبدأ القدوة الحسنة مع الأبوين ، وعمل الأبوين تجنب العقاب الشديد والضرب ، وكذلك تجنب المكافآت المصطنعة . ويجب أن يكون الأطفال في صحة أجسامهم أوقاتاً طويلة ، وأن يتولى هؤلاء الآباء دراسة استمدادات أطفالهم وأن يستمروا ميول أولادهم للحرية واللعب ، حتى يحملوا تعليمهم أقرب ما يكون إلى الترويح . وينبغي تشجيع حب الاستطلاع في الأطفال ، وتوجيه نشاطهم الحيوي إلى أمور مفيدة خلاقة . ويجب التخلي عن معاملتهم بشدة كلما كان ذلك ممكناً .

وكما نأمل الطفل ، يجب أن ينمو الاستثنائيين وبين أبويه ، بحيث يجد الوالد في ولده الناشئ مؤنساً له وصديقاً . وكان من رأي لوك أن الحنان والصدقة وسائل وغايات في آن معاً للتربية الحسنة .

أما التعليم فكان لوك يرى أنه ينبغي أن يبدأ بتعليم الطفل الكلام والقراءة للفتة الخاصة وذلك عن طريق المثل والتعريف ، لا بواسطة علم النحو . وفي دراسة اللغات كان يرى تأجيل تعلم النحو إلى أن يتعلم الإنسان أن يتكلم اللغة جيداً . ومن رأيه وجوب تعلم لغة أجنبية حديثة في سن مبكرة وكان لا يميل كثيراً إلى اتفاق وقت طويل في تعلم اليونانية ، أو العبرية أو العربية أو الخطابة أو المنطق - وهي المواد التي كانت في برامج الدراسة في الجامعات في أيامه ؛ أما اللاتينية فكان كرهاً - لا يمنع في تعليمها لأبناء الطبقة الراقية . وبدلاً من ذلك كان يرى اتفاق وقت أطول في تعلم الجغرافيا والحساب والفلك والمنهضة والتاريخ والأخلاق والقانون المدني . ومن الأمور الثلاثة أنه حث على أن يتعلم كل إنسان مهنة يدوية

تتركها . ففي جميع هذه الأحوال تعود السيادة إلى المجتمع ، ويكون من حق الشعب أن يتولى عمل السلطة العليا والتشريع لنفسه ، أو أن يضع نظاماً جديداً ، أو أن يضع السيادة في أيدي جديدة تحت نفس النظام - حسبما يرى الشعب أنه الأحسن .

ولكن « السلطة التي أعطاها كل فرد للمجتمع لا يمكن أن تعود إلى الأفراد مرة أخرى ، طالما ظل المجتمع باقياً » ( الرسالة الثانية ، ف١٩ )

لكن المجتمع لا يستطيع أن يسير إلا وفقاً لحكم الأغلبية ، وعلى كل فرد أن يلتزم بحكم الأغلبية ، ذلك لأن الإجماع مستحيل . والشعب هو الذي يضع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية . ولهذا فإنه لا يتفق مع طبيعة المجتمع السياسي أن يكون الحاكم مطلقاً ومستبداً بالسلطة كلها وحده .

وأراء لوك هذه يمكن أن تتفق مع الحكم الملكي ، أو حكم القلة oligarchy ، أو الحكم الديمقراطي ، طالما كان مقرر أن السيادة هي في النهاية للشعب . لكنه كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية ، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية بيد الملك ، وتكون السلطة التشريعية في يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب .

وكان لوك يرى أن السلطة العليا هي السلطة التشريعية ، لأنها هي التي تضع القوانين التي يجب على السلطة التنفيذية تنفيذها وفرضها بالقوة . وإذا انتهكت السلطة التنفيذية الأمانة التي وضعت في عهدها ، فلن يكون هناك التزام بنحوها ويمكن عزله . على أن الهيئة التشريعية هي الأخرى يمكن أن تنتهك الأمانة الموضوعة في عهدها ، لكن لوك كان يعتقد أن هذا نادراً ما يحدث ؛ وإذا حدث فمن حق الشعب أن يحل الهيئة التشريعية وأن يقيم غيرها محلها . ولهذا السبب فمن المرغوب فيه أن تتصحب الهيئة التشريعية لفترة محددة بعدها يتم انتخاب هيئة جديدة ، وهكذا بانتظام .

#### أولاه في التربية

وللوك آراء في التربية أودعها في كتابه « أفكار في التربية » ( سنة ١٦٩٣ ) . وتم ثلاث أفكار رئيسية تسيطر على آرائه في التربية هي :

١ - ينبغي أن تتحكم في تربية الطفل استمداداته

واحدة على الأقل .

هذا الخلاف بين الناس في الأديان والمذاهب قائماً .

أولاه في الدين .

ولهذا ينبغي أن تكون حرية العقيدة مكفولة لكل إنسان ، ولا يحقها أبداً إلا للأضرار بالآخرين . لكنه مع ذلك رفض التسلمع مع الملحدين بدعوى أن الوعود والمواثيق والأيمان لن تلزمهم ، كما رفض التسلمع مع أية كنيسة يكون تكوينها من شأنه أن يجعل كل من يتسبون إليها يُسلمون بهذا أنفسهم إلى حماية وتدخله أمير ( حاكم ) آخر .

كتب لوك كثيراً في أمور الدين ، وقيل وفاته كان مشغولاً بكتابة شروح مسببة على رسائل القديس يولس ، وعمل تحرير مسودة رسالة رابعة عن « التسلمع » ، وكان قبل ذلك قد كتب ونشر ثلاث رسائل عن التسلمع . وفي سنة ١٦٩٥ نشر كتاباً بعنوان : « معقولة للمسيحية » ، كما نشر دفاعين عن هذا الكتاب في عامي ١٦٩٥ و ١٦٩٧ .

وكان لوك مسيحياً غليظاً في آرائه ، مع ذلك ، وقد حاول التقليل من نشوء الفرق الدينية بالدعوة إلى العودة إلى الكتب المقدس والبعد عن المنازعات الدينية المتعينة التي كانت قائمة في عصره . وكان يعتقد أن « الكتاب المقدس » Bible موسى به . لكنه مع ذلك كان يرى أن الوحي ينبغي أن يمتحن بواسطة العقل .

رأى لوك أن التسلمع هو العلامة الرئيسية المميزة للكنيسة الصادقة ، لأن العقيدة الدينية هي في المقام الأول علاقة بين كل فرد من الناس وبين الله . والدين الصحيح ينظم حياة الناس وفقاً للفضيلة والتقى ، والدين الحالي من المحبة والاحسان هو دين زائف . والذين يسطهدون الآخرين باسم المسيح يتكبرون لتعاليم المسيح ، ولا يتشبهون إلا المظهر الخارجي ، لا السلام ولا القداسة . ومن ذا الذي يعتقد أنه في التعذيب والقتل يسمى للتصعب إلى نعمة روح ضحية ؟! ثم إن الأيمان لا يمكن أن يُفرض بالقوة القاهرة ، كما لا يمكن لإرغام العقل على اعتقاد شيء لا يعتقد بنفسه . وكل المحاولات لفرض الأيمان بالقوة لن تؤدي إلا إلى نشر الضيق والاستخفاف بالله . إن الإقناع بالحسنى هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يجرّك العقل .

- مؤلفاته
- Essays on the Law of Nature.
  - Epistola de Tolerantia, Gouda, 1689.
  - An Essay Concerning Human Understanding. London, 1690.
  - Two Treatises of Government. London, 1690.
  - Some Thoughts Concerning Education. London, 1693.
  - The Reasonableness of Christianity. London, 1695.
  - A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians (etc.) . London, 1705.
  - Posthumous Works of Mr. John Locke, 6 vols. London, 1706.
  - The Remains of John Locke, E. Curt ed. London, 1714.
  - Works of John Locke, 3 vols. London, 1714; 10<sup>th</sup> ed., 10 vols. London, 1801.

ويفضل لوك بين الكنيسة والدولة فضلاً حاداً ، لأن الكنيسة « جماعة من الناس التقوا بإرادتهم واتفقهم من أجل العبادة العلنية لله على النحو الذي يرون فيه رضاه ، ومن أجل نجاة أرواحهم » . أما الدولة فلا شأن لها بهذا كله ، وكل شأنها هو الصالح العام ، والمحافظة على حياة المواطنين وحريةهم وتملكاتهم ؛ وليست للدولة أية سلطة في أمور الروح . « وما هو قانوني في الدولة لا يمكن للكنيسة أن تجعله محرماً ومتعصفاً » .

ومن المشترك فيه - هكذا يقول لوك - أن يكون واحد أو جماعة من الناس هي وجهها التي تملك الحقيقة الخاصة بالطريق الصحيح المؤدي إلى النجاة . والناس المخلصون الأمان يختلفون في أمور العقائد الدينية ؛ ولهذا فإن التسلمع وحده هو الذي يمكن أن يحقق السلام بين الناس . والنصارى ، والمسلمون واليهود والوثنيون كلهم يؤمنون بسلامة أديانهم . ولهذا لا بد من التسلمع الشامل ، مادام

مراجع

- H.R. Fox Bourne: Life of John Locke, 2 vols. London, 1876.
- R. I. Aaron: John Locke. Oxford, 1937, rev. éd. Oxford, 1955.
- S.W. Adamson: The Educational Writings of John Locke. Cambridge, 1922.
- C. Bastide: John Locke, ses théories politiques et leur

تلك التي قام بها C. Bailey في ٣ أجزاء ، سنة ١٩٤٧ . وقد  
زودها بشرح ومقدمة جيدة ، وجهاز نقدي شامل .

#### مراجع

- G. D. Hadzeits: *Lucretius and his Influence*, 1934.
- E. E. Sikes: *Lucretius*, 1936.

influence en Angleterre. Paris, 1906.

- Gilbert Ryle: *Locke on the Human Understanding*.  
Oxford, 1933.

#### لوكرتيوس

#### Titus Lucretius Carus

شاعر فيلسوف لاتيني من أتباع أبيقور .

ولد حوالي سنة ٩٩ ق. م. وتوفي سنة ٥٥ ق. م. وعلى  
الرغم من عدم وجود معلومات عن حياته لدى المؤرخين ،  
فإنه من الممكن أن نستنتج من شعره أنه كان رومانياً من أسرة  
كرمية ، ونشأه تنشئة حسنة ، وكان صديقاً للسياسي جايوس  
ميموس Gaius Memmius . وتنقل في أنحاء إيطاليا ، وزار  
صقلية . لكنه انصرف عن المنازعات السياسية في عصره ،  
وعاش في عزلة عن الشؤون العامة .

واتجاهه ينحصر في قصيدة طويلة بعنوان : « في طبيعة  
الاشياء » ، وتتألف من حوالي ٧٤٠٠ بيت من الشعر في البحر  
السداسي ، وتنقسم إلى ستة كتب ( أو أقسام ) . ويقلب على  
الطن أنه لم ينتهها . وقد وجهها إلى C. Memmius Gemellus  
الذي كان يريتورا في سنة ٥٨ ق. م .

والهدف الرئيسي في هذه القصيدة هو تحرير الناس من  
الخرافات ، وتعويدهم على قبول فكرة أن الموت فناء تام  
للإنسان ، وتخليصهم من فكرة تدخل الألهة في شؤون  
الناس . والألهة موجودون ، لكنهم مجرد كائنات أسمى من  
الناس ، لكنهم يلقون الموت والفساد . والألهة لا يمحفلون أبداً  
بأمور الانسان : والمدرات هي وحدها السرمدية ، ولا يطرأ  
عليها فساد .

ولوكرتيوس إنما يعرض فيها مذهب أبيقور الذي ينهت  
بأنه « والده » ، بل يقول عنه إنه « إله » ، ومذهبه هو الحكمة  
التامة . ويوجه إليه الخطاب قائلاً : « إني أتبعك أنت ،  
ياتنم الجنس الإنساني الالامع ، وفي آثارك العميقة أغرس  
خطواتي ، لا من أجل المنافسة لك ، بل لرغبتني في أن  
أحاكيك » .

#### النشرة النقدية

النشرة النقدية المحملة لكتاب De rerum Natura هي

#### لؤلؤ (رامون)

#### Ramon-Laila

مفكر مسيحي أسباني .

ولد في إقليم ميورقة ( بجزيرة ميورقة ) إما في نهاية  
سنة ١١٣٢ أو بداية سنة ١١٣٣ . وكان الابن الوحيد لأسرة  
نبيلة . واشترك أبوه في غزو ميورقة الذي قام به دون خوميه  
الأول Don Jaume I وحصل من ذلك على ممتلكات  
وتشريفات ، الأمر الذي جعله يستقر في هذه الجزيرة . وصار  
ابنه غلاماً Page عند الملك دون خوميه الأول ، وهو في الرابعة  
عشرة من عمره . كذلك عُيِّن ، وهو شاب صغير ، مرئياً  
لأبن الملك الذي صار منذ سنة ١٢٥٦ ولياً للبعد وحاكماً على  
ميورقة . ولما بلغ رامون لول العشرين منع لقب رئيس القصر  
وجنرالاً لدى ولي العهد هذا . وفي سنة ١٢٥٧ تزوج من  
بلاتكا بيكاتني ، فأنثى زواجها ولداً وتتا . على كل حال  
عاش رامون لول حياة الترف والرفضة وانتهاج اللذات .

لكنه بعد أن بلغ الثلاثين حدث له « تحول »  
دنيء حاسم ، بعد أن شغل له يسوع المسيح مصلوفاً  
خمس مرات ، مما دفعه إلى ترك حياة الترف والشهوات ،  
والانصراف إلى الزهد ، والصلوات . وانتهى به الأمر إلى  
العزم على إضفاء بقية حياته في تحمّل غير المسيحيين إلى  
المسيحية ، وبخصوصاً المسلمين . وفي سبيل ذلك عزم على  
تأليف كتاب يرد فيها على الإسلام وتوطئة للنشير بالمسيحية بين  
المسلمين . ثم باع جزءاً من ممتلكاته وقام بالهجرة إلى روكا  
مادور وستياجو دي كمبوستيلا ( شنت يعقوب في كتب  
الجغرافيا العربية ) .

وبعد عودته من الحج بدأ دراساته الفلسفية واللغوية  
واللاهوتية ، في اللغة من سنة ١٢٦٥ إلى ١٢٧٤ .

ولما بلغ الأربعين من عمره اعتزل في جبل رندا ( على

ولزّمة ملائمة أيضاً وهو في جنوة .

سافر إلى تونس فاعتقت مهمته هناك إخفاقاً ذريعاً . لقد تجادل مع الفقهاء المسلمين هناك ، ورفضوا أمره إلى السلطة ، فحُكِمَ وقضي عليه بالطرد من تونس . وأراد هو البقاء ، لكن أمام الموقف العدائي الذي وقفه منه الشعب التونسي . قرر الرحيل ، فأبحر إلى نابلي ، حيث قام ببعض التدريس . لكنه عاد إلى مشروعاته القديمة فعرضها من جديد على البابا شلستينو الخامس وبونيفاشيو الثامن ، فرداه خائباً كما فعل به أسلافها من قبل . فانتابته محنة روحية عنيفة أثّرت واحداً من أجل مؤلفاته الأدبية ، وعنوانه « الضيق » Desconhort .

ودخل في الطريقة الثالثة لطريقة القديس فرنسيسكو ، رعا في سنة ١٢٩٥ .

وفي سنة ١٢٩٨ عاد رامون لول إلى باريس ، وخاض في النزاع القائم ضد ابن رشد والرشدية اللاتينية . ثم ترك التعليم والجدل ، ليرغب لكتابة مؤلفه : « شجرة فلسفة الحب » وهو تنمّة لـ « شجرة العلم » فأنجزه في سنة ١٢٩٨ .

وابتداء من سنة ١٢٩٩ عاد إلى الأسفار ، فرحل إلى برشلونة ، وميورقة ، وقيرص ، وأرمينية وروندس ومالطة ، واستمرت هذه الأسفار حتى سنة ١٣٠٢ حين عاد إلى ميورقة ؛ وما لبث أن مضى إلى ليون ( فرنسا ) ليعاود مساعيه لدى البابا ، وذلك في سنة ١٣٠٥ .

وأقام في باريس للمرة الثالثة في سنة ١٣٠٦ حيث قام بالتدريس لمدة فصل دراسي ، ومن هناك عاد إلى ميورقة ، ومن هذه أبحر إلى أفريقية ، ونزل في بجاية ( الجزائر ) ، مباشرةً بالمسيحية مما أفضى به إلى السجن . وفي السجن شرع في كتابة مؤلفه : « مناظرة ريموندو مع Hamar ( عمر ؟ ) عمار ؟ » للسلم ، Disputatio Raimundi Cum Hamar Saraceno وبعد ستة أشهر من السجن طرد من بجاية ، وأبحر منها متوجّهاً إلى جنوة ، لكن سفينة غرقت بالقرب من بيزا Pisa ، فأقام في بيزا علمين في أثنائها فترغ لإعداد حملة صليبية إلى بيت المقدس . وكتب مؤلفاً بعنوان : « كتاب فتح الأرض المقدسة » في سنة ١٣٠٩ . وفي هذه السنة قام برحلة الرابطة والأخيرة إلى باريس حيث قام فيها بالتدريس من سنة ١٣٠٩ إلى سنة ١٣١١ . وفي هذه الفترة كان جداله العنيف ضد ابن

مسافة ٣٠ كم من بلمادي ميورقة ) ، وانصرف إلى حيلة التأمل . ومن هناك رحل إلى دير يدعى Monastério de la Real ، وفيه كتب ، من بين كتبه الأخرى : « كتاب التأمل في الله » Libre de Contemplaci en Deu .

ودعه ولي العهد للحضور إلى مدينة مونبليه ( جنوبي فرنسا ) ، وهناك ألّف كتابه : « فن البرهان » Art demonstrativa . وحصل من وليّ العهد Don Jaime ، على قرار بتأسيس كلية ميرامار Colegio de Miramar في ميورقة ، ليقيم فيها ثلاثة عشر راهباً فرنسيسكانياً ليتعلموا اللغة العربية ابتغاء التمكن من السفر إلى البلاد الإسلامية والقيام بالتبشير بالمسيحية بين المسلمين . وصقّ على تأسيسها في سنة ١٢٧٦ البابا يوحنا الحادي والعشرون ( بيدرو هسبانو - Pedro Hispano ) ٨٥ ومنحت الجبوس ريماً سنوياً مقداره خمسمائة فلورين ذهباً . وفي سنة ١٢٧٧ سافر إلى روما ، ليحصل من البابا على تأسيس كليات أخرى عديدة لتكوين البشّرين ، على غرار كلية ميرامار . ثم قام فيها بين سنة ١٢٧٧ وسنة ١٢٨٢ برحلات طويلة جعلته ، على حدّ تعبيره ، يعرف للعلوم من العالم آنذاك تقريباً ، من البرتغال حتى بلاد التتار ، ومن بولنده حتى بلاد الحبشة .

وفي سنة ١٢٨٢ عاد إلى برونيان ( على الحدود بين فرنسا وأسبانيا ) لزيارة حلميه الذي صار ملكاً ، باسم دون غُومر الثاني . وفي سنة ١٢٨٥ عاد إلى روما ، حيث عرض مشروعاته على البابا هونوريوس الرابع .

وسافر إلى باريس لأول مرة في سنة ١٢٨٦ ، حيث حصل على لقب magister . وقام بالتدريس في مدرسة يروتودي سان دني Berthauld de Saint Denys ويقول لول إن مهمته في فرنسا كانت أن يلتصق من ملك فرنسا ومن جامعة باريس أن ينشأوا هناك ( في فرنسا وباريس بخاصة ) أكيدة تتعلم فيها لغات غير المسيحية . لكنه يبدو أن اللومينكان في باريس لم يغيروا مشروعاته أي احتمال ، شأنهم شأن القرنسكان في مونبليه .

وكان عليه هو أن يقوم بترجمة كتبه : « فن ابتكار الحقيقة » Art inventiva de veritat إلى اللغة العربية ، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم إبان إقامته في جنوة سنة ١٢٨٩ . كما كان عليه أيضاً أن يقوم ، على نفقته الخاصة ، بالابحار إلى شمالي أفريقية ، بعد أن مرّ بلزّمة روحية شديدة

والحدث على السواء.. ولا يكاد يتأثر بارسطو.

ومن هنا فإن لؤلؤ لا يرى عملاً لوجود مشكلة الصلة بين العقل والايان. لإيضاح موقفه نقول إنه يرى أن الله هو الموضوع الأسمى، ولهذا هو ملك الخير الأسمى والمظنة العليا. ومادام الله هو الموضوع الأسمى، فإن العقل في مرتبة أدنى من مرتبة الله، ولهذا لا يستطيع العقل أن يحيط بالله إحاطة وكاملة. لكن الله يريد للإنسان أن يعرفه، ولهذا فإنه جعل الإيمان بكن الطبيعة الانسانية من الطفر على المعرفة كما يطفو الزيت على الماء؛ وذلك بأن يلقى الإيمان الضوء على العقل، فيؤمن ويعرف الله. وهذا الايمان، الناشء عن الاشراف، أسمى من الايمان المستمد من البرهان العقلي، لأنه يكتب بدون مجهود، وما يكتب بدون مجهود أسمى مما يكتب بمجهود. ثم إن الإيمان المستتر بالأشراق الإلهي أبقي، لأنه مستمد من المصدر الأسمى: أعني الله.

إن الايمان هو الأداة للسوء بالعقل. وهذه الأداة كانت الوسيط الذي وضعه الله بينه وبين العقل الانساني، حتى «يستريح الانسان بنفسه في موضوعه الأول»، أي الله.

لؤلؤ يبدأ من الله، من أجل تفسير الانسان والعالم، وينتهي إلى الله أيضاً. وإله لؤلؤ هو إله المسيحيين مولاً على مذهب الأفلاطونية المحلثة. إن الله هو الوجود الحقيقي الوحيد، وما عداه فإما يستمد وجوده منه. لكن لؤلؤ لا يقول بفكرة الصدور أو الفيض الموجودة عند أفلاطون وعنه (كما يظهر في كتاب «أثولوجيا») أعنفه الفلارابي وابن سينا وبعض الفلاسفة المسلمين. بل يقول بالمشاركة Participa- cion: أعني أن المخلوق يشارك، على نحو ما، في وجود الخالق. لكن فكرة المشاركة تصطدم بعقيدتين على الأقل، هما: ملائمة جزء كبير من المخلوقات، ثم التصديق على هاتين الصورتين اللتين تزوي أولاهما إلى انتهاك الروحية الإلهية، وتؤدي ثابتهما إلى انتهاك وحدانية الله، كان لا بد من القول بالصور Ideas، التي هي بمثابة معقولات أولى في العقل (النوس) الإلهي. وهذه الصور قد اختلفت في الإسلام السني شكل وأساليب الله الحسن. والأساليب الحسن هي «حضرات» الله (جمع: حضرة) أي أوصاف، لا تدل على كثرة وتمدد، لأنها محكومة بوحدة الله، ويحول بعضها إلى بعض: فهي بالنسبة إلى الله واحدة، وبالنسبة إلى المخلوقات تستخدم لكي تتالك المخلوقات ما بينها الله. ويأخذ لؤلؤ عن التكلمين المسلمين هذا الرأي، ويقول إن مخلوقات الله هي

رشد، ولقي نجاحاً لدى بعض الأساتذة في باريس، وأوصى الملك فيليب الجليل بكتبه. ففهم هذا النجاح إلى الدخول إلى مجمع فينا، وقدم له التماساً فيه عشرة اقتراحات، أقر للمجمع بعضها، وبما أقره منها: إنشاء كليات (مدارس) للغة الشرقية في باريس، وروما، وطليطلة؛ اندماج كل الطرق الدينية العسكرية في طريقة واحدة؛ تخصيص مشر دخل الكنيسة لغزو الأراضي المقدسة (فلسطين)؛ منع انفصال ابن رشد من التدريس؛ التبشير الإلزامي بين اليهود والمسلمين المقيمين في الممالك المسيحية، وبخاصة في أيام السبت (بالنسبة إلى اليهود) والجمعة (بالنسبة إلى المسلمين). ونتيجة لذلك انشئت كراسي أو كليات لتدريس اللغة العربية، والكلدانية (السريانية) والعبرية في كل من: بولونيا (إيطاليا)، واكسفورد، وباريس، وروما، وشملة (أسبانيا).

وقام بآخر رحلة تبشيرية له في إفريقية في سنة ١٣١٤، فقام في تونس قرابة عامين، وأعطى ومبشراً ومجادلاً، وكان الملك دون خومه الثاني قد حمّله رسائل توصية موجهة إلى حاكم تونس.

أما عن موته فزعم القول الدينية أنه توفي شهيداً في ٢٩ يونيو سنة ١٣١٥، وكانت وفاته إما أثناء رحلة عوفته إلى ميورقة، أو بعد وصوله إلى ميورقة، وأن السبب في موته هو أنه رجم بالحجارة في بجاية. لكن التحقيق التاريخي يدعو إلى تأخير تاريخ وفاته إلى بداية سنة ١٣١٦، استناداً إلى رسالتين بتاريخ ٥ أغسطس ٢٩ أكتوبر سنة ١٣١٥ كتبها إليه الملك دون خومه الثاني، وإلى كون لؤلؤ قد ألفت كتابين وهو في تونس في ديسمبر سنة ١٣١٥.

### أولاه

لم يكن لؤلؤ مفكراً ذا نزعة عقلية، بل كان أقرب إلى الايمان الخالص والتصوف. ولهذا كان يرى أن السبب في كفر «الكفار» (ويقصد بهم كل من ليسوا مسيحيين) ليس افتقارهم إلى العقل، بل افتقارهم إلى النور الذي يلقينه الايمان على العقل كما يستتر، ونحن في حاجة إلى الايمان ليس فقط من أجل النجاة في الآخرة، بل وأيضاً من أجل التنقل والفهم. وهكذا نجده يسير في الطريق الذي بدأه القديس أنسلم وكان شعاره: «أؤمن لأفكر». وهو لهذا أيضاً يسير في التقاليد الأوغسطينية المتأثرة بالأفلاطونية - القديمة

وتوالي المراتب الثلاث هو التوالد الحقيقي الذي يقوم في التفرد الهولاني والصوري .

وفوق العالم الذي تحت ذلك القمر يوجد العالم السماوي ، ويتألف جوهرياً من الجوهر الخالص ويتميز بأنه لا يوجد فيه تضاد بين مبادئه ، ولا كون ولا فساد . وهذا العالم السماوي يحيه صورته التي هي نفسه المحركة له حركة دورية ، وهذه الحركة الدورية هي علة كل الحركات الحادثة في العالم الذي تحت ذلك القمر وما فيه من أفراد .

وفي العالم السماوي يظهر النور . لكن ليس النور صفة ذاتية لهذا العالم السماوي ، بل مشاركة في النور الأزلي ، إن الله نور ويتنوع لسائر الأنوار : أنوار السموات ، وأنوار مياه السموات ، والأنوار التي تلقها الكواكب على العالم الذي تحت ذلك القمر . والنور جوهر مضيء ، وبفعله في سائر الجواهر يبدد الظلمات . ومن وجود النور يمكن استخلاص الصفات العامة التي تعمل على كل الموجودات : خير ، عظيم ، باق ، قوي ، فعال ، الخ .

أما في اللاهوت فإن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها اللاهوت عند هي فكرة « الصفات » Dignidades . « والصفات » هي عند الملائكة العامة الكلية ، لكنها بالنسبة إلى الله هي التي تؤلف حقيقة الجوهريّة . وهذه « الصفات » هي : الخير ، العظمة ، السرمديّة ، القدرة ، العلم ، الإراة ، الفضيلة ، الحقيقة ، المجد ، فيُز الأقانيم ، الاتفاق في الجوهر الشخصي Consubat ancialidad personal المبدأ ، الوسط ، النهاية ، المساواة ، والصفات أسباب لأحوال حقيقية في الوجود . فمثلاً : الخير هو علة كل ما هو خير يتم بفعل الإحسان؛ القدرة هي علة كون الإنسان (أو غيره) قادراً . فلنشرح بإيجاز بعض هذه الصفات .

١ - الخير : الله خير بجوهره . والخير الإلهي هو الملة الوحيدة التي بها يحدث الله ما هو خير بالضرورة . ولأنه خير ، فهو مصدر كل خير في الوجود .

٢ - العظمة : الله عظيم ، وعظمته لا تتناهى . وعظمته هي السبب الذي من أجله كان غيره عظيماً وسرمديته عظيمة . وإذا كان الله لم يخلق المخلوق عظيماً ، ولم يخلقه لا متناهي ، فالسبب في ذلك هو أن المخلوق عاجز عن قبول العظمة اللاهوتية .

٣ - السرمديّة : الله هو سرمديّة ، وهذا معنى قولنا إن

بمثابة أوعية تتألف حطها للضلوت من التشابه بالله وفقاً لشكل وعائها .

ووفقاً لدرجة التشابه بين المخلوق وخالقه يترتب عالم المخلوقات ، إلى درجات : أتناها هو التشابه المنصري ، الموجود في العناصر الأربعة ( الماء والهواء والنار والتراب ) ؛ وفوقه التشابه النباتي الموجود في النباتات ؛ وفوقه التشابه الحيواني الموجود في الحيوان المزود بالحس فقط ، وفوقه التشابه الحيواني التخيلي ، الموجود في الحيوان وهو الحس والخيال ؛ وفوقه . وهي المرتبة العليا والخالصة ، التشابه الانساني للزود بالعقل . ولهذا فإن في الموجودات في العالم خمس مراتب : عنصرية ، نباتية ، حساسة ، تخيلية ، عقلية . ووفقاً لهذه المراتب تكون درجة المعرفة . فالحيوان الحساس فقط ، الحساس للتخيل لا يعرف إلا بالحس وحده أو بالحس والمخيلة . أما الإنسان فيعرف بالعقل . وعلى الرغم من أن معرفة العقل هي بالتشابه جزئية ، فإن في وسعه أن يعقل أن الله هو الطبيعة الوحيدة واللاهوتية ، وله كل الكمالات اللاهوتية .

والمخلوقات ، بدون الله ستكون مظلمة ، وخالية من المعنى ، وأعداداً . والمخلوقات رموز ، والحكيم هو الذي يستطيع فك هذه الرموز .

والله بوصفه الموجود الخالق الوحيد أحدث ، بفضل إشعاعه ، الماهيات الأربع الأولى الكونية : النظرية ، الهوائية ، المائية ، الترابية ، وهذه تكون الميول ، ويسمىها الفوضى ( أو الماء ) Chaos . وكل واحد من العناصر الأربعة مؤلف من ميول وصورة . والميول أفعال محض ، والصورة فعل ، وهو يتحرك فيها . ولا بد أن يوجد مقارن لميول الفوضى ، هو الصورة الكلية ( الكونية ) ويتحرك في هذه الميول . ومن هذه الفوضى المحركة بالصورة الكلية تنشأ كل الموجودات خلال ثلاث درجات : الأولى تتألف من وجود مركب من الماهيات الأربع المذكورة ، وفيها توجد المبادئ المولدة للكيفيات الطبيعية الخاصة بالموجودات الطبيعية : الكليات ( الأجناس ، الأنواع ، الفصول النوعية ، الخواص ، والأعراض العامة ) ، والصورة الكلية والميول الأولى . والمرتبة الثانية تنشأ عن تحويل كل المرتبة الأولى إلى قوة محض ، يحدث فيها فعل الصورة الموجودات الأولى لكل نوع من الأنواع ، بما في ذلك جسم الانسان . والمرتبة الثالثة تقوم في تولي تولدت كل نوع من الأنواع .



الله سرمدي *eterno* . والله يعرف ذاته أنه سرمدي .

٤ - القدرة : الله قادر على كل شيء . وقدرته هي وجوده ، لأنه بدون وجوده لن تتحقق قدرته اللامتناهية بالفعل .

٥ - العلم *Sabiduria* : والله هو العلم . وعلمه ليس شيئاً آخر غير السبب الذي من أجله هو يعرف ذاته أنه عالم . وعلمه لا يتناهى . وفي العلم الإلهي سائر الصفات : فمما يعلمه يكون ، على نحو لا مثله ، خيراً ، وعظيماً ، وسرمدياً ، الخ .

٦ - الإرادة : والله هو إرادته ذاتها ، وإرادته ليست متميزة عما يعلمه . والله يفعل بحسب ما يعلم .

٧ - الفضيلة : والله فضيلة ذاته . وهو يعلم ويريد الفضيلة اللامتناهية ، وتجمّع في هذا سائر الصفات .

٨ - الحقيقة : والله حقيقة ذاته ، وهذه الحقيقة حقيقة محضة . إن الله يعلم ذاته ، ويحب ذاته ، وهذا يعلم الحقيقة المحضة .

٩ - المجد : الله ماجد ، وهو مجد ذاته . وينس الفعل الذي به يعقل ذاته ويحب ذاته يعلم ذاته أنه المجد مجداً لا نهائياً .

ويستدل لول : ما دام الله هو الخير ، فلماذا لم يخلق كل الخير الذي يستطيع خلقه ؟ ويجب قتالا : إنه لا يمكن أن ننكر على الله قدرته على خلق خير أكثر وأفضل مما خلق . لكن إذا كان لم يخلق إلا هذا القدر من الخير ، فذلك لأن مشيئة أرادت ذلك .

### الفن الكبير

لكن لول اشتهر خصوصاً بما يسمى « الفن الكبير » *ars magna* ، الذي عرضه أولاً في « موجز منطق الغزالي » ، وفي كتاب « التأمل في الله » ، وفي كتاب « فن مختصر في المنور

على الحقيقة » ، ونمّه ثانياً وأكمله وطبقه في كتاب : « الفن البرهاني » ، و « الفن الابتكاري » و « اللوحة العامة » . وطبقه ثالثاً في كل العلوم ، وذلك في كتابه « شجرة العلم » . ثم جمع خلاصته في كتاب « لتطق الجديد » ، ثم خصوصاً في « الفن العام النهائي » .

في كتاب « فن المختصر في المنور على الحقيقة » ( ويعرف عادة بعنوانه اللاتيني : « الفن الكبير والأكبر » *ars Magna et maior* ) عرض لول ثلاثة « فنون » مستقلة بعضها عن بعض هي :

١ - « فن » المنور على الحقيقة ، من نوع منطقي منهجي ، هو من شأن « الفيلسوف » الذي هو باحث عن الحقيقة ، وعن علم كلي .

٢ - « فن » للنسج في الآخرة ، هذه معرفة الله وتأمله حتى حدود العلم الإلهي السابق أو القدر . وهذا الفن خاص بالصوفي .

٣ - « فن » لتحويل غير المسيحيين إلى المسيحية ، وهو من شأن الرسول المبشر المجادل ، والذي مهمته هي الجدل الدفاعي والتبشيري . وهذا الفن هو الأهم في نظر لول .

ويقوم هذا « الفن » بعمارة في استخدام أشكال هندسية ، عدتها عند لول أربعة هي : القطاع المستقيم ، المثلث ، المخمس ، الدائرة . وهذه الأشكال تتكون من مجموعات من الحروف الأبجدية ، ولكل حرف منها دلالة رمزية . ففي مسالة القضاء والقدر مثلاً يستخدم لول شكل الدائرة ، لأنها ترمز إلى الكون بحسب نظرية بطليموس الفلكية . والأرض في مركز الدائرة ؛ والجزء الأعلى هو السطح الأرضي المائي ؛ والجزء السفلي هو السطح تحت الأرض المائي . ويستعمل لول عشرين حرفاً من الأبجدية اللاتينية ، وكل واحد منها رمز خاص ، ليتقل بها عن طريق التمثيل ( قياس الظنير ) من المعرفة الطبيعية إلى معنى القضاء والقدر ، وذلك كما يظهر من الشكل التالي .

المعومات	المعومات الباطنية	الصفات	المعومات الأولية
P =	قوى النفس	F =	الله الرب
Q =	السطح الأرضي للمائي	G =	معنى A
R =	السطح تحت الأرضي للمائي	H =	القضاء والقدر
S =		I =	معنى C
T =		K =	الصلابة
X =		L =	

ويكتفينا هذا نموذجاً «لفن» أول هذا . وقد رأى فيه البعض إلهاماً بلطلق الرياضي المعاصر ! وقد كان هذا «الفن» هلعاً لسخرية الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين ، ومنهم ديكرت ، وقالوا إنه عبث صياني.والوحيد الذي أشاد به هو ليبس .

#### مؤلفاته

نظراً لكثرة عملها ، نحيل إلى التبت الذي وضعه ميجل كروث هرنندت ملحقاً لكتابه :

El Pensamiento de Ramon Llull. Fundacion Juan March, E ditorial Castalia, Madrid, 1976.

#### مراجع

- Miguel Cruz Hernandez · El Pensamiento de Ramon Llull . Madrid, 1976.
- M. André: LeBienheureuxRaymondLulle. Paris, 1900
- A. Gottron : R. Lulls Kreuzzugsideen. Berlin, 1912
- A. Clausen: Lullus Mohammedaners Apostol. Copenhagen, 1955
- K. Haebler: R. Lullus und seine Schule. Leipzig, 1921
- E. W. Platyeck: R. Lullus . Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seines Denkens, 2 Vols. Düsseldorf, 1964.
- J. Stöhr: Die Theologie des seligen R. Lull nach seiner spätschriften.. Freiburg — in — Breisgau, 1956.

#### ليبرت

##### Arthur Liebert

فيلسوف ألماني من أتباع الكتبة الجديدة .

ولد في برلين سنة ١٨٧٨ باسم ArthurLevi تعلم في جامعة برلين ، ومنها حصل على الدكتوراه في سنة ١٩٠٨ . وقام بالتدريس في مدرسة التجارة العليا ببرلين ، ثم في جامعة برلين؛ وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٢٥ . واضطر إلى ترك ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حين جاءت النازية إلى الحكم . وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة بلجراد (يوغسلافيا) ، حيث أنشأ

ويقول أول في شرحه لهذا الشكل : «كنا أن M تعقل N ، فإنها تعقل أيضاً P . ومعنى هذا أن X في T ستتحرك من R إلى S ومن N إلى O . وكما أن N تعقل O وتسمى N ، فإن R تحل في S و S تحل في R . وهكذا ينعكس كل الشكل في M ، Q تحل في P و P تحل في Q . ولهذا فإن M يعقل أن X و T يتحرك من O إلى N . وهكذا ، بينما M على هذا النحو قد عكست وقابلت الشكل وحولت حروفاً إلى حروف أخرى ، فإن M في نفس الوقت تتذكر وتعقل نفسها بوصفها متحركة ومقلوبة ، دون أن تحول الأرض ، ولا N ولا O أو تتغير في الواقع . ونفس الطريقة ، من حيث أن N تتذكر وتعقل هذه الكيفية ، فإن B تترهن على A ، و D تترهن على C ولهذا فإن M تعقل أنه كذا تأخذ طبيعة للشكل والتذكر ، فإنها تتذكر من N نحو مركز الشكل ، وتتخذ طبيعة أخرى تتعقل حين تتذكر من مركز الأرض إلى O ، وكذلك تتخذ ضرباً خاصاً من التعقل حين تترهن B على A ، مع L و K و H و G و F وتتخذ طبيعة أخرى خاصة ، من أجل أن تتعقل ما تعرفه عن C ، D ، مبرهاً بواسطة G . ومن هنا نتج أنه إذا عقلت M نفسها ، على النحو الذي عرضناه ، فإنها في نفس الوقت تعقل وتفهم أنه ما دامت M تتغير وتتقل من تعقل إلى تعقل آخر ، فكل هذا النحو نفسه فإن C ليست لها قدرة على الانتقال من A إلى L و K و I و G و H و F ، إن تغير S و R و Q و P لا يغير O و N و T و X .

ولو ترجمنا هذه اللغة الرمزية إلى اللغة العادية لكانت كما يلي : العقل الانساني يتعقل العالم المحسوس وإمكان التغير . وهذا يدل على أن العقل ، بواسطة الحركة ، يمكن أن يتقل ما في مستوى ما إلى مستوى آخر . ولما كان العالم المحسوس المذكور للمعاد يفهم ما كان قبل ذلك غير مشاهد ، ونفس المشاهد السابق ، ناقلاً ما كان في مكان إلى مكان آخر . وهكذا يتحول الفهم إلى عقل ، وما كان من قبل غير ممكن صار ممكناً ، والعكس بالعكس . ولهذا فإن العقل يمكن أن يفهم أن العقل في الحركة يتحرك من غير المشاهد إلى المشاهد . وفي هذا قد قام العقل بعمليتين : فهم التغير الحادث ، ومعرفة ما جرى فيه هو من تغير . ومع ذلك فإن العالم المحسوس ، والمشاهد وغير المشاهد لا تتغير . ولو طبقنا هذا على العلم الإنساني السابق ، وجدنا أن العقل الانساني يفهم للمعنى العقلي لتصور الله ، وهذا يبرهن على الله ، والمعنى العقلي لتصور القضاء والقدر يبرهن على العلم الإلهي السابق .

## مؤلفاته

- Das Problem der Geltung. Berlin, 1906
- Der Geltungswert der Metaphysik. Berlin, 1915
- Wie ist Kritische Philosophie überhaupt möglich? Leipzig, 1919.
- Die geistige Krise der Gegenwart. Berlin, 1923.
- Grundlegung der Dialektik. Berlin, 1929.
- Vonder Pflicht der Philosophie in unserer Zeit, Zürich, 1946.

## ليبتس

## Gottfried Wilhelm Leibniz

فيلسوف وعالم رياضي ألماني عظيم .

ولد في أول يولييه سنة ١٦٤٦ في مدينة ليبستك Leipzig وتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٧١٦ في مدينة هانوفر Hanover.

كان أبوه من رجال القانون ، وكان يلقي محاضرات في جامعة ليبستك في علم الأخلاق . ويقتني مكتبة حافلة أفاد منها ابنه أكثر مما أفاد من دراسته في المدارس التي تعلم فيها . وفي سن صغيرة أتقن ليبستس اللاتينية واليونانية ، وراح يقرأ مؤلفات أفلاطون وأرسطوطاليس في نصوصها اليونانية ، وأشعار فرجيل في نصحها اللاتيني . وسيكون شعاره هو : أن ينشد في أقاويل النفوس العظيمة : الموضوع ، وفي الأشياء : الاستعمال . ثم درس الفلسفة والملاهوت الاسكلايين ، ووجد « الذهب خفياً في التراب الاسكلاي المتعبر » .

وفي سنة ١٦٦١ دخل جامعة ليبستك ، حيث اختار دراسة الفلسفة ، وتعلم على يعقوب توماسيوس Thomasius وبدأ قسامة مؤلفات الفكريين والعلماء الملحنيين : مثل فرانسيس بيكون ، وديكارت ، وكبلر Kepler ، وجليليو ، وهويج ، وجسنتي ، فوجد لديهم فلسفة وعلماً أفضل من فلسفة أرسطو وعلمه . ويقول في ذكرياته إنه كان يجادل نفسه وهو في زهته الخولية أي منزه بتيج : مذهب أرسطو في الشكول الجمهورية والمثل الغائية ، أو مذهب هؤلاء القاتل بالآلية ( ليكانيكية ) والذي بدأ يسود الفكر في منتصف القرن السابع عشر .

وفي سنة ١٦٦٣ قَدِمَ رسالة للحصول على

هناك مجلة بعنوان : الفلسفة : الصوت العالمي لفلاسفة عصرنا . لكنها لم تصدر بانتظام ، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ . ولا غرت لألمانيا دول اللغتان ، لجأ إلى انجلترا ونظم هناك مع بعض اللاجئيين الألمان اليهود « الرابطة الثقافية الألمانية الحرة » في بريطانيا . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عاد إلى جامعة برلين حيث استعاد كرسي « الأستاذية » لكنه ما لبث أن توفي بعد قليل في سنة ١٩٤٦ .

وقد اشترك مع بول منستر Paul Menzer في إصدار مجلة « دراسات كتية » Kantstudien الشهيرة ، وذلك في السنة من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٣ .

وقد تأثر ليرت بفلهلم دلتاي ، وفريدريش يولوزن وألويس ريل . وقد حاول هو أن يعثر على حركة ديكارتية للمفولات الأخلاقية والميتافيزيقية في التاريخ . وكان في عزمه أن يؤلف كتاباً ضخماً بعنوان : « روح الديالكتيك وعمله » لكنه لم يتم منه إلا المجلد الأول بعنوان : « أسس الديالكتيك » ( برلين سنة ١٩٢٩ ) .

رأى ليرت أن على الفلسفة ، كي تتميز من العلم ، أن تتخذ « القيمة » Geltung موضوعاً لها ولا تقتصر على البحث في « الوجود » Sein ، لأن الوجود ليس مجرد وضع ، بل هو قيمة أيضاً . وعلى عكس الكتئين المجلد في بلان ، رفض ليرت أن يجعل « الواجب » Sollen أساساً للقيمة .

ودعا إلى ميتافيزيقيا هي ديالكتيك ، وإلى أن تكون مقولاتها متضمنة أفكاراً فلسفية ومعاني اجتماعية وحضارية في نفس الوقت . يقول : « إن فكرة الديالكتيك هي في نفس الوقت الشرط القليل والقوة الحاسمة في بناء الميتافيزيقا ، وهي الوسيلة المميزة للنفوذ في طبيعة الميتافيزيقا ، ودراسها وفهمها » . ويجب أن يشتمل هذا الديالكتيك ، في داخل مجال حركته النقدية والديناميكية أربعة مقاصد : عقلية ، وأخلاقية ، وجمالية ، ودينية .

وحارب « فلسفة الحياة » على أساس أنها نسبية ، لا معقولة ، وتضفي بالحرية الفلسفية . ودعا أهل الفلسفة إلى توحيد اهتمامهم إلى الميتافيزيقا والأخلاق ليُسْتَرشدوا ويستظهِروا بها ضد قوى الاعمقور والانحلال الحضاري .

البكالوريوس موضوعها هو : « مبدأ الفردانية ».

وعقب ذلك ترك ليثس وانتقل إلى جامعة جينا Jena في سنة ١٦٦٣ ليدرس على يدي ايرود فايل Erhard Weigel الرياضيات. وأفكر آنذاك في أن يوجد للتفكير الفلسفي فناً تركيبياً مثل combinatorique مثل ذلك المستعمل في الرياضيات. وكانت ثمرة هذا التفكير رسالته التي قدمها في سنة ١٦٦٦ بعنوان de arte combinatoria التي تعد اربحاً بالملحق الرياضي.

وارتحل بعد ذلك إلى التدورف Altdorf ( بالقرب من نورمبرج ) حيث حصل على إجازة الدكتوراه في القانون سنة ١٦٦٧، لأنه لم يستطع الحصول عليها من جامعة جينا لأسباب غير معروفة لنا .

وفي ذلك الوقت انضم في نورمبرج إلى جمعية سرّية ثيوصوفية سحرية لها في الوقت نفسه مطامح سياسية ، وتدعى جمعية « الوردة - الصليب » Rosen kreuz ( راجع مقالناه عنها في كتابنا : « امانويل كنت » ج ١ ) . وتأثير هذه الجمعية أولوج بالكيمياء الصنعية alchemical وبالكيمياء بوجه عام ، كما أولوج بالتدريبات السياسية .

وفي نورمبرج أيضاً تعرّف إلى البارون فون بونينجرب Boinburg وهو مستشار خاص سابق لناخب ماينتس وسياسي واسع التأثير ؛ وسرعان ما جمعت بينهما صداقة حميمة ، وهو الذي لقّن لبيثس أساليب السياسة وث فيه روح الاهتمام بالأحداث السياسية الجارية ، فبدأ يكتب رسائل عن الأمن الداخلي والخارجي لألمانيا .

ولهذا عيّن مستشاراً في الديوان العالي لناحية ماينتس في سنة ١٦٧٠ وكان قد رفض منصباً تعليمياً في جامعة ألتدورف عُرض عليه في سنة ١٦٦٧ غداة حصوله على الدكتوراه في القانون .

وبوصفه مستشاراً في ديوان ناحية ماينتس كُلف القيام بمهمة لدى لويس الرابع عشر ملك فرنسا ، فسافر إلى باريس في ١٦٧٢ ، وأراد أن يقنع ملك فرنسا ، لويس الرابع عشر ، بالقيام بغزو مصر ، والقضاء على الدولة العثمانية ( تركيا ) ابتغاء حماية أوروبا من غزوات الأتراك . لكنه كان يرمي من وراء هذه المغامرة إلى شيء آخر ، هو صرف لويس الرابع عشر الطامع في غزو ألمانيا عن محولة غزو ألمانيا .

وعرض لبيثس مشروعه هذا في مذكرة طويلة جداً ، حافلة بالوثائق . وفيها بين الأسباب الموجبة لغزو مصر وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لنجاح هذه الحملة .

ورفض لويس الرابع عشر القيام بهذه المغامرة ، وعاد لبيثس إلى ألمانيا صفر اليدين من الناحية السياسية ، لكنه أفاد كثيراً من إقامته بباريس من الناحية العلمية. فقد تعرّف إلى لرنو ، كبير رهبان يورروبال ، وجرّت بينهما محادثات فلسفية ولاهوتية أفاد منها لبيثس كثيراً . وتعرّف إلى هوغانش Huyghens الفيزيائي الهولندي الكبير ، وأجرى أبحاثاً معه ، وقرأ مؤلفات يسكال . كما أنه اتقن اللغة الفرنسية اتقاناً جعله يكتب الكثير من مؤلفاته . وأكثرها رواجياً بين الناس - باللغة الفرنسية. وقد استمرت إقامته في باريس ثلاث سنوات ( ١٦٧٢ - ١٦٧٥ ) .

وفي السنة التالية لعودته من باريس - أعني في سنة ١٧٧٦ - قام باكتشاف رياضي عظيم جعله من أعظم الرياضيين قاطبة ، وهو اكتشافه لحساب التفاضل وقد أطلق لبيثس من فكرة ميتافيزيقية هي فكرة الكميات اللانتهائية في الصغروكان نيوتن قد بدأ في سنة ١٦٦٥ في اكتشاف مماثل لاكتشاف لبيثس هذا . ومن هنا قامت مجادلات طويلة حول من هو صاحب الفضل الأول في اكتشاف هذا العلم . والراجع هو أن كليهما قام باكتشافه مستقلاً تماماً عن الآخر ، ودون علم بما يفعله الآخر . ( راجع في هذا : I. T. More ، 1934 P. 565 et sq. New-York ، Isaac Newton ) ، وأية ذلك اختلاف طريقتي كليهما في وضع مسائل هذا العلم . ولايضاح الفارق بين طريقتيهما نقول إن ادخال فكرة السرعات المختلفة قد احتاج إلى طريقة للتعامل مع نسب تغير الكميات المتغيرة . فإذا كانت السرعة مطردة ( ثابتة ) فإنها تقاس في المكان ( م ) الموجود في الزمن ( ز ) ، وتستدل الكمية ز/م هي هي مها صغرت أو كبرت م ز . لكن إذا كانت السرعة متغيرة ، فإن القيمة في أية لحظة لا يمكن أن تستخلص إلا بانقضاء زمن يكون من الصغر بحيث لا تتغير السرعة بشكل محسوس ، ويتقاس المكان الموصوف في ز/ في زمن قصير . وحينها تقلل م ز بدون حد فيصبحان لانهائين فإن خارج القسمة يعطي السرعة في اللحظة - وقد دون هذا لبيثس هكذا :  $\frac{m}{z}$  ( حيث ت هي التفاضل )  $\frac{dm}{dz}$  وهو ما يسمى للمثل التفاضلي م م - بالنسبة إلى ز م - أما نيوتن فإنه في طريقتة للمسمة بطريقة التقلبات fluxions فإنه دون

وكانت ترعاه حتى ذلك الحين الأميرة صوفيا في بلاط هانوفر . لكنها توفيت في سنة ١٧١٤ كذلك صار الأمير الناخب جورج ، أمير هانوفر ، ملكاً على إنجلترا في سنة ١٧١٤ ، وسافر إلى لندن لتولي العرش مبتدئاً ملكية بيت هانوفر على إنجلترا ، التي لا تزال مستمرة حتى اليوم . ولولد ليبتس مرافقته لكن الوزير Bernstorff رفض الإذن له بذلك . وكانت ثلاثة الأثافي أن بلاط هانوفر وبعض الأعيان أيدوا دعوى إدعائها كاهن بروتستنتي زعم فيها أن ليبتس « كافر » ! فتولت على ليبتس المحن .

ومن ناحية أخرى كان داء الفرس قد استفحل في جسم ليبتس ، حتى امتد إلى الكففين ، وصار غير قادر على الحركة وهو جالس على كرسيه . وفي أزمة حادة ، توفي ليبتس في الرابع عشر من شهر نوفمبر سنة ١٧١٦ ( ألف وسبعمائة وست عشرة ) ؛ ودفن دون احتفال كأنه واحد من عامة الناس ، هذا العالم الرياضي العظيم والفيلسوف الكبير وصاحب الفضل المعيم في إيجاد الوحدة الروحية لألمانيا في العصر الحديث ! فما أشد سفالة الناس ، في كل زمان ومكان ! وحتى أكاديمية برلين التي أنشئت بفضل مساعده لم تغفل بموته ، ولم تقيم تراثه ، وإنما فعلت ذلك الأكاديمية الفرنسية في باريس ، حيث ألقي كلمة تأبئ فيها سكرتيرها الدائم فونتيل Fontenelle ! فيا للعالم على « علماء » أكاديمية برلين !!

#### فلسفته

##### ١ - فن التركيب :

الفكرة السائدة في تفكير ليبتس هي : الانسجام الكلي في الكون . فالكون كله يؤلف انسجاماً ، وفيه وحدة وتمدد في آن معاً ، ولهذا ساعدت لدى ليبتس فكرة التناغم والتفاضل . والطبيعة هي « ساعة الله » Horlogium Dei ( « مؤلفات ليبتس الفلسفية » ج ١ ص ٢٥ ، نشرة Gerhardt ) .

وفي رسالة عن « فن التركيب » de arte combinatoria نعى ليبتس فكرة اقتراحها ريمون لول - Raimondo Lull وقال بها رياضيون عثوثون ، وهي فكرة تحليل المعاني أو الحدود . فهو يريد أولاً أن يحلل الحدود إلى العناصر للمؤلفة منها . ويجري التحليل كما يلي : دع لي حد معلوم يتحلل إلى أجزاء الصورية ، أي : ضعه له تعريفاً . ثم حلل هذه الأجزاء ، أو ضعه تعريفاً لحدود التعريف الأول ، حتى

نفس الكمية هكذا S وهو تدوين ما لبث أن اطرحه الرياضيون وأخذوا بتدوين ليبتس الذي لا يزال مستعملاً حتى اليوم .

وتوفي البارون فون بومبوج وكذلك توفي ناخب ماينتس وهو يوحنا فيليب ، وذلك في عام سنة ١٧١٥ . فشر ليبتس بأنه صار حراً تجاه ناخبة ماينتس ، فقبل غرضاً جامه من دوق براونشفيش في هانوفر بتولي منصب محافظ مكتبته في هانوفر . لكنه قبل أن يعود إلى ألمانيا ، ارتحل من باريس قاصداً إنجلترا ، فوصل إلى لندن وتعرف إلى عالم الهندسة كولنز Collins الذي كان صديقاً لنيوتن ؛ وعاد إلى ألمانيا ملماً بأستردام حيث التقى باسبينوزا وجرت بينها مطارحات عديدة في الميتافيزيقا .

وكلفه دوق براونشفيش-لونبورج بكتابة تاريخ أسرة هذا الدوق . فتجول ليبتس في أنحاء ألمانيا وإيطاليا للاطلاع على الوثائق والمحفوظات التي تتعلق بتاريخ هذه الأسرة . لكنه لم يبدأ في نشر هذه الوثائق إلا في سنة ١٧٠١ واستمر في نشرها حتى سنة ١٧١١ . وشرع في كتابة تاريخ الأسرة على أساس هذه الوثائق ، لكنه توفي في سنة ١٧١٦ قبل أن ينجز هذا العمل .

وفي سنة ١٧١١ سافر إلى روسيا ليعرض على قيصرها بطرس الكبير خطة لتنظيم روسيا مدنياً ومعنوياً . ولم ينشر ما كتبه ليبتس عن تاريخ أسرة هانوفر إلا في عام ١٨٤٣-٤٥ .

وبعد ذلك سافر إلى فينا تلبية لدعوة من امبراطور النمسا ، وفي بلاد هذا الامبراطور التقى بالامير يوجين Eugen أمير سالوايا الذي كتب ليبتس من أجله كتاب « المونادولوجيا » Monadologie .

وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة من عمره كرس جهوده للفلسفة خصوصاً ، وفي هذه الفترة أيضاً ألف مؤلفاته الرئيسية في الفلسفة .

كذلك كان له دور في دفع دوقية هانوفر إلى ناخبة ( أي أن يكون دوقها من بين من يتخون الامبراطور في ألمانيا ) . وهو صاحب الفضل في إصدار فريدرش الأول ، ملك بروسيا ، قراراً بإنشاء أكاديمية العلوم في برلين .

وعمل بكل جهوده في سبيل الوحدة المعنوية لكل ألمانيا .

مركبات ، فهالها ببساطة . لأنه لو كانت المركبات مؤلفات من مركبات مهما مضينا في التحليل ، لما أمكن تفسير أي مركب . فلا بد إذن من وجود عناصر أولية بسيطة منها تتألف المركبات . وهذه البساطة ليست مؤلفة من أجزاء ، بل هي جواهر فرة . وهذا ما أدركه النزيون اليونانيون القدماء : ديمقريطس ، وليوقس ، وأبيقور . وهذا هو الجانب الصحيح في مناهجهم .

لكم أعطوا حين ظنوا أن هذه الذرات ممتدة ، لأن كل ممتد قابل بالضرورة للتقسيم . فالقول بذررات ممتدة - أي مادية - متناقض في ذاته ، لأن الذرة لا تقبل القسمة ، ولكن أي امتداد يقبل القسمة .

ومن هنا انتهى لبيتس إلى القول بأن الذرات لا بد أن تكون لا مادية . لكن هل توجد ، وكيف توجد ، ذرات غير مادية ؟

وجد لبيتس الشاهد على هذا النوع من الذرات اللامادية في النفس الانسانية فهي بسيطة وغير قابلة للقسمة وغير مادية . إن الأنا الذي يفكر ويشعر ويريد هو جواهر بسيط لا يتقسم ، وهو روحي .

ويعد أن قلم لبيتس هذا الشاهد ، عممه على كل الكون ، فقال إن الكون كله مؤلف من جواهر فرة روحية ، سملها « الأحاديات » Monades ( من الكلمة اليونانية monas = وحدة ) .

فلذا فحصنا عن هذا « الأحاد » الذي هو نفسنا الانسانية ، وجدنا فيه خاصتين بارزتين هما : الإدراك ، والاشتهاء . Perception et Appétition .

فالأحاد إدراك ، إنه يدرك نفسه ويدرك الكون كله . إن الكل في ترابط بعض مع بعض ولهذا فإن كل شيء يمثل هو في ارتباط مع سائر الأشياء في الكون ، إما مباشرة أو على نحو غير مباشر ، الحاضرة منها والماضية . ولهذا فإن الأحاد ونظرة إلى العالم ، وهو عالم أصغر microcosme يتطوي على العالم الأكبر macrocosme وبالجملة فإن الأحاد « إله صغير » ومن ناحية أخرى فإن الأحاد اشتهاه appétition أعني أن في الأحاد نزوعاً إلى الاتصال من الإدراكات التي حصلها إلى الإدراكات التي لم يحصلها بعد . وهذا النزوع يسود كل الحسية . ووجود هذا الاشتهاه هو الذي يفكر اللذات والآلام ، والشهوات والوجدانات . وهذا أيضاً المحرك الأول للإرادة ،

تصل إلى أجزاء بسيطة أو إلى حدود غير قابلة للتعريف « فن التركيب » ٦٤ ، نشرة جيهرت جع ص ٦٤ - ٦٥ . وهذه الحدود البسيطة غير القابلة للتعريف ستؤلف أبجدية الأفكار الانسانية . فكما أن الكلمات والجملي في اللغة مؤلفة من الحروف الأبجدية ، فكذلك الفكر الانساني مؤلف من حدود بسيطة غير قابلة للتعريف .

والخطوة الثانية هي تمثيل هذه الحدود البسيطة برموز رياضية . فلو استطاع الانسان اكتشاف وسيلة لتركيب هذه الرموز ، فإنه سيظهر حيث ينطق استنباطي للاكتشاف ، يصلح ليس فقط للبرهنة على الحقائق التي سبق اكتشافها ، بل وأيضاً لاكتشاف حقائق جديدة .

لكن لبيتس لم يتصور أن كل الحقائق يمكن اكتشافها بالاستنباط القبلي a priori ، لأن ثم صفناً من الحقائق يؤخذ من واقع حوادث التاريخ ، ولا يستنبط قبلياً ، مثل كون اوسطس كان امبراطوراً ورومانياً ، أو كون المسيح ولد في بيت لحم . كذلك توجد قضايا كلية لا يعرف صدقها إلا بالملاحظة والاستقراء .

وهكذا طمح لبيتس إلى إيجاد علم كلي ، من فروع المنطق والرياضيات . وما النظام الاستنباطي في المنطق والرياضيات إلا شاهد على الانسجام الكلي في الكون ، إذ هو الذي يسمح بالقيام بهذا الاستنباط المتحقق في المنطق وفي الرياضيات .

ونظرت إلى تاريخ الفلسفة متأثرة بفكرة الانسجام الكلي . إذ هو يرى أن المذاهب الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة تؤلف وحدة منسجمة ، كل ما هنالك أن بعضاً منها يؤكد جانباً دون سائر الجوانب . لكن كل المذاهب الفلسفية تحتوي على جانب من الحقيقة . لهذا كان يعتقد أن المذاهب الفلسفية على صواب في غالبية ما تؤكده ، وعلى خطأ في معظم ما تنفيه . ويشرب شاهداً على ذلك مذهب الميكانيكيين : فإنهم مصيبون في قولهم بوجود جمل فاعلية ميكانيكية ، لكنهم غلطون في إنكارهم لكون هذه العلل الميكانيكية تخدم أغراضاً ومقاصد معلومة ، أي غايات . فتم حقيقة إذن في المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي على السواء .

## ٢ - الأحاديات أو الذرات اللامادية :

تدل التجربة على أن هالها مركبات . وما دام هالها

لأن الإرادة هي الشهوة مستغنية بالعقل .

عل أن الاشتهاه مشمول في الإدراك ، ذلك لأن الاشتهاه ما هو إلا الجهد الذي تبذله الإدراكات الغامضة المختلطة كياناً تصوير واضحاً متميزة . إنه المجهود الذي يبذله « الإله الصغير » ( = الذرة ) كياناً يقترب من « الإله الكبير » .

تلك هي نظرية ليبتس المشهورة في الأحاديات mon-ades . لكن ما تلبث الاعتراضات أن تتور ضفها .

وأولها هو : إذا أمكن تصور أن الانسان أحاد مزود بالإدراك والاشتهاه ، فكيف يمكن تصور ذلك بالنسبة إلى الحيوان والنبات والمعادن ؟ وهل يمكن أن تصور الحجر مؤلفاً من أحاديات تدرك وتشتهى ؟

وللجواب عن هذا الاعتراض يسوق ليبتس الشواهد التالية : إذا شاهدنا غابة في بداية الربيع فإتنا نجدها مجردة غلماً ، لكننا لو شاهدناها بعد شهر وجدها خضراء غلماً ، مع أنه لا بد أن يكون هناك بضع ووقاات قد نبتت في أوائل الربيع لكننا لم نشاهدها ، فلما نبتت كل الأوراق بعد شهر استطعنا مشاهدة الغابة خضراء . - ومثل آخر : الأمواج حين ترتطم بالشاطئ تحدث ضوضاء ، لكننا لا ندرك صوت قطرتين من الماء لتلتقيان ، مع أنها لا بد قد نجم عن اصطدامهما صوت مهما يكن خفياً فهو صوت عل كل حال . ومعنى هذين المثالين أن كل جزء في علة كبيرة يشارك في إحداث المعلول . وهذا يقضي بليبتس إلى تقرير وجود « إدراكات صغيرة » إلى جانب « الإدراكات الكبيرة » وتبعاً لذلك يضع ليبتس ترتيباً تصاعدياً في الأحاديات : من أئناها إلى أعلاها ، أعني أن للأحاديات درجات متصاعدة من أئناها إلى أعلاها .

والأحاديات الدنيا مزودة بإدراك واشتهاه مثلاً نحن مزودون بها . لكن إدراكاتها واشتهاياتها هي « إدراكات صغيرة » و « اشتهايات صغيرة » . إن حال هذه الأحاديات الدنيا شبيهة بحال انسان نائم نوماً عميقاً ، أو حال انسان دائم سبب دورانه حول نفسه لمدة طويلة ويشدة . إن هذه الأحاديات الدنيا هي مجرد « نقط قوى » Points de force ، وقوى نشطة متجهة ، وكلها تنفذ وقوت ، ولكن عل نحي غامض . ويسمها ليبتس : « انتلاشيات » ( = كمالات ) أولية entéléchies premières وهي تناظر ما نسميه باسم المولد اللاعضوية .

وأعل منها الأحاديات الخاصة بالنبات . وأعل من هذه تلك الخاصة بالحيوان . وفي أحاديات الحيوان تبدأ الإدراكات في الوعي بذاتها ؛ ومعها الذاكرة . والذاكرة تمكن من استنتاج شبيه باستنتاج العقل ، مثال ذلك : حين نلوح للكلب بعضاً فإنه ينيح ويصرب ، وليس ذلك لأن لديه عقلاً ، وإنما لأن منظر العصا ذكره بالضربات التي تلقاها من قبل . وليبتس يقول عن أحاديات الحيوان إنها « نفوس » &ms .

وفوق هذه النفوس توجد الأرواح Esprits . وفي الروح يوجد : ادراك لا واع ، وشعور واع ، وذاكرة . كذلك يوجد في كل روح - عل هيئة كمون - عقل . والعقل فينا هو في البداية استعداد لا شعوري للتفكير كما لو كنا نقرّ عبداً ( عدم ) التناقض وعبداً العلة الكافية وكما لو كنا كليين وضروريين .

### ٣ - نظرية المعرفة :

وهنا نصل إلى نظرية المعرفة عند ليبتس . يرى ليبتس أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتصف بصفتين : الضرورة ، والكلية . والغرض من معرفتنا هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم ، بحكم الترابط ، برهاني ، مؤلف من حقائق ضرورية وكلية . لكن التجربة الحسية لا يمكنها أن تزودنا بحقائق كلية وضرورية ، لأنها لا تقدم إلينا غير معارف غخططة من ناحية ، وجزئية من ناحية أخرى لأنها تتعلق بأحوال مفردة جزئية . والاستقراء الكامل غير ممكن . لهذا ليس لدينا غير التجربة الباطنة ، والذهن ، والعقل . ثم إن ميلاد المعرفة فطرية فينا ، أي موجودة عل سبيل الإمكان . virtual لا بالفعل .

ولقد فرّق ليبتس بوضوح بين الإمكان Möglichkeit وبين الواقع wirklichkeit . فالممكن هو التصور الخيالي من التناقض ، وله مكانة - بوصفه ماهية essentia - في روح الله . والعلاقات بين التصورات الممكنة تتحدد مبدأ ( أو قانون ) عدم التناقض ، ويبرر عنها في أحكام ضرورية ضرورية مطلقة . وهذه الأحكام يسميها ليبتس باسم « حقائق العقل » vérités de raison والرياضيات والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق حافلة بهذا النوع من الحقائق . وأعل هذه الأحكام وأولها هي الأحكام التي تتجلى حقيقتها مباشرة بالبيان دون برهان . وإليها تردّ كل الأحكام الأخرى الضرورية ، عن طريق مبدأ عدم التناقض . وكل هذه الحقائق تتعلق بارتباطات بين

إنها عتمة ، ويحد بعضها بعضاً وتتشعب أمانتها بعضها بالنسبة إلى بعض ، فنصرف النظر عن هذه الموضوعات ولا نفكر إلا في الموضوع الذي تشغله والذي يسمح لما بالعتمة . حينئذ نحصل على فكرة نظام مجرد . وهذه الفكرة هي عينها فكرة المكان المحض لكن هذا المكان المحض ليس معطى في أية تجربة وإنما فقط بمناسبة التجربة نحن نصنع فكرته . . وبعد صنع هذه الفكرة نحدد خصائصه والعالم الممتد ، على نحو ما ندركه ، يختلف تماماً عن هذا المكان المنطقي المجرد .

والشيء نفسه يقال عن الزمان ، فإنه « ترتيب الظواهر المتوالية » . ونحن لا ندرك أبداً زماًتاً خالياً خلواً تاماً ، وتواليًا للحظات متجانسة وإنما ندرك سلسلة من الأحداث العينية التي تتوالى دون انقطاع . ولا يمكننا أن نتصور زماًتاً عصباً إلا استنبطنا - بالتجريد - ما فيها من عينية ، قاصرين النظر على مجرد تواليها .

وحركة التحرك المنطقي في المكان والزمان ليست أكثر حقيقة من المكان المجرد أو الزمان المحض ، ذلك أن ما يعطى لنا في التجربة هو فقط الموضوع العيني الكائن بين موضوعات أخرى في مدة محدودة وعينية .

أما إدراكنا للعالم الخارجي فليس إلا حُلماً محكم الترابط ، راسخ الأساس . وخاصة الحلم هي أنه مجموع من الصور الذاتية التي لا توجد إلا في عقلنا ويواسطة عقلنا ومن أجل عقلنا . لكن صور الأحلام يعوزها الغوام ، فهي مهلهلة مشتتة ممزقة غير مترابطة . بيد أن إدراكنا للعالم الخارجي لا يتألف من مادة تختلف عن مادة الأحلام ، إنه مؤلف من احساسات وصور ونخطى فتنها حقائق . وإنما ما يميز إدراك العالم الخارجي عن الحلم هو أن صور إدراك العالم الخارجي مترابطة بعضها مع بعض .

وهي ليست مترابطة فقط ، بل ومؤسسة أيضاً ، بمعنى أن لها مناهجاً حقيقياً بالفعل .

وإدراكنا تجربتنا علماً مادياً متداً ، مكسوراً بكيفيات متصلة : من الزمان ، وروائع ، الخ . ، وهو عالم قائم في مكان وجلي في زمان . لكننا قلنا إنه لا يوجد غير أحداث لا مادية لا توجد في مكان ولا في زمان فكيف نوفق بين هذين العالمين التصوريين ؟

يقول ليبتس إنه يوجد توافق تام بين هذين العالمين :

التصورات والماهيات *essentiae* لا بالموجودات *existentiae* على أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة . والماهيات تنجس نحو مزيد من الوجود وقضاً لواقعيتها وكاملها . والله يختار من بين عدد من العوالم الممكنة أحسنها ، ويرى إلى الوجود - من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة - تلك التي تكون ممكنة في خير عالم . والمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن *principe de meilleur* أو مبدأ للملازمة *principe de Convenance*

وصورة هذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلة الكافية *primum principium rationis* وهذا المبدأ الأخير له بالنسبة إلى ملكة الواقع نفس الأهمية التي لمبدأ ( عدم ) التناقض بالنسبة إلى ملكة الممكن ، إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قليلاً على الواقع . وهذه الأحكام لا تصنف بصفة الضرورة المطلقة . وبافتراض عدم وجود أية واقعة هو أمر لا يتضمن في داخله أي تناقض . بيد أن كل واقعة هي ضرورية شرطياً أو فزيائياً ، أي أنها ضرورية في ارتباط نظام العالم ، ومشروطة بعلّة كافية هي السبب في وجودها . والأحكام التي تبرز عن هذا الارتباط ويمكن استنباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية يسميها ليبتس باسم « حقائق الواقع » *verités de fait* ، أو حقائق فزيائية ، أو - لأنها ليست ضرورية ضرورة مطلقة - حقائق ممكنة .

ولم يميز ليبتس بين العلة الفاعلية والعلة الفاتية . فالسؤال عن العلة الكافية لحادث ما معناه البحث عن العلة السابقة في ارتباطها بالغايات من العالم ، تلك الغاية التي من أجلها أخرج الله الشيء من حيز الممكن إلى حيز الواقع . صحيح أنه في تفسيره للأحداث الجزئية يلجأ إلى التفسير الميكانيكي ، لكن هذا التفسير الميكانيكي نفسه مشبع بروح الفاتية ، لأن قوانين الحركة الميكانيكية متصورة هي الأخرى بحسب مبدأ الأحسن ، ومستنبطة منه .

#### ٤ - المكان والزمان والعالم للذاتي :

الكون إذن - في نظر ليبتس - مؤلف من أحداث لا مادية . فكيف نتصور إذن المكان والزمان والمادة والحركات فيه ؟

أما المكان فيقول عنه ليبتس إنه « ترتيب الظواهر الموجودة معاً » فنحن ندرك كمية من الموضوعات التي نحسّ



في الجسم ومن الجسم في النفس ، ومن الروح في النفس ، الخ .

فكيف يفسّر ليبتس هذه الظاهرة ؟ .

#### ٥ - الانسجام الأولي :

إنه يفسّرها بما يسمّيه باسم « الانسجام الأولي » ، وهي نظرية كان فخوراً بها إلى درجة أنه كان يوقع على مؤلفاته هكذا « مؤلف الانسجام الأولي » .

إن الله ليس ساعتياً رديئاً ، كما تمثيل ذلك مالمبراش ، بل هو ساعتى حقيقى ماهر . وثمّ طريقة لصنع ساعتين يدلّان على الزمن في وقت واحد معاً . وتلك الطريقة هي إيجادة صنعها ، وإطلاقها في نفس الآن ، وترك جهازهما يعملان وحدهما بعد ذلك . وتلك الطريقة هي التي اتبعها الله - هذا الفنان المقطع النظير - ابتداءً منه :

فمنذ اللحظة الأولى للخلق وضع في كل أحد - على سبيل الإمكان - كل الإدراكات التي سيقوم بها كل أحد . لكنه خلق كل أحد بحيث يكون نمو كل أحد - على الرغم من أنه يتم مستقلاً عن نمو غيره - متطابقاً تماماً لنمو الآخر في كل لحظة . فإدراكنا لا تأتي إذن من خارج ، بل تنبثق كالنبوع الحى الذاتي ، من باطننا ، لكن كلّ حالة : أ ، ب ، ج ، د ، الخ خاصة بكلّ أحد قد هيئت وقُدرت لتمثل الأحوال : أ ، ب ، ج ، د ، الخ الخاصة بسائر الأحداث كلها ومن هنا جاء الانسجام الكامل بين كل الإدراكات - فمثلاً هذه متضادة لمحي أراها كما تراها أنت تماماً . لكن اتفاق رؤية كليتنا لم يحى - في نظر ليبتس - من كوننا نشاهد نفس المتضادة ، وإنما : (١) أولاً لأننا منذ بداية الكون قد هيئت كما أرى هذه المتضادة في هذه اللحظة على هذا الشكل الذي أراها عليه الآن ، (٢) وثانياً لأنك كنت قد هيئت منذ بداية الكون أن ترى نفس المتضادة في نفس اللحظة على هذا الشكل نفسه . ومن هنا جاء الاتفاق بين رؤية كل واحد منا .

وهذا هو الذي يفسّر ما يبدو لنا من أن الأحداث يفعل بعضها في بعض . وإن كانت في الواقع لا تستطيع ذلك . وهذا أيضاً هو ما يفسّر ما يبدو من تأثير للنفس في الجسم أو للجسم في النفس . إن تفسير ذلك هو :

(١) أن ها هنا انسجاماً أولياً بين الأحداث التي تؤلف الجسم - وهي أحداث من الدرجة الدنيا - وبين الأحداث

العالم للمدى الممتد ، وعالم الأحداث اللاحادية ، وما أولها إلا رمز للثاني وظلّ له .

وثم مشكلة أخرى هي : كيف يحدث اتصال بين الجواهر الفردة هذه بعضها وبعض ؟

نحن هنا بإزاء مشكلة قديمة قدم الفلسفة المثوية ، أي الفائلة بجوهر مادى وآخر روحي . وقد زادها حدة موقف ديكرت حين ردّ الجوهر المادى إلى مجرد الامتداد ، ونعت الجوهر الروحي بأنه لا مادى محض . لكنه لاحظ أن الجسم يفعل في النفس عند الاحساس ، والنفس تفعل في الجسم عند الفعل الإرادى . وتفسير هذا جعل مركز النفس هو في الغفّة الصورية التي كانتا مملّقة في وسط المخ ، وحركاتها تترجم في النفس إلى إدراكات ، وترجم في الجسم إلى انقباضات عضلية . لكن بقي على ديكرت أن يفسّر كيف أن حركة الغفّة الصورية تظهر في الشعور إدراكات ، وكيف أن قرار الإرادة يستثير حركات الغفّة الصورية ، وما يتلو ذلك من أمثال . لكن ديكرت لم يفلح في ذلك .

فجاء مالمبراش وفسّر ذلك بما سماه الملل الانفراسية ( انظر مادة : مالمبراش ) .

واتخذ اسبينوز موقفاً جليوياً بأن ألقى المثوية ، وقال بجوهر واحد له صفتان : الامتداد والفكر .

ولم يرض ليبتس عن كلا التفسيرين . ونظر إلى الأمر نظرة مختلفة تماماً : إن كل أحد وحدة بسيطة كل البساطة ، ولا توجد فيه أية أجزاء . فمن المستحيل إذن أن تفعل الأحداث من الخارج بعضها في بعض ، لأن الفعل من خارج لا يمكن أن يقوم إلا في الجمع ، أو الطرح أو الانتقال بين أجزاء ، لكن لا توجد - كما قلنا - في الأحداث أية أجزاء . إذن لا يمكن لأي أحد أن يفعل من خارج في أحد آخر . هـ إن الأحداث ليس لها فوائد يمكن منها أن يدخل أي شيء أو أن يخرج . هـ

ومع ذلك يبدو أن الأحداث يفعل بعضها في البعض الآخر ، كما يشاهد مثلاً في ظاهرة الإدراك . فكل أحد يبدو أنه يدرك ليس فقط بعض الأحداث الأخرى ، بل يدرك كل الأحداث ، بل يدرك الكون كله ، كما قلنا من قبل . وفي جسم الحيوان وفي جسم الإنسان توجد أحداث دنيا تؤلف الجسم ، وأحداث عليا تؤلف النفس ، وأحداث أعلى من كلها تؤلف الروح . ومن الواضح أن ثمّ تأثيراً من النفس

التي تؤلف النفس ، وهي أحداث من درجة أهل .

٢) ولأن هذا الانسجام يرمز إليه بالتحولات التي تحدث في كل لحظة في المظهر الذي يتجلى عليه جسمي في الإدراك .

وعلى هذا النحو تصور ليبتس أنه حل ، على نحو رائع ، تلك المشكلة القديمة ، مشكلة إمكان الاتصال بين النفس والجسم ، ومشكلته هو في كيفية الاتصال بين الأحداث وهي عنده تؤلف عوالم مستقلة تماماً بعضها عن بعض .

٦ - الحرية والشر في الكون :

لكن ألا تؤدي نظرية الانسجام الأزلي هذه إلى إنكار الحرية ، وبالتالي المسؤولية؟ وكيف نفسر وجود الشر في العالم ؟ ألسنا مضطرين إلى نسبته إلى الله ؟

إن عقل الله يتصور منذ الأزل عدداً من الأشياء : أولاً كل أنماط الأشياء الممكنة التي تتحقق أو يمكن أن تتحقق ، تلك الأنماط التي سماها أفلاطون باسم « الصور » ، وثانياً كل الأفراد التي يمكن أن تتحقق دون أن ينجم عن هذا تناقض ، وثالثاً كل مجموعات الأفراد التي هي عوالم ممكنة ، ورابعاً وأخيراً سلسلة الحقائق السرمدية ، والحقائق النظرية والعلمية والعملية . فهذه كلها هي موضوع تصور العقل الإلهي منذ الأزل .

وإرادة الله تمر بملحنيين لا يمكن تمييزهما إلا بالتجريد ، وهما : (١) الإرادة السابقة ، (٢) الإرادة التالية . وإرادة الله السابقة متجهة نحو الخير المطلق وهذا الخير كان الله سبحانه لو لم يكن قد تحقق بمجرد كون الله موجوداً . لكن لا كان الله لا يمكن أن يريد أن يوجد نفسه من جديد لأنه موجود بالضرورة بحكم طبيعته ، فإن قراراً واحداً هو الذي يليق بالله ألا وهو : أن يختار ، من بين العوالم الممكنة التي تصورها عقله ، أحسنها .

وهذا هو ما يفعله الله بإرادته التالية . إن كل الممكنات تطلع إلى الوجود نظراً لما فيها من كمال . إن الله يسمح لأحسن هذه العوالم الممكنة بالانتقال إلى الامكان إلى الوجود ، كما يسمح للموسى للبابليين . وفي هذا يقوم مبدأ التفوق عند ليبتس .

لكن إذا كان هذا العالم هو أحسن عالم ممكن ، فكيف

نفسر إذن وجود الشر وهو سائد فيه ؟

ويجب لبيبتس عن هذا السؤال العويص الذي طُلّا ساقه للمحدثين في وجه اللاهوتيين ، بأن يقرر أن الشر يتجلى على ثلاثة أوجه : الشر الميتافيزيقي ، والشر الفيزيائي ، والشر الأخلاقي .

أما الشر الميتافيزيقي فهو النقص الفيزيائي والعقلي والأخلاقي الملازم لكل ما هو مخلوق . إنه شر لم يكن في وسع الله أن يتلافاه ، لأنه نتيجة لازمة عن كونه هو الخالق الكامل ، فلا يمكن أن تكون مخلوقاته كاملة مثله ، وإلا لانتفى التمييز والفارق بين المخلوق والخالق . إن خاصية المخلوق هي أنه ليس الله فيكف يطلب من الله أن يجعل مخلوقاته كاملة مثله !! وعلى هذا فلا يجوز لنا أن نلوم الله على ما في مخلوقاته من نقص .

أما الشر الفيزيائي فهو الألم بكل أشكاله . ويفسر ليبتس وجوده بأن الله لم يرده ، ولكنه وجد نتيجة لتحقيقه خيرات . فإن الارتباط بين الموضوعات والأحداث وثيق إلى درجة أن بعضها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تحقق البعض الآخر . ومن هنا كان من الضروري ، في بعض الأحوال ، من أجل إيجاد خير أكبر أن يسمح ببعض الشرور بوصفها شرطاً لتحقيق هذه الخيرات الأكبر . فمثلاً : كيف نحصل على الثمار المفيدة للأعمال إن لم نتحمل بعض المتاعب ؟ لهذا كان لا بد له من السماح بحدوث بعض الآلام ابتغاء تحقيق خيرات عظيمة . ثم إن الله عادل ، والعادل يقتضي عقاب الأشرار . ولهذا كانت الآلام في أحيان كثيرة نوعاً من العقاب عن الخطايا والذنوب .

بقي الشر الأخلاقي ، وهو الخطيئة بكل درجاتها . ولا يمكن أن ندعي أن الله أرادها ، لأن الله حرّم ارتكاب الخطايا . كما لا يمكن أن نقول إن الله يسمح بها ، ذلك لأنه يعمل من الواجب علينا أن نتجنبها . فلم يبق غير تفسير وحيد ممكن هو أننا نجد أنفسنا في بعض الأحوال مقسورين على الاختيار بين خطيئتين : مثال ذلك : طبيب يعيد نفسه مرغماً إما على الكذب على المريض إنقاذاً لحياته ، أو أن يصحبه القول فيكتشف له عن خطورة مرضه ما قد يؤدي إلى موته . في مثل هذا الموقف لا يوجد غير قاعدة واحدة : اختر أهون الشرين . فلفظنا أيضاً إن الله كان بين شرين : أحدهما أن لا يخلق العالم ، والثاني أن يقبل بعض الخطايا الأخلاقية

إنسان فيه ما يفعله كما يفعله وفقاً لحلقه وبدافع من تملكته . لكن هذه الضرورة ليست رياضية ولا ميتافيزيقية ، بل أخلاقية فقط . ونقطة بالقدر الذي هو به خير فإن العالم هو ما هو عليه . والله ، باختياره لعل يري فيه الخطأ حراً في ارتكاب الخطيئة ، فإنه لا يثير حرية فعله . ولهذا يبقى الخطيئة غلطاً أمام الله .

لكن هذا الحل الذي قلّمه لبيتس لمشكلة حرية الإرادة الإنسانية لا يتقنع أحداً . ذلك أنه حدّ الحرية حدّاً يجعلها تكافئ تقريباً مع التمتع ، مع أن المعنى الصحيح للحرية هو ذلك الذي وضعه ديكرت وهو أنها « القدرة على فعل شيء أو عدم فعله على السواء » . لكن لبيتس لو كان قد عرّف الحرية ، هذا التعريف ، لناقض نظريته الأساسية ، أهى الانسجام الأزلي ، وقد كان ، كما رأينا ، معتزلاً بها كل الاعتزاز . ولهذا ينبغي عليه برترند رسل هذا الموقف ونهيمه بترضي رجال الدين . لكن هذه التهمة ظلمة ، والأحرى أن نقول إنه لم يكن في وسعه أن يفعل غير ذلك ، وإلا لنناقض نظريته هذه الأساسية .

#### ٧ - آرائه في السياسة :

عاش لبيتس في عصر مليء بالحروب في أوروبا ، وقد شاهد عن قرب ما أدت إليه هذه الحروب من خراب وشقاء للفلاحين والمحتضحين على السواء . ولهذا نادى بوقف الحروب بين الدول ، خصوصاً دول أوروبا المسيحية فقال : « إن الحروب بين المسيحيين ( أي في أوروبا ) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى التصاع أجزاء شنيعة جداً من الأرض ... إذ التجربة تدل على أن كل زيادة في القدرة تزيد فوراً في الخارج عدم الثقة والمؤامرات . ولعزم من هذا أن كل ملك يطعم إلى عظماء الأمور ينبغي عليه أن يتجنب قدر الامكان نوعاً من زيادة قوته لأن التقدم على هذا النحو ممتنع أن يضع على نفسه حلوياً » . ويقرر في موضع آخر : « إن الرغبة في أن ينجح للرد - بقوة السلاح - إنما متحيزة وفي الوقت نفسه محاربة ومولعة بالحرية كما هو شأن معظم الأمم الأوروبية - هذا الأمر هو ليس فقط تكرار بل وايضاً جنوناً » .

ويوجه أنظار الحكام في أوروبا إلى أن الحروب البرية صلاوت عظيمة ، ويدعوهم إلى الانكشاف إلى الحروب البحرية ، وهو يقصد الحروب فيها وراء البحار طمعاً في الاستيلاء على مستعمرات خارج أوروبا ! فهو إذن لا يدين

بوصفها شرطاً لوجود أحسن عالم ممكن . ولقد اختار الله أهون الشرين : وهو أن يخلق العالم رغم ما ينطوي عليه من غشاً بالضرورة .

لكن ما هنا مشكلة أخرى هي نتيجة ضرورية لهذا التفسير الذي أدلى به لبيتس . إنه بهذا يمزو حدوث الخطيئة إلى الله نفسه . فكيف يعاقب الإنسان إذن عليها ، وفاعلها هو الباري ؟ .

هنا وينبغي أن يلاحظ أن لبيتس يرفض أن ينسب إلى الإنسان وإلى الله صفة الحرية ، أي « القدرة على تأكيد أو نفي شيء معين على السواء » . لأن الإقرار بمثل هذه القدرة يؤدي إلى انكار المبدأين الرئيسيين للعقل وهما : مبدأ ( عدم ) التناقض ، ومبدأ الملة الكافية . فهذا المبدأ الثاني يقرر أنه لا يوجد شيء بدون علة وجود فاعلة وغائية . ولهذا لا يمكن أي فعل إنساني أو إلهي أن يكون مهيئاً بعله . ولها يتعلق بالإنسان بخاصة فإن أفعاله ، في بعض الظروف للمعية ، تتعين بخلقه ، والله قد وهبه هذا الخلق من أجل غاية معلومة . ولهذا فإن حرية الإرادة وهم .

لكن ليس معنى هذا أن تلعب إلى ما ذهب إليه اسپينوزا الذي أكد وجود ضرورة رياضية في كل ما يحدث في الكون .

أما موقف لبيتس فيتلخص في هذه العبارة : « في الفعل الارادي الدوافع تحمل دون ضرورة » .

أما قوله إن « الدوافع تحمل » فمعناه أنه يقدر ما يمن العقل في الفعل - الإنساني أو الإلهي على السواء - ويتأمل في امكان تنفيذه والوسائل المؤدية إلى تنفيذه والنتائج القريبة والبعيدة الناتجة عنه : أقول : بهذا القدر فإن الإرادة تنجس إلى تنفيذه أو إلى الامتناع منه . فتميل إلى ما يجلب الخير أو المنفعة ، وتتجنب ما يؤدي إلى الشر أو الضرر .

لكن إذا كانت الدوافع تحمل الإرادة ، فإنها لا تقهرها بالضرورة على اتجاه بعينه . إنها لا تقهرها إلا في حالة واحدة وهي حينما يكون من المستحيل منطقياً أن تتخذ قراراً مغتلفاً عن قرارها . وهذا لا يحدث إلا إذا كان وجود عالم مغتلف عن العالم الموجود يتضمن تناقضاً . ولكن هذه القضية - ذات الطابع اسپينوزي - لا يمكن قبولها . صحيح أن ثمة نوعاً من الضرورة في أن يكون هذا العالم كما هو عليه وأن يفعل كل

بالمعاملات كما يلعب الأطفال بالجو، وكيف أن كل سلام هش، وما هو إلا فترة استراحة قصيرة يتفق عليها المصارعون للراحة قليلاً ابتداء استئناف الصراع على نحو أشد وحشية.

#### ثبت مؤلفاته بحسب الترتيب التاريخي

- 1684: *Meditationes de Cognitione, veritate et ideis.*  
 1686 - 90: *De vera methodo philosophiae et theologiae.*  
 - 1691: *Si l'essence des corps consiste das l'étendue.*  
 1693: *De notionibus juris et iustitiae*  
 1694: *De Primae philosophiae commendatione et de notione substantiae.*  
 1696: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.*  
 1696: *Von Nutzen der Vernunftkunst oder Logik.- von der Glückseligkeit.*  
 1698: *Historia et Commendatio linguae Charactericae.*  
 - *De ipsa natura sive de vi insita actionibus que creaturatum*  
 1704: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*  
 1705: *Considérations sur le principe de vie.*  
 1706- 16: *Lettres au P. des Bosses.*  
 1710: *Commentatio de anima brutorum*  
 1710: *De libertate.- De la Sagesse.- Essais de Théodécée.*  
 1714: *La Monadologie- Principes de la nature et de la grâce.*  
 1716: *Correspondance avec Clarke*

#### نشرات مؤلفاته

- Raspe: *Oeuvres Philosophiques latines et françaises de feu M. Leibniz.* 1763.  
 - Dutens: *G.W. Leibnizii opera omnia.* 1767.  
 - E. Erdmann: *G.W. Leibnizii opera omnia.* 1840.  
 - C.I. Gerhardt *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz.* 7 Bände, Berlin, 1875- 90.  
 لا تزال حتى اليوم أكمل طبعة.  
 - Foucher de Careil: *Oeuvres de Leibniz.* 1857.  
 - O. Klopp: *Die Werke von Leibniz.* 1866.  
 - P. Janet: *Oeuvres Philosophiques de Leibniz.* 1900.

ومنذ سنة ١٩٣٣ تقوم الأكاديمية الروسية للعلوم ببرلين بإصدار نشرة تقليدية لكل مؤلفات ليبتس بأشراف Reichel ويتوقع أن تتم في أربعين مجلداً. ظهر المجلد الأول

الحرب بما هي حرب للغزو والتوسع، بل الحرب بين المسيحيين في أوروبا فقط! ومن هنا ولبناه يقدم إلى لويس الرابع عشر مشروفاً لغزو مصر والقضاء على الامبراطورية العثمانية بوهيري، بهذا إلى صرف الحرب عن أوروبا، ووقف الحرب بين المسيحيين، وتوجههم إلى عارية غير المسيحيين.

لكن كان وراء هذا الموقف دافع قومي أيضاً ربما كان هو الأخرى، وذلك هو صرف لويس الرابع عشر عن الطمع في الأراضي الألمانية. وقد أوضح موقفه هذا في رسالة حررها في سنة ١٧٨٤ بعنوان: «استشارة تتعلق بالحرب أو التضلع مع فرنسا». وهو في هذه الاستشارة يميل إلى الحرب، وذلك «لأننا كلما تنازلنا وتساهلنا مع فرنسا، ازدادت مطالبها منا؛ إن طمعها لا يشبعه شيء، ووقاحتها تزداد كلما ظفرت بتجلبات. وإذا نجحت هذه المرة، فإنها لن تكفي على شيء، ولن تشعربأي اعتبار تجاه أي شيء»؛ «ولن يكون أحد في أمان، وبناسبة أفقه الأمور ستبتر ضجة لا تحتمل ومتاعب شديدة لجاراتها، وستستولي على كل ما تشتهي».

وإذا كان ليبتس وطنياً متحمساً لبلاده ألمانيا، ومسيحياً واقعياً. ولهذا نراه يسخر مسخرة مرة من الفرنسيين الذين يدعون في الظاهر والقول - إلى السلام، فيقول: «حينما يعط الفرنسيون بالسلام، فإن موعظتهم شبه موعظة الثعلب في جمع من الدجاج وهو في طريقه إلى الحج إلى شات يقرب وقد أعلن عفواً عاماً بين كل الحيوانات. وليتكلموا ما طاب لهم الكلام عن السلام الدائم وهم الذين لا يفهمون منه غير الاستعباد العام على طريقة الأتراك».

ونظراً نزعة الليبسية الواقعية على نحو أوضح في المشروع الذي قام به في سنة ١٦٩٧ لنشر «قانون دولي عام دبلوماسي» *Codex Juris gentium diplomaticus* وهو مجموعة ضخمة تحتوي على نصوص أهم للمعاهدات التي عقدت خلال القرون الخمسة السابقة، وعلى كثير من الوثائق الدولية؛ موافيق تتعلق بالحدود بين الدول أو المقاطعات، موافيق تجارية، عقود زواج بين الملوك والأمراء، وصايا، النسخ. وكل هذه النصوص والاتفاقات والمقود والبروتوكولات تكشف عن «التاريخ الصغير» إلى جانب «التاريخ الكبير»، ويقصد «بالتاريخ الصغير» أخبار المطامح غير العلنية، والرشاوى التي دفعت للقائمين بالقلاوضات بين الدول، ودور النساء في عقد اللواتيق أو الاتفاقات، الخ. وفيها تشاهد الملوك والأمراء وهم يلعبون

The Hague, 1953.

- Huber, K. Leibniz. Munich, 1951.

- Iwanicki, J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.

-

- Jalabert, J. La théorie Leibnizienne de la substance. Paris, 1947.

- Joseph, H.W.B. Lectures on the Philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.

- Kabitz, W. Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.

- Le Chevalier, L. La morale de Leibniz. Paris, 1933.

- Mackie, J.M. Life of Godfrey William Von Leibniz. Boston, 1845.

- Matzat, H. L. Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. Berlin, 1938.

- Merz, J. T. Leibniz. Edinburgh and London, 1884; reprinted New York, 1948.

- Meyer, R.W. Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution, translated by J.P. Stern. Cambridge, 1952.

- Moureau, J. L'univers leibnizien. Paris, 1956.

- Olgiati, F. Il significato storico di Leibniz. Milan, 1934.

- Piat, C. Leibniz, Paris, 1915.

- Politella, J. Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz. Philadelphia, 1938.

- Russell, Bertrand. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. London, 1937. (2nd edition).

- Russell, L.J. Great Thinkers: IX, Leibniz (in Philosophy, 1936).

- Saw, R.L. Leibniz. Penguin Books, 1954.

- Schmalenbach, H. Leibniz. Munich, 1921.

- Stammeler, G. Leibniz. Munich, 1930.

- Wundt, W. Leibniz. Leipzig, 1909.

- There are several collections of essays on Leibniz; for example, Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300 Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung (Hamburg, 1946). Leibniz Zu Seinem 300 Geburtstag 1646-1946, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1948); and Beiträge zur Leibnizforschung, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

منها سنة ١٩٢٣ وتوالى صلورها حتى الآن.

- L. Couturat: Opusculs et fragments inédits de Leibniz, Paris, 1903.

- G. Grua: G. W. Leibniz, Textes inédits 2 Vols., Paris, 1948.

- P. Schrecker: G. W. Leibniz, Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704), Paris, 1935.

### مراجع

#### مؤلفين

- Barber, W.H. Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760. Oxford, 1955.

- Baruzi, J. Leibniz, avec de nombreux textes inédits. Paris, 1909.

- Belaval, Y. La pensée de Leibniz. Paris, 1952.

- Boehm, A. Le «Vinculum Substantialis» chez Leibniz. Ses origines historiques. Paris, 1938.

- Brunser, F. Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris, 1951.

- Carr, H.W. Leibniz. London, 1929.

- Cassirer, E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.

- Couturat, L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.

- Davillé, L. Leibniz historien. Paris, 1909.

- Fischer, K. Gottfried Wilhelm Leibniz: Heidelberg, 1920 (5th edition).

- Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946 (4th edition).

- Funke, G. Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn, 1938.

- Getberg, B. Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz, Paris, 1937.

- Grua, G. Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz. Paris, 1953.

- Guerault, M. Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.

- Guhrner, G. E. G. W. Freiherr von Leibniz. 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).

- Guittou, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.

- Hildebrandt, K. Leibniz und das Reich der Gnade.

## لغيفريل

بعتوان : « لآلتيا منذ ليتس » .

لكنه في السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، ونحت تأثير صداقته مع دوركهيم ، اهتم لغيفريل بالأخلاق وعلم الاجتماع . وقام بأبحاث شخصية في هذا المجال ، كانت ثمرها كتابين أحدهما حوياً لدى ظهورهما ، وهما : « الأخلاق وعلم الأئين » ، ثم « الوظائف العقلية في الجماعات الفنية » .

وكان كثير الاهتمام بالسياسة ، النظرية والعملية على السواء . فشارك في الدفاع عن الضابط دريفوس ، وكان دريفوس متزوجاً من إحدى فتيات لغيفريل . وكان أيضاً وثيق العلاقة مع جان جورس ولوسيان هرر Herrer الاشتراكيين ، ولم يخف انتماءه إلى الاشتراكية .

وفي سنة ١٩١٧ تولى رئاسة تحرير « المجلة الفلسفية » التي أنشأها ريبو Ribot . وفي نفس السنة صار عضواً في معهد فرنسا إذ اختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشأ « معهد الأثنولوجيا » ( علم الاجناس ) واستعان في ادارته بيول ريفيه Paul Rivet ومارسل موس Marcel Mauss .

ولما بلغ السبعين في سنة ١٩٢٧ تقاعد بوصفه أستاذاً لتاريخ الفلسفة الحديثة في السوربون .

وفي سنة ١٩٣٧ تولى رئاسة لجان الامتحانات في مصر وفلسطين وسوريا .

وتوفي لغيفريل في ١٣ مارس سنة ١٩٣٩ .

## آراءه الفلسفية

أهم آراء لغيفريل في الفلسفة تتناول الأخلاق والعقلية البدائية .

(١) أما في الأخلاق فقد أصدر في سنة ١٩٠٣ كتاباً صغيراً بعتوان : « الأخلاق وعلم الأئين » . حاول فيه بيان استحالة وعلم جدوى كل الأخلاق النظرية ، سواء منها الأخلاق التي اتفقت عليها علمياً ( مثل الأخلاق القائمة على البيولوجيا ، وتلك القائمة على علم النفس أو علم الاجتماع ) ، والأخلاق الميتافيزيقية التي وضعها الفلاسفة على مدى العصور . فهو يأخذ على كلا النوعين من الأخلاق أنه

## Lucien Lévy - Brühl

عالم اجتماع ومؤرخ للفلسفة .

وُلد في باريس في ١٠ أبريل سنة ١٨٥٧ من أسرة يهودية أصلها من مدينة متز Metz في الألزاس . وتعلم في ليسيه شارلمان حيث برز في الدراسة ونال جوائز في مسابقات المدارس الثانوية في فرنسا . وتردد في اختيار مهنة المستقبل : بين أن يكون من رجال الفلسفة ، أو رئيساً لأوركستر ، وقد ظل طوال حياته يهتم بالموسيقى . لكنه اختار الفلسفة ودخل في مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٦ . وبعد الحصول على الليسانس في الفلسفة ، حصل على إجازة التدريس ( الاجريجاسيون ) في الفلسفة في سنة ١٨٧٩ ، وتعلم على جول لاشليه أثناء مقامه في مدرسة المعلمين العليا .

وعين مدرساً للفلسفة في مدرسة ثانوية في پواتيه ( ١٨٧٩ - ١٨٨٢ ) ، ثم في أبنان ( ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ) . وفي سنة ١٨٨٤ حصل على الدكتوراه في الآداب ( قسم الفلسفة ) من السوربون . وكانت رسالته الرئيسية عن فكرة المسؤولية ، ورسالته الصغرى ( اللاتينية ) بعتوان : « رأي سنكا Seneca في الله » . وعين مدرساً في ليسيه لوي لوجران ( ١٨٨٣ - ١٨٩٥ ) . ثم عين في سلك التدريس العالي : فصار مدرساً بديلاً في مدرسة المعلمين العليا . وفي سنة ١٨٩٦ عين مدرساً في قسم الفلسفة بالسوربون وتدرج في هيئة التدريس فيها حتى صار أستاذاً ذا كرسي لتاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤ . وفي الوقت نفسه ظل يلقي محاضرات في المدرسة الحرة للعلوم السياسية وكان مؤسسها ، بوتيي Bouet my قد كلفه منذ سنة ١٨٨٦ بإلقاء دروس في تأريخ الأفكار السياسية والروح العامة في ألمانيا منذ سنة ١٨١٥ .

لكنه وهو في السوربون لم يكن يسجل محاضراته كتابة ، بل كان يلقي دروسه بدون شيء مكتوب ، ومن هنا ضاعت هذه المحاضرات كلاً ما شفويّاً . ولم يبق لتأثيره من محاضراته عن هيوم وشوبنهاور ، ودروسه عن ديكرات لم يبق منها إلا ذكرى أهاب بها تلميذه اتين ميسون ( في « المجلة الفلسفية » عدد أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٥٧ ص ٤٣٣ - ٤٥١ ) . لكنه استخرج مما أعده لمحاضراته في السوربون كتابين أحدهما في فلسفة ياكوبي Jacobi والثاني في فلسفة لوجيست كونت . ومن دروسه في المدرسة الحرة للعلوم السياسية استخرج كتاباً

### ٣- « النفس البدائية » ( ألكان ، سنة ١٩٢٧ )

وفي هذه الكتب انتهى ليني بريل إلى النتائج التالية :

١- على عكس فريزر وتيلر Taylor وأمثالهما ممن كانوا يرون أن الوظائف العقلية عند البدائي هي هي نفسها عند المتعلمين ، والفارق هو في استعمال البدائي لما على نحو خاطئ نتيجة لقصور معارفه - يرى ليني بريل أن هناك فارقاً أساسياً جوهرياً في عقلية البدائي يميزها عن عقلية للمتلمين ، وهو فارق في التركيب العقلي والنفسي ، وليس مجرد فارق عرضي ناجم عن درجة المعرفة . فالوظائف العقلية عند البدائي غيرها تماماً عند المتلمين ، ولا ترجع إلى خطأ واحد . إن البدائي لا يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل تفكيراً مختلفاً عن تفكير المتلمين . والسبب في ذلك أن لكل جماعة نفسية جماعة خاصة . وفي سبيل إيضاح هذا الرأي درس ليني بريل الجماعات الأبعد عنا في طرائق البرهنة والتفكير ، أمثال تلك التي تتميز بالاتصال إلى التجريد والتصورات العقلية ، وهي في مجموعها الجماعات التي لا تكتب وليست لديها كتابة . وسبيلنا إلى معرفة عقلية هذه المجتمعات هو الدراسات التي قام بها علماء الأنثروبولوجيا وأوصاف رحلات الرحالة والمبشرين في ديارهم للمجتمعات . وقد أخذ عليه اجتماعيون ، مثل Evans Pritchard الذي درس خصوصاً قبائل النوير والبيجة في السودان - أن الرحالة والمبشرين إنما سبّجوا ما أثار دهشتهم وما بدا لهم غريباً ، دون أن يسجلوا حياة هذه المجتمعات كما تجري في العادة ، وهذا بالغوا في إبراز الفارق بينهم وبيننا . لكن ليني بريل ردّ على هذا الاعتراض قائلاً إنه غير مهم ، لأن ما يهمه ليس هو أن يقدم لوحة كاملة عن أحوال المجتمعات البدائية ، بل فقط أن يبرز الفروق بين العقلية البدائية وعقليتنا نحن .

٢- وعرضي بعد ذلك إلى بيان هذه الفروق :

وأولها الامتثال الجماعي عند أبناء هذه المجتمعات الدنيا : ويحتة ليني بريل بأنه امتثال « صوفي » mystique ، ويقصد بذلك أن امتثالهم تقوم على أساس الاعتقاد في قوى ، وتأثيرات ، وأقلام غير مدركة بالحواس ولكنها مع ذلك واقعية . ولا فارق عند البدائي بين ما هو طبيعي وما هو خارق على الطبيعة ، بل كلاهما واحد .

وثانيها اختلاف الكيفية التي بها يربط البدائي بين امتثالاته عن الكيفية التي نربط نحن بها امتثالاتنا . إذ يرى

يريد أن يكون نظرياً ومعماريّاً في آن واحد ، فيقدم علماً ويفرض واجبات معاً ، وهذان الأمران لا يجتمعان معاً في علم واحد . ذلك أن النظرية تتناول ما هو كائن ، بينما الواجب يتناول ما ينبغي أن يكون . والدليل - في نظره - على عدم جدوى هذه الأنواع من الأخلاق كلها هو أنها - رغم اختلاف أساسها - متفقة في تعاليمها العملية : فمذهب المنفعة عند جون استورث مل Mill يسعى جهده للوصول إلى نفس القواعد الأخلاقية التي قررها الانجيل .

ومن ناحية أخرى تقوم هذه الأنواع من الأخلاق النظرية على مصدرين خاطئين : (١) فهي تفترض أن الطبيعة الانسانية هي هي عينها في كل زمان ومكان ، مع أن الواقع هو أنها تختلف بحسب الحضارات . (٢) وهي تفكر كما لو كان الضمير الأخلاقي كلاً منسجماً ، بينما هو في الحقيقة ينطوي على تناقضات ، وهو يمزج بين تعاليم صادرة عن مصادر مختلفة .

وبدلاً من هذه الأخلاق النظرية ، يريد ليني بريل أن يضع أساس علم وضي يقوم على الآيين ، أي على الأعراف والمعادن والتقاليد والممارسات العملية الموجودة في مجتمع مجتمع . ويريد من هذا العلم أن يسلك مسلك علم الفزياء ، وذلك بأن يستند إلى معطيات موضوعية بحتة ، وأن يبحث عن قوانينها بدلاً من أن يسعى لتأويلها . وهذا العلم - ويسميه « علم الآيين » la science des moeurs بدلاً من « علم الأخلاق » - لا يدهي تأسيس الأخلاق ، بل يقتصر على تحليل الواقع الأخلاقي . وعليه أن يحسب حساباً للمواطف والامتناعات ، بوصفها معطيات واقعية .

ويمكن بالاستناد إلى علم الآيين تأسيس من عقلي للسلوك الأخلاقي ، وشأنه شأن كل تكتيك فإنه يفترض معرفة سابقة . والقواعد المستخرجة عن هذا الطريق لا تصلح إلا بالنسبة إلى مجتمع محدد . إن الأخلاق نسبية إلى المجتمعات التي تمارسها .

(ب) وأما فيما يتعلق بالعقلية البدائية ، فقد كرّس ليني بريل لدراستها عدة مؤلفات ودراسات ، أهمها :

١- « الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا » ( ألكان ،

سنة ١٩١٠ )

٢- « العقلية البدائية » ( ألكان ، سنة ١٩٢٢ )

يتسب إليه ، وفيما يتصل بالإنسان فإنها لا تصور الشخص خارج الجماعة التي ينتمي إليها .

كذلك لا تميز بين الجسم والنفس ، وتصور الشخص واحداً أو اثنين أو كثرة . وهذا يفسر اعتقاد البدائي في إمكان وجود الشخص الواحد في عدة أماكن متباعدة في وقت واحد ، أو ازدواج الشخص في الأحلام . والدليل على ذلك معتقدات البدائيين الخاصة بالموت : فهم يعتقدون أن الجماعة كلها تصاب بموت أي فرد منها ؛ والميت يذهب إلى عالم الموق مع بقائه متحداً بالجماعة .

#### مؤلفاته الرئيسية

- L'Idee de responsabilité, Hachette, 1885.
- L'Allemagne depuis Leibniz, Hachette, 1889.
- La philosophie de Jacobi. Alcan, 1894.
- La philosophie d'Auguste Comte. Alcan, 1900.
- La Morale et la science des mœurs. Alcan, 1903.
- Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Alcan, 1910.
- La Mentalité Primitive. Alcan, 1922.
- L'âme Primitive. Alcan, 1927.
- Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.. Alcan, 1931
- La Mythologie primitive. Alcan, 1935.

#### مراجع

- Georges Davy: Sociologies d'hier et d'aujourd'hui. Ire éd. 1931; 2<sup>e</sup>, 1950.
- عهد خاص بمناسبة ذكرى ميلاده المئوية
- Revue philosophique. oct. - décembre, 1957
- J. Caseneuve: Lucien Levy - Bruhl, sa vie, son œuvre. Paris, P. U. F., 1963.

#### لينين ( فلاديمير )

Wladimir Iljtsch Uljanow Lenin

مفكر سياسي ومؤسس الدولة البلشفية في روسيا .

ليني بريل أن البدائي في تفكيره لا يخضع لقوانين منطقنا وحدها ، ومن هنا بنمت عقلية البدائي بأنها « سابقة على المنطق » Prélogique . لكنه لا يقصد بهذا أنها مناقضة للمنطق أو ضد المنطق ، كما زعم خصومه . كذلك لا يقصد بهذا الوصف أن عقلية البدائي تمثل في تطور الفكر مرحلة سابقة على ظهور الفكر المنطقي . يقول ليني بريل : « حينما أنمت ( عقلية البدائي ) بأنها سابقة على المنطق فإننا بهذا أقصد فقط أنها لا تنترم قبل كل شيء » ، كما يلتزم فكرونا ، بالامتناع عن التناقض » . ذلك أن هذه العقلية لا تكثر بالتناقض ، ويستوي لديها التناقض وعدم التناقض في التفكير . وهذا هو ما يسميه ليني بريل بـ « للمشاركة » Participation . وتبدأ لمبدأ المشاركة ، فإن الأشياء يمكن ، في وقت واحد معاً ، أن تكون وأن لا تكون هي عينها ، ويمكن أن ترتبط بعلاقات لا شأن لمنطقنا بها . فالبدائي يرى أن الكائنات ذات الأنفس والكائنات غير ذات الأنفس تشارك كلها في قوى متصلة تسمى mana.

ولما كانت العمليات المنطقية والعمليات السابقة على المنطق مختلطة في ذهن البدائي ، فإنه أقل استعداداً منا للتجريد والتعميم .

والبدائي يدرك الأشياء من الناحية الكيفية أكثر مما يدركها من الناحية الكمية . وهذا يتجلى خصوصاً في طريقتة في العد : فالأعداد ذات خصائص كيفية أكثر منها كمية . ولهذا أثره أيضاً في لغة البدائي . فإن ألفاظهم وفيرة جداً ، شتى ، لأنها قليلة التجريد . وهذا يؤدي إلى زيادة دور الذاكرة .

٣ - والبدائي في تصوره للعالم يختلف عنا بسبب تصوره للعلمية . فذلك أن أن العقلية البدائية تجعل الأسباب الثانوية لصالح الأسباب الصوفية ( الروحانية ) . فإما نراه نحن حيلة ، لا يرى فيه البدائي غير فرصة ( ومناسبة ) لتدخل القوى الصوفية ( الروحانية ) . إن البدائي يسعى إلى معرفة القوى الخفية والمستورة التي تؤثر في الأشياء ؛ أما الأسباب الملموسة بالحواس فلا يقيم لها كبير وزن . والعللة الصوفية ( الروحانية ) خارجة عن المكان وعن الزمان . ولهذا فإن تصور البدائي للزمان والمكان يختلف تماماً عن تصوراتنا نحن لها إذ نراها كإمتزاجات متجانسة .

٤ - والعقلية البدائية لا تفصل الفرد عن النوع الذي



وفي سنة ١٩٠١ اتخذ اسم « لينين » الذي اشتهر فيها بعد ، ( وكان قد اتخذ قبل ذلك اسم Tjln واسم Tulin). وفي أثناء نفيه في شرقي سيبيريا ، كانت حركة « رابطت الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » قد صارت لها اليد العليا في سان بطرسبرج وغيرها من المدن الروسية الكبيرة ، وهذه الحركة كانت بمثابة الصورة الروسية لحركة التنقيح الأوربية الغربية . فألف لينين رسالة بعنوان : « احتجاج للروسكيين المغنيين ضد عقيدة الاقتصاديين » ( وهو اسم تلك الحركة ) ونشرها في مجلة عنوانها Esakra ( أي « الشراة » ) وهي مجلة أسستها جماعة لينين وصارت لسان حال حزب ثوري اشتراكي .

وبعد انتهاء مدة نفيه في سيبيريا ، قام لينين في مستهل سنة ١٩٠٠ برحلات عديدة من أجل ضم شمل الجماعات الثورية في روسيا ، ثم سافر إلى الخارج حيث اشترك مع بلاخونوف وسائر أعضاء جماعته في إصدار مجلة « الشراة » . و إنشاء « حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي » إبان المؤتمر الثاني الذي عقد في لندن سنة ١٩٠٣ ( وكان المؤتمر الأول قد عقد في مينسك في سنة ١٨٩٨ لكن لم يحضره إلا عدد قليل ، لهذا كان قليل الأهمية والأثر ) بلغت مجلة « الشراة » لوج نشاطها وزدها . وبعد ذلك مباشرة حدث نزاع بين أعضاء هذا الحزب حول : هل ينبغي أن يكون هذا الحزب الجديد منظمة لطليعية واعية بأهدافها ، أو ملتقى لكل المتعاطفين في الآراء الثورية ؟ - وانتهى هذا النزاع بتصدع كيان الحزب الجديد إلى جماعتين : جماعة الأغلبية بزعامة لينين ( البلشفيك - من الصفة بلشوي = كبير ) ، وجماعة الأقلية ( المنشفيك - من الصفة منشفوي أي صغير ) التي انضمت إليها بلاخونوف . ولما بلغت الثورة الروسية أوجها في سنة ١٩١٧ اتفقت الجماعتان على الانضمام الواحدة إلى الأخرى من جديد ، لكن لم تستطعا إعادة الوحدة الأولى من جديد .

وفي سنة ١٩١٢ أثناء مؤتمر براب أعلن لينين رسمياً أن فريق البلشفيك هو التنظيم المركزي لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي . ومنذ إنشاء مجلة « الشراة » حتى وفاته ، كان لينين هو زعيم الاشتراكيين اليساريين الروس .

ومنذ تأسيس حزبه في سنة ١٩١٢ حتى قيام الحرب العالمية الأولى عاش لينين قرب الحدود المتساوية الروسية . ولم يستطع العودة إلى روسيا - منذ نفيه عنها - في نهاية سنة ١٩٠٧ - إلا في مارس سنة ١٩١٧ . وفي سنة ١٩١٢ أيضاً

ولد في ٢٢ أبريل سنة ١٨٧٠ في سميرسك Simbirsk على نهر الفولغا ( وتسمى اليوم Ulyanovsk ) ، وكان أبوه مفتشاً للمدارس العليا ، نال درجة النبلية الخامسة للدرجة وظيفته . وكان جؤ الأسرة جؤ الانتلجيسيا التقدمية في ذلك العصر : وكل الأبناء ( باستثناء أخت توفيت في سن صغيرة ) كانوا ثوريين . وكان الابن الأكبر عضواً في منظمة إرهابية تدعى Narodnaya Wolya وحكم عليه بالأعدام فأعلم شقاً في سنة ١٨٨٧ ، فكان لهذا الحادث أثر بالغ في نفس فلاديمير ( لينين ) .

وفي سنة ١٨٨٧ دخل لينين كلية الحقوق في جامعة قازان ، لكنه طرد منها في ديسمبر من نفس السنة لاشتراكه في اضطرابات الطلاب ونفي إلى قرية صغيرة . لكنه عاد إلى قازان في سنة ١٨٨٨ ، لكن لم يسمح له بدخول الجامعة . وشارك في دائرة الطلاب غير المشروعة للمسلحة N. J. Fedos sejew وفيها تحوّل الشاب الثوري من الشعبية إلى الماركسية . ولما انتقلت الأسرة إلى سمارة في سنة ١٨٨٩ انضم لينين إلى الدوائر الثورية فيها بعد أن صار ملوكسياً متحمساً .

والتحق بكلية الحقوق في جامعة سان بطرسبرج طالباً من الخارج ، فحصل على إجازة الحقوق ، وعمل معلماً تحت التمرين في سمارة . وفي سنة ١٨٩٣ انتقل إلى مدينة سان بطرسبورج . وفي دائرة « الكبار » ( وهو تنظيم من تلك التنظيمات التي تحوّل فيها قسم من الانتلجيسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أي ما بين سنة ١٨٨٩ و ١٨٩٨ ، من الاتجاه الشمسي إلى الاتجاه الماركسي ) وخلال العامين التاليين عمل على تحويل هذه الدائرة المؤلفة من الانتلجيسيا إلى تنظيم يضم العمال ، أي تحويلها إلى حركة عمالية .

وفي سنة ١٨٩٥ تأسست « رابطة الكفاح لتحرير الطبقة العاملة » ، لكن معظم زعماء « الكبار » ومنهم لينين ، أودعوا السجن . وكان لينين في ربيع سنة ١٨٩٥ قد قام برحلة إلى غربي أوروبا ، لتوسيع حركة الكفاح ، واتصل بأعضاء « جماعة تحرير العمل » من أجل التشاور معهم ، وكان من مؤسسي هذه الجماعة W. Plechanow . وتوقفت صلة لينين به ، وتعاونوا معاً خلال السنوات العشر الأولى من نشاط لينين العلني . وكان فريدوش انتاجز على فراش الموت حين قام لينين برحلته الأولى إلى الخارج هذه .

الطبقة العاملة ، إذا ما تركت إلى مجهوداتها التلقائية ، لن تصبح أبداً اشتراكية . وإنما فقط بواسطة المجهود الواعي وللممثلين المتفنيين للطبقات المألوفة . أي للماركسيين - يمكن تحويل الحركة العمالية ، بكفاحها التلقائي الذي تقوم به النقابات ، تحويله من الانضواء تحت جناح البورجوازية إلى الانضواء تحت جناح الديمقراطية الاشتراكية الثورية . « وأدرجت وجهة النظر هذه في برنامج المؤتمر الثاني ، الذي من أجل الإعداد له نشر لينين رسالته تلك : « ما الذي يجب عمله ؟ » . وعلمه الفكرة من أهم أفكار لينين ، وتغير مذهبها الخاص عن الماركسية بوجه علم .

وفي كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » ، الذي يعد في روسيا « أعظم أسهام في كثر الماركسية الخلاقة » ، وطليل - في نظره - على مكانة لينين بوصفه - فيها زعموا - « علماً عبقرياً » ، وباحثاً موضوعياً ، وأكبر مناضل في سبيل الثورة . - يتنبأ لينين بأن الامبريالية ( الاستعمار التوسعي ) يؤذن بانتهاء الرأسمالية ، وتقتل عيشة الثورة الاشتراكية لأنها تخلق الظروف الموضوعية للثورة العمالية .

ويعد اختراق ثمر يوليو سنة ١٩١٧ ألف لينين رسالة أخرى مشهورة عنوانها : « الدولة والثورة » ( سنة ١٩١٧ ) بين فيها أن النظام القائم في ذلك الوقت ( أي نتيجة ثورة ١٥ مارس سنة ١٩١٧ ) يدعي الديمقراطية نقلاً ، وما هو في نظره إلا « دكتاتورية بورجوازية » ، ويجب أن يوضع مكانه « دكتاتورية البروليتارية » ، وهو يعني دائماً بهذه العبارة : دكتاتورية البلشفيك . وحرص على التمييز بين مرحلتين : مرحلة الاشتراكية ، وقاعدتها : « من كل بحسب قدراته ، ولكل بحسب عمله » - ومرحلة الشيوعية ، وقاعدتها : « من كل بحسب قدراته ، ولكل بحسب حاجاته » ، وهو يتميز عمل ستالين على النص عليه في دستور سنة ١٩٣٦ . وكان لينين يعتقد أنه على الرغم من أن القوالب الاجتماعية ستبقى في ظل الاشتراكية ، فإن من المسحيل الوصول إلى الشيوعية بدون المرور بفترة طويلة غير معدودة من الاشتراكية .

ونظر لينين إلى الحزب ( الشيوعي ) على أنه حامي الثورة ، وقال إن هذه ضرورة لا غلبها الاعتبارات الوقتية ( حينما كان الحزب حركة سرية ) بل عليها النظام الاشتراكي نفسه ، عليها التمييز الأساسي بين مصالح الظروف الوقتية للحركة العمالية وبين الحركة الاشتراكية الثورية . وقد فصل لينين رأيه هذا في رسالته : « مهمتنا التالية » ، ونظمه في

استطاع انصار لينين الحصول من الحكومة القيصرية على ترخيص بإصدار جريمة تسمى « البرافدا » ( = الحقيقة ) .

وفي ١٥ مارس سنة ١٩١٧ قامت الثورة في روسيا ، وسقط الحكم القيصري ، وولدت « حكومة مؤقتة » . وعلم لينين بهذه الأنباء من الصحف السويسرية ، وكان آنذاك في سويسرا . وخاف أن تنضم كل العناصر إلى الحكم الجديد . فأحس بضرورة العودة إلى روسيا لمنع ذلك ، لأنه سيؤدي إلى إزاحة البلشفيك في النظام الجديد . كذلك ولدت الحكومة الألمانية أن وجود لينين في روسيا ضرورة تفيد مصلحتها . قدم الاتفاق ، بواسطة وسطاء سويسريين ، على تمكين لينين ، ونفر من المثقفين الروس المقيمين في سويسرا ، من السفر خلال الأراضي الألمانية في « قطار خديم » . ومن طريق السويد وفنلند ، وصل لينين وصحبه إلى بطرسبرج في مساء ١٦ أبريل سنة ١٩١٧ . وهناك في روسيا استطاع الاستيلاء على السلطة في ٧ نوفمبر سنة ١٩١٧ . ومنذ ذلك التاريخ ، وحل الرغم مما لقيه من مقاومات من جانب وفاقه في الكفاح ضد الحكم القيصري ، صار هو الحاكم المسيطر على روسيا كلها ، إلى أن أصيب بشلل في مايو سنة ١٩٢٢ ، يد أنه شفي منه وعاد إلى استئناف حكمه ، لكن ضربة شلل أخرى أصابته فالتصته مثلولاً طوال علم تقريباً ، من ١٥/١٢/١٩٢٢ حتى وفاته في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ في ضيعة جوركي بالقرب من موسكو .

### أرؤه السياسية الفلسفية

رأى لينين - بخلاف الماركسيين الشرعيين ، والشميين - أن من الخطأ القول بالتطابق بين الرأسمالية والصناعات الكبيرة ، وأن التطور إنما يتم بواسطة تقسيم الفلاحين إلى قسمين : رأسمالي ، وأجير ( بروليتاري ) . وفي رسالة « نحو الرأسمالية في روسيا » ( سنة ١٨٩٩ ) حاول أن يبين فساد فكرة الناردونيك narodnik عن دور الفلاحين في روسيا ، فبين أن الفلاحين لم يعمدوا كتلة من نوع واحد ، بل قد انشعروا إلى قطاعتين : رأسمالي وبروليتاري . ومن رأيه أنه ينبغي تشجيع هذا التطور وذلك بإلغاء طبقة كبار الملاك الزراعيين ، لأنها تبطل من نحو ( تطور ) العلاقات الرأسمالية في القرية . وهذا يمكن تقوية طبقة الأجراء ( البروليتاريا ) المقيمين في المدن باتضمام الأجراء الزراعيين .

وفي رسالته : « ما الذي يجب عمله ؟ » يقرر لينين أن

الأشياء . وأكد لينين إمكان الحقائق الموضوعية ، وقرر أن معيارها هو للممارسة العملية .

ورأى لينين أن الديالكتيك هو عصب الماركسية ؛ وقد تناوله تفصيلاً في كتابه : « مذكرات فلسفية » ، وهو عبارة عن مذكرات وشهادات نشرت بعد وفاته ، سجلها في الغالب بين سنة ١٩١٤ وسنة ١٩١٦ وتتضمن في الوقت نفسه اقتباسات من كتب فلسفية وتعليقات على بعضها ، وخصوصاً من كتاب « علم المنطق » لهيجل . ويزعم لينين أن الديالكتيك هيجل يتفق مع المادية ، وأن الديالكتيك والمنطق ونظرية المعرفة شيء واحد . وفي تصوره للديالكتيك انحراف لينين عن انجلز ، وذلك بتوكيده القوي لا على الانتقال من الكم إلى الكيف كما فعل انجلز ، بل على الصراع بين القوى المتناقضة في داخل كل شيء وكل عملية ، ورأى أن هذا الصراع هو الأساس في كل تغير ، وهو بالتالي عصب الديالكتيك . وعند لينين أن الديالكتيك « هو دراسة التناقض في ماعية الأشياء » .

وتناول لينين المادية التاريخية في معظم كتبه الرئيسية ، خصوصاً حين يتكلم عن الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الشيوعية : ففي كتاب « الرأسمالية أعلى مراحل الرأسمالية » ( بطرسبرج سنة ١٩١٦ ) يقرر أن الرأسمالية وصلت إلى مرحلتها الاحتكارية النهائية وصارت ناجسة للفضاء عليها ، لكن بسبب عدم تساوي تطور الرأسمالية في الدول المختلفة ، فإن الاشتراكية لن تنتشر في كل أو معظم الدول في وقت واحد كما توقع ماركس .

#### نشرات مؤلفات لينين

أحدث نشرة مؤلفات لينين في اللغة الروسية تقع في ٤٩ مجلداً . بدأ نشرها في موسكو سنة ١٩٥٨ . ولها ترجمت إلى لغات أخرى طبعت في روسيا أيضاً .

#### مراجع عن أفكار لينين السياسية والفلسفية

- A. M. Deborin: Lenin as a Thinker, 3<sup>rd</sup> ed. Moscow and Leningrad, 1929 (لينين مفكراً) (بالروسية)

- M. A. Dynnik and Others, editors: Istoriya Filosofii vol. 5, Moscow 1961

#### « تاريخ الفلسفة » ج ٥ (بالروسية)

- Gustav A. Wetter: Il materialismo dialettico sovietico. Torino, 1948

- Henri Lefebvre: La Pensée de Lénine. Paris, Bordas.

رسالة : « ماذا يجب أن نعمل ؟ » . وعند آخريات حياته لخص لينين نظريته في الحزب في كتابه : « الراديكالية » : مرض الطفولة في الشيوعية .

وفي مواجهة رأي بعض الاشتراكيين الذين كانوا يرون أن الحرب هي نتيجة أخطاء شخصية أو انتهاك لحقوق الغير ، ويمكن بالتالي إلغاء الحروب بمجرد النضال في سبيل السلام دون تعطيل للرأسمالية ، جاء لينين في كتابه : « الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية » فقرر أن من الواجب أن تبحث عن أسباب الحروب وعدم إمكان تجنبها من أجل توزيع الأرض توزيعاً جليداً . يقول إنه ينبغي البحث عن ذلك في تحليل للرأسمالية الاحتكارية . وفي هذا الرأي يختلف لينين عن موقف انجلز في آخريات حياته من مسألة الحرب . لقد استنبط لينين ، من تحليله للامبريالية أن على الاشتراكيين الثوريين أن يدركوا أن الحرب العالمية ينبغي أن يحاربوها بالاعداد المنظم للاستيلاء على السلطة ، وذلك بتحويل الحرب الامبريالية إلى حروب أهلية

ولكن هذه الرسائل والكتب أدخلت في السياسة . أما كتابه الأقرب إلى الفلسفة فهو « المادية والنقدية التجريبية » ( موسكو ، سنة ١٩٠٩ ) وفيه يحاجم بعض الكتاب الروس من أمثال بلزوف ، ويجندوف ، ولوناشارسكي ، الذين حاولوا أن يكملوا الماركسية بالوضعية الظاهرية التي دعا إليها ارنست ماخ وفانريوس . وقد وصف لينين موقفهم بأنه شكل من أشكال المثالية الذاتية ، وبالتالي مضاد للماركسية . ويدافع عن المادية الديالكتيكية ، وخصوصاً عن رأيها في المادة وفي طبيعة المعرفة . فعروض الرأي القائل بأن المادة من تركيب الاحساسات ، وأكد أن المادة موجودة وجوداً موضوعياً أصيلاً وأنها توجد مستقلة عن الشعور . كذلك أكد أن الزمان والمكان ليسا أسراراً ذاتية لتنظيم التجربة ، بل هما شكلان موضوعيان لوجود المادة . وعارض قول الفلاسفة بأن الاكتشافات الجينية في العلم تثير الشك حول « مادية » المادة ، وذلك بأن ميز هوين التصور العلمي لتركيب المادة - وقال إنه مؤقت ونسبي ، لأنه لا يمكن القول بأنه توجد عناصر لا تقبل الرء ، وبين التصور الفلسفي الذي يرى أن المادة هي الحقيقة الواقعية الموضوعية للمعطة لنا في الإحساس . وفي ميدان نظرية المعرفة عارض لينين نظرية بلخانوف الذي كان يرى أن الاحساسات هي علامات على حقيقة واقعية خارجية ، وقال لينين إن الاحساسات تصور العالم الخارجي كلما تركزت على







**matérialisme (F.), materialism (E)**

تقال «المادية» في مقابل «الآلة» *idéalisme*. وتوصف بها اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور، ويمكن بيان المذاهب المادية بحسب المصور على النحو التالي :

١ - المادية في العصر اليوناني والروماني : نجد ديمقريطس وأبيقور ولوكريتيوس يقررون أن الموجود ينحل إلى أجزاء لا تتجزأ هي الذرات ، والذرات تتنقل في الفراغ . كذلك يرون أن كل موجود يخضع لقوانين ضرورية ، والإنسان يندرج في هذا الوضع .

وصف هذا المذهب إلى الصراع ضد الحرافات وضد الحرف من الموت .

٢ - وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد المادية تتخذ اتجاهًا ملحداً واضحاً . وتقوم على التفرس بين المادة والجوهر المفكر . وفي نظرية المعرفة ترد للمعرفة إلى الحواس وحدها . ومن أبرز ممثليها في فرنسا في القرن الثامن عشر لاميتري ، وهولباك وهلفسيوس . وهي تصور الكون على أنه كل مؤلف من أجسام مادية، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية . والزمان والمكان والحركة تمتد أحوالاً للمادة . وكل ظواهر الوحي (الفكر) تنوَق على التركيب الجسماني للإنسان .

٣ - وفي القرن التاسع عشر نما نوعان من المادية :

أ - المادية العلمية ، ويمثلها فوجت Vogt ومولشت Moleschott ويوش في ألمانيا ، وكابانيس في فرنسا ، وقد بلغت أوجها عند لونسنت Haeckel في مذهبه الواحدي Monism .

ب - المادية التاريخية وهي التي قد قواعدا كارل ماركس وفريدريش إنجلز . ولا تعتمد هذه المادية على علوم الطبيعة ، بل تسعى إلى تحويل المجتمع وعلوم المجتمع . وموقفها يقوم في إرجاع الدولة إلى «المجتمع المدني» ، وأرجاع أشكال الشعور إلى البنية الأساسية الاجتماعية *infra-structure sociale* ، كما أرجع للماديين في القرن الثامن عشر الفكر إلى المادة . والمادة التاريخية تقوم إذن ، في المرحلة الأولى ، على قلب روابط السببية ، واستنادا إلى هذا القلب أنشأ أصحابها علماً تاريخياً يفسر أحداث التاريخ على أساس العوامل المادية وحدها ، وهي ترجع أساساً إلى عوامل اقتصادية . إن المادية التاريخية تطبق مبادئ المادية على التاريخ ، وعلى المجتمع .

وماركس وإنجلز في تصورها للتاريخ والمجتمع ينظران إليها على أنها مسارح لعمليات *Prozessen* تجري وفقاً لنهج الديالكتيك ، أي التحول من الموضوع إلى نقض هذه الموضوع ليتألف منها في مرحلة ثالثة مركب موضوع *synthèse* . إن التاريخ عملية حركة وتتغير من النقض إلى النقض ثم إلى المركب من النقضين . يقول ماركس وإنجلز ( ١٩ : ١٨٧ ) « إن التصور المادي للتاريخ وتطبيقه الخاص على صراع الطبقات في العصر الحديث بين البروليتاريا والبورجوازية ليسا ممكنين إلا بفضل الديالكتيك » .

وتزعم المادية التاريخية أنها هي وحدها الكفيلة بوضع نظرية في المجتمع وتطوره لا تقوم على التعللات النظرية

وكان مستشاراً للدولة ، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة ، ومديراً لدار الكتب الوطنية ، وواحداً من كبار المثقفين في عصره . ثم عين في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهولم بالسويد ، وجيريل في التاسعة من عمره ، وقد قال بصف هذا الجو : « إن المناظر السويدية التي عرضتها وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهولم ، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه ، وبقيت سنوات طوالاً أحسن إليها ، قد بدت في خير ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحله في نفسي » .

( « الوجودية المسيحية » ص ٣٠٣ ، باريس سنة ١٩٤٧ ) .  
على أنه شاهد في طفولته ومطلع شبابه بلاداً عديدة أخرى في أوروبا وتعرف إلى آدابها . ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام في السويد ثمانية عشر شهراً . وهنا أحس بالضيق لأن الحياة في الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول ، التي عاشها في استوكهولم ، حراً من الدراسة ، يفشى أولاد الدبلوماسيين ، ويستطلع طلع عوللمهم الغريبة . لكنه وجد في الإجازات الصيفية ما يعوض عن جذب الحياة في الليسيه . وكان أهله يمضون في الجبال وفي أماكن خلقة باستمرار . وكان يجد في هذه الأماكن الموحشة وطنه الذي يمن إليه ، لأنه كان يرى اكتشاف أعماق الأبعاد ، « إن كل ما يجني هو أن اكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندي هنا جوهرياً . لقد كان العالم يبدو لي آنذاك ، ولا شك أنه يبدو لي اليوم هكذا أيضاً ، على أنه المكان غير المحدد الذي ينبغي أن يسمى المرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن ، وتقليل منطقة ما يتصور بالتحجيرة ، أو يتخيل بطريقة مشوشة ، أو يعرف بالسماع ، وبالجملعة ما لا يحياه المرء . واعتقد أنني مصيب حين أقول إن حيي للأسفار ترتبط دائماً بالحاجة التي أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمي الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان » . ( الكتب نفسه ، ص ٣٠٦ ) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة ، وكان في الوقت نفسه يفشى محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس . ولا بلغ الثامنة عشرة كتب رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان « الأفكار الميتافيزيقية عند كولردج وعلاقتها بفلسفة شلنج » . ثم عين مدرساً للفلسفة في فندوم سنة ١٩١٢ ، وفي باريس ١٩١٥ - ١٩١٨ ، وفي صانص ١٩١٩ - ١٩٢٢ ، قلعت الحرب العالمية الأولى تين أنه لا يصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصليب الأحمر الدولي . وهذا هيا له أن

والثغرات الذاتية ، بل الأحوال الفعلية الملموسة والطبيعية للحياة الإنسانية . وترتكز على أهمية عملية الانتاج والتوالد للمدنيين وتطورهما .

كذلك يزعمون أن المادية التاريخية تميل إلى الاهمية الاجتماعية للنشاط العملي التقني والنشاط الثوري الانساني ، وتوجه كل عمل اجتماعي إلى تشكيل التاريخ والمجتمع في اتجاه الصراع الطبقي لطبقة العمال وتحويل المجتمع في اتجاه شيوعي .

وعند المادية التاريخية ليس المجتمع هو مجموع الأفراد الذين منهم يتألف المجتمع ، بل هو جماع العلاقات الاجتماعية القائمة على طريقة الانتاج كما تحورت عينياً وتاريخياً . ووجود الطبقات والصراع بينها لا يتوقف على أمان الناس ورغبتهم ، بل هو مرتبط بأحوال الانتاج كل الارتباط ، وهي بدورها تتوقف على قوى الإنتاج .

## مارسل ( جيريل )

### Gabriel Marcel

ولد جيريل مارسل في جو من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتحجيرة ، ويعيش فيها ورامها ، متجاوزاً عائله البوي . وأولع بالأفكار والصور العقلية ، وناداه المجهول المستر منذ بدء تفكيره ، فلم يغفل إلا بالمفكرين الصوفيين .

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة ، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاهوتية التي دعا إليها تين وسينسر وريتان ، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة . ومع ذلك لم يكن شهواني المتزج ، بل كانت حياته تتسم بالضبط والقناعة والحرص على أداء الواجب . أما أمه فكانت من أصل يهودي ، لكنها اعتنقت البروتستنتية في أشد أنواعها تحرراً من العقائد الجامدة ؛ وكانت تؤثر الشعراء المشائمين في القرن التاسع عشر ، من ألفرد دي فيني حتى مدام آكرمن ، لأن شعورها بأن الحياة خلو من اللهي كان يسيطر على نفسها . وكانت تعشق الحق والاستقامة الخلقية .

ولد جيريل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، أبناً وحيداً لوالديه ؛ وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلب في عدة مناصب دبلوماسية ،



جاليمار)، ويسمى «يوميات ميتافيزيقية» *Journal Métaphysique*، والثاني بعنوان «الوجود والملك» سنة ١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين للمعاصر، وتعاملات في الإيمان والتقوى عند بيرتراند) عند الناشر أوبييه.

وله إلى جانب هذين للمجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والأبحاث المختلفة التواريخ:

- ١ - «من الإله إلى النداء» (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ ص).
- ٢ - «الإنسان المسافر» (عند الناشر أوبييه، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص).
- ٣ - «ميتافيزيقا روس» (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» سنة ١٩١٧ - ١٩١٨.
- ٤ - «وضع واقتربات هينة من السر الانطولوجي»، بحث نشره ملحقاً بمسرحية «العالم المكسور» (عند الناشر دكلية دي بروفر، باريس سنة ١٩٣٣).
- ٥ - «سر الوجود» في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠):  
(أ) التأمل والسر. (ب) الإيمان والواقع.

- ٦ - «الناس ضد ماهو إنساني» (في ٢٠٨ صفحة، عند الناشر فييه كولومبييه سنة ١٩٥١).
- ٧ - «الإنسان المشكل» (عند أوبييه ١٩٥٥).
- ٨ - «الكلمة الانسانية» (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة).

ومعلوم طبعاً أن جيريل مارسل مؤلف مسرحي واخر الإنتاج، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وللمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوروبا، ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لا بد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره. ولكنها لا تمنينا هنا كثيراً.

#### اليوميات الميتافيزيقية

وللمجلد الأول من «اليوميات الميتافيزيقية» ينقسم بدوره إلى قسمين: يبدأ أولها بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤

يعاني الحرب من زوايتها الروحية، لا السياسية، من حيث تأثيرها في النظام الأخلاقي للإنسان. واستقر في باريس نهائياً ابتداءً من سنة ١٩٢٢، وأشرف على بعض السلاسل الأدبية، وخصوصاً على سلسلة القصص المترجمة عن اللغات الأوربية، التي كان يصدرها الناشر بلون تحت عنوان: «التيار المتقاطعة». واشتغل بالتقيد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً «الفرنسية الجديدة» التي كان يصدرها جيد (عند الناشر جاليمار) و«الأنباء الأدبية»، ولا يزال يتابع نقده المسرحي في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية *Nouvelles Littéraires*

ثم انقلبت أواصر الصلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة، شارل دي بوس *Charles de Bos* (١٨٨٢ - ١٩٣٩)، فتأثر مارسل بنزعة الكاثوليكية. وتضمن رسالة كتبها إليه القصص المعروفة فرنسو موريك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جيريل مارسل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩، وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة برييه *Brieux* الأدبية، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزيامية، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨. ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في المعهد الفرنسي.

#### فلسفته:

وجيريل مارسل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة، ولهذا اتخذت تأملاته صورة اليوميات *Journal*. ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب، إنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات. ولهذا يصعب على المرء، بل يستحيل عليه، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً يحكم الأجزاء معصري البناء، شأن الفلاسفة، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور ومين دي بيران، قد كتبوا إلى جانبها كتباً مؤلفة تأليفاً يمكن من العرض المنهجي المتصل السابق. أما مارسل فصاحب خواطر وشذرات، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة، وفي تقدم مستمر لا ينقطع، ولا تكتمل أساليبه. ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تفريعات وكمناسبات جانبية، من مجموعها تألف صورة.

وقد نشر مارسل «يومياته» في مجلدين حتى الآن: للمجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١٩ + ٣٤٢ صفحة عند الناشر

والظواهر ، بين الحال والزماني في كل منسجم ، ذلك أنهم لا يستطيعون في الواقع الوصول إلا إلى القضاء على القيم التي يدعون أنهم يتجاوزونها . وبقدراته يبدو من المستحيل الافلات من معرجة الواقع المنخرط في الزمان من ناحية والواقع اللازماني من ناحية أخرى ( ونظام تغيره لن يكون إلا الظاهر ) . وإذن فما هو المخرج الثاني ؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المشكلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع . ( « يوميات ميتافيزيقية » ص ١٠ ، باريس سنة ١٩٣٥ ) .

ولهذا يدعو مارسل إلى أن يستبدل بالمقولات العديدة للكثرة والوحدة ، مقولات الملاء والتفص . يقول في ١٨ أبريل سنة ١٩١٤ : « لا أعتقد أنه لا يوجد شيء سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً ، فمثلاً كون الشخصية هي أعلى درجة نمرها لا يتبع عنه أبداً أن كل شيء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية ، إن التقديرة الجديدة الواحدة صحيحة . وأشعر بابتساعي عما أستطيع أن أسميه بالواقعية الكلية » . ( ص ٩٣ ) .

ويتهى مارسل من هذا إلى فكرة اللاتية ، بمعنى الذات الشخصية الوجودية . والشعور بالذاتية يتم في عمل الايمان ؛ والايمان يتحدد بالمشاركة ، وفكرة المشاركة من الأفكار الأساسية في مذهب مارسل . ويقصد بها أولاً مفهومها في الأفلاطونية المحدثة بخاصة ، بمعنى أننا نشارك في الكون ، وأن بضعة منا تضم بضعة من الكون . وفي هذا يقول : « الايمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية » .

ولهذا يتهى مارسل إلى تمع المعرفة النظرية ( أو العلمية ) بأنها غير كافية سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضي في الواقع على الظاهر التي تريد إدراجها ؛ ومن ناحية الذات ، لأنها تقضي على أشكال التوكيد المتميزة من المعرفة . ( اليقين الولد عن الايمان ) .

وميزة الايمان في نظر مارسل هو أنه يجعل المرء يدرك أنه ليس مجرداً محضاً ، وليس العالم مجرداً محضاً ؛ بل يجمع الموضوع والذات في فعل الايمان ، كما يجمع الملو والبطون ( المحليات ) .

ويوغل مارسل في هذا الاتجاه في القسم الثاني من اليوميات ، فيؤكد أن المشكلة الميتافيزيقية هي في « أن يستمد - بواسطة الفكر ووراء الفكر - ( اليقين التام ) عصمة

ويتهى بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ ، والثاني يبدأ بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩١٥ ، ويتهى بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ . ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثاني .

ومارسل يصرح في مقدمة « اليوميات الميتافيزيقية » بأنه لم يقصد أساساً إلى نشره ، بل كان في نظره مجرد تحضير لكتاب دوحماتي في معرض الأقوال الجوهرية التي انتهى إليها في تفكيره ، مترابطة قدر المستطاع . لكنه كلما تقدم في « اليوميات » تبدى له تقوره من طريقة العرض الدوحماتي ، وما في الموضوعات التي دار حولها تفكيره من طابع احتمالي اقتراضي . لهذا تحسّل عن فكرة العرض المرضي للذهني الدوحماتي ، وأثر هذه الطريقة : أهمي الحواسط والمشتريات ، ما دامت لا تقبل التنظيم المعماري . ورأى في ذلك ما يثير القاريه إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذي سلكه بما فيه من عقبات والتواءات .

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثاني . فالأول موجه ضد الديالكتيك ، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدعي تفهيم الواقع بوسائل ديالكتيكية ؛ ومن هنا اتسم هذا القسم بالجفاف والإحكام المنطقي . أما القسم الثاني فمتخلف تماماً ؛ إذ هو يعني بالأمور التي يفضّلها للمذهب العقلي ، بدعوى أنها نقلت من قبضة العقل ، مثل الاحساس ، اتحاد النفس بالبدن ، وواقع النفس فوق السوية .

وجبريل مارسل يبدأ من هيجل ليقضي على هيجل ، شأنه شأن كيركجور الذي كان له في مارسل تأثير بالغ . فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة المباشرة كما يظهر ذلك النقد في مستهل كتاب « ظاهريات الروح » ، ويأخذ عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهب . لكنه سرعان ما يعدل عن هيجل إلى تلايمه الانجليز ، وخصوصاً برانلي وبوزنكيك ، غير أنه يتهى أيضاً إلى رفض تفسيرهم .

ذلك أن مارسل يتهى إلى الأخذ بفكرة المباشرة ، ويوجد بين المباشرة والمطلق ، ويصل إلى نوع من التجريبية ، لكنها تجريبية صوفية باطنة ، تنبع من التجربة الحية المباشرة ، وتستمد قوتها من المماناة . ومن هنا يؤكد أولية الوجود ، ويأخذ في تحليل الأحوال المعينة للموجود .

يبدأ مارسل فينقد التفأل المنطقي عند الميجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يؤلفوا بين المطلق

بالقدر الذي به انتباهي يتعلق به أولاً ، أي قبل إمكان تحديد موضوع معين . . . إننا ليست جسمي أكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا لأنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن علي أولاً أن أستخدم جسمي » ( ص ٣١٦ ) .

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق في « من الإله إلى التله » فيقول : « إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التكثير فيها ، لأنها تفترض إلغاء الأنا والتوكيد للمتي الذي أن جسمي يوجد وحده ؛ لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وإن يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التمييز منه في نفس الوقت - والهوية والتمييز عمليات متضادة السواحدة للآخرى لكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات » ( ص ٣١٦ ) .

### الملك

ومن المعاني التي يرددها جيريل مارسل كثيراً التقابل بين « الوجود والملك » ، وقد كرس له كتاباً بنفس العنوان يتألف من قسمين : الأول يضم « يوميات ميتافيزيقية » ( ص ٧ - ص ٢٢٢ ) ويقتد من ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨ حتى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٣ ؛ ويتلوها « مخطوطات لظواهرات الملك » والقسم الثاني يضم : ( ١ ) محاضرة عن « الإلهام للعاصر » ( ٢ ) وأخرى عن « الإيمان » ؛ و ( ٣ ) بحثاً عن « التقوى في نظر بيرتراند » .

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في « اليوميات الميتافيزيقية » الأولى ( بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٣٣ ) فقال : « الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما للائسان وما عليه الإنسان : ملكه ووجوده . غير أنه من الصعب جداً التمييز عن هذا التمييز على شكل تصوري ، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً . إن ما يملكه الإنسان يمثل نوعاً من المتخارج بالنسبة إلى الذات ، أي أنه شيء خارجها . وهذا المتخارج ليس مع ذلك مطلقاً . ومن حيث البدأ ما يملكه الإنسان هو أشياء ( أو ما يمكن أن يشبه الأشياء ، وبالتقدير الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه ) . ولا أستطيع أن أملك ، بالمعنى الدقيق للفظ ، غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلاً هي إلى حد ما . ويعبارة أخرى ، مالي يضاف إلى ذاتي ؛ وأكثر من هذا ، كوني أملك الشيء ينشأ إلى خصائص وصفات أخرى ، إلخ ، تنسب إلى الشيء الذي أملكه . أي لا أملك

جديدة ومباشراً جديداً » ( ص ١٣١ ) أي أن حلم الميتافيزيقي هو أن يسترد الفردوس الذي فقده بسبب الفكر النظري .

ولكنه يفهم المشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء الملعو الإلهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحررة ، ويقول عن المشاركة إنها « تلك العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية » ( « اليوميات » ص ٤٤ ) . فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطوني ، أي إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد ، بل على أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافقت كل منهما الأخرى وتتحدان معاً مع احترام شخصية كل منهما .

ونظراً إلى الطابع « المشتت » لليوميات ، فقلنا لا نملك إلا التحدث عن بعض المعاني الأساسية التي تعرض لها في هذه اليوميات الأولى .

الجسم : إن فكرة الجسم ليست واضحة مترواطة ( ذات معنى واحد ) . ذلك أن فكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس . وتحديد الجسم بأنه مركب آلي هو لون من ألوان تحقق النفس . وليس معنى هذا طبعاً أن النفس تولد الجسم ، لأن النفس لا تصبح عارفة إلا حين تفكر في أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة . ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التي بها يدرك الجسم ، وطريق غير مباشر على الحركة التي بها تتحقق النفس في العالم ، أي أن فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغي أن تتوقف على الحركة التي بها تكون فكرة الجسم . وهذا التكون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجي .

ويرى مارسل أنه لا بد من الابتداء من هذا البدأ الذي يقرر أن النفس لا تتحدد ولا يمكن التكثير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجي .

ولكن هذا يفضي به إلى نتيجة سلبية وهي أنه لا يمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً .

لكنه يتساءل : ما معنى قولي : أنا جسمي ؟ إن جسمي ليس إلا من حيث أنه مشعور به . « إذا كنت جسمي ، فذلك من حيث أنني موجود حلمي » ويبدو لي من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وإن نقول أنني جسمي

### الأنا والأت:

ويبحث مارسل في الكوجيتو الديكارتي ليتين هل ينتهي إلى الموحدة أو إلى إثبات الغير. ويلاحظ أولاً ما فيه من غموض: « فحين أفكر فاني أترجع بالنسبة إلى نفسي، وأبحث نفسي كغير، ثم أتيت بعد ذلك كموجود. ومثل هذا التصور يتعارض جلياً مع المثالية التي تحدد الأنا بواسطة الشعور بالذات. فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنا، من حيث هو شعور بالذات، ليس إلا تحت موجود؟ إنه لا يوجد إلا من حيث أنه يعمل ذاته بوصفه من أجل الغير، وبالنسبة إلى الغير، وتبعاً لذلك فيالقدر الذي به يقر بأنه يتنجو ويغلت من ذاته » ( « الوجود والملك » ص ١٥٩ ).

ذلك أننا لو بدأنا بتقرير أن ماهيتي هي أن أكون شعوراً بذاتي، فليس ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية، والاقرار بوجود الغير.

ولكن لي الحق في أن أقر بوجود الآخرين، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير، من حيث هم غير، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر وجودهم، ولا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث أنني أفكر نفسي أنني لست الآخرين، أي أنني غيرهم. « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن من ماهية الغير أن يوجد، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن أفكر فيه بوصفه موجوداً، والشك لا يثبت إلا بقدر ما تضعف هذه الغيرية في ذهني » ( الموضوع نفسه ).

« ولكن هذا الغير، من حيث هو غير، لا يوجد بالنسبة إليّ إلا من حيث كوني مفتوحاً له ( أي من حيث أنه أنت )، ولكنني لست مفتوحاً له إلا بقدر ما أكف عن أن أشكل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحو ما، أو فكرته؛ لأنه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة الغير. وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير، بل الغير من حيث أنه منسوب إلى الأنا » ( الكتاب المذكور، ص ١٥٥ ).

ويؤكد مارسل هذا المعنى مراراً، وهو « أنني أؤكد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلاً وجود الغير، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي » ( « الإنسان المسافر » ص ٢٧ ).

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة، أو حضور معاً خلقاً يجمع بين الأنا والأت. ويعمل هذا المعنى

إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة، أي بالقدر الذي به أقد قوة، أو موجوداً مزوداً بقوة. وليس ثم انتقال ممكن إلا ما هو عموماً. ولو تصادف وأمكن نقل قوة، فينبغي أن نستج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إلى ذات أكثر جوهرية - كظلمي ( القلم الذي لي ) بالنسبة إلى هذه القوة. فلذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً، وذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله ».

وبابتداء من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألفه في نوفمبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان: « غلط نظائرات الملك ». فيلاحظ أولاً أن الفلاسفة أبدأوا دائماً نوعاً من التعالي على الملك، بوصفه فكرة دنسة، لا تقبل التحديد. وهذا الغموض في معنى الملك يهني إيراذه أولاً. حين نحمل معنى avoir ( أملك ) نجد له معاني متضادة في الشدة: بعضها قوي دقيق، والآخر ضئيل هزيل مثل: عتني صداد، لي حاجة، الخ. أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نميز فيه شكلين كما يتبين من هذين المثالين: عتني دراجة، لدي أنكار وأراه في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينها من حيث مبدأ الملك.

يبد أن للملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن. وهذا يتطابق تماماً على الملك: التضمن: فمثلاً حين أقول: « لهذا الجسم هذه الخاصية »، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كانت في باطن هذا الجسم. وحين أقول: لدي سر، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور. ومع ذلك فإن المميز الرئيسي للملك هو إمكان الظهور والعرض.

ويتأتى من هذا إلى بيان أن الملك يتضمن فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير. « فلذلك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط، وإلا ما كان له معنى، بل وأيضاً في سجل: الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النعمة والحادة والنعمة البطية. وأعتقد أن المهم هنا هو التوتر نفسه بين الواحد والآخر. » ( « الوجود والملك » ص ٢٣٤ - ٢٣٥ ).

والتنمذج الأصلي للملك هو الجسم. « إن الموضوع الأول، الموضوع: التنمذج الذي أوجد بين ذاتي وبينه، وهو مع ذلك يند عني، هو جسمي، ويلوح أننا هنا بآراء أعمت ما في الملك » ( الكتاب المذكور، ص ٢٣٧ ).

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه الفاعل . «حين أقول : إن فعلي يلزمي ، فمضى هذا ، فيما يبدو لي ، هو : أن خاصية فعله هي أن يكون من الممكن فيها بعد أن أطلب به لنفسي ، وكأني وقعت مقدماً على إقرار به : واليوم الذي أواجه فيه بفعله ، إما بواسطة الغير ، أو بواسطة ذاتي - عليّ أن أقول : نعم ، أنا الذي فعلت ذلك ؛ وأكثر من هذا ، أقر مقدماً بأنني إذا عملت فساكون مرتكباً لإثم الجحود والتكران . ولنضرب على هذا مثلاً دقيقاً . وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك : الودع ، من حيث أن الودع فعل وليس مجرد ألفاظ : إني أمد إنساناً بمساعدته إذا وقع في ضيق . ومعنى هذا أنني : أقر سلفاً بأنني إذا عملت حين تحدث هذه الظروف ، فإنني أنكر نفسي ، وأدخل في ذاتي ثنائية تقضي على حقيقتي الواقعة . . . . . وبعبارة أخرى ، لا يوجد فعل يغير مسؤولية ؛ وينتج عن هذا مباشرة أن اللفظين : «فعل مجاني» هما متناقضان في الواقع . فالفعل المجاني ليس فعلاً ، أو هو ينكر نفسه من حيث هو فعل . وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط رعا إرادتي ، بين أمور لا يرد بعضها إلى بعض .» (ص ١٤٣) .

إنني أفضن مع الفعل الذي أفعله ، وكأني وفعل من قبلة واحدة . والفعل إذن يميل إلى الفاصل ، إلى الشخصية .

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد ، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشيء . وإنما تدرك أولاً في مقابلة «الناس» . والناس لا اسم لها ، ولا تتحدد بحدود ، ولا تدرك بمجال واضحة . إنها (أو إنه) نوع من الشيخ ، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمر مطلق ، وفي نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق . إن الناس فكرة ساقطة ، فكرة زائفة ، ظل لفكرة . لكن هذا الشيخ مائل في أفق شعوري ، ويشيع فيه الظلام والضباب ، ويحيط به ، ويكاد أن يحدق به من كل ناحية . بل إن التفكير يدلني على أن «الناس» ليست فقط حولي بل هي أيضاً تغد في باطني ، وتغير عن نفسها في ذاتي ، وأقضي زماني في عكس ظلالها وأشباحها . وأفكارتي في معظم الأحوال ليست غير ترديد «لناس» بواسطة «أنا» لا يدري أنه ينسخ هذا الناس .

وفي مقابل هذا الناس غير المدرك ، غير ذي المسؤولية ، ما هي خاصة الشخصية ؟ .

في الحب : إذ يقوم على العلاقة بين الأنا والأنت ؛ وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادل خلقي . «إن حب موجود معناه أن تنتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للحزر ؛ وهو في الوقت نفسه إعطائه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع . نعم ، وإن بدا هذا تناقضاً . إن التوقع نوع من الاعطاء ؛ والعكس أيضاً صحيح : فعدم توقع شيء بعد معناه العمل على فرض العقم على موجود لا يتوقع منه بعد شيء ، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويتكره .» (الإنسان المسافر ، ص ٦٦ وما يتلوها) .

### الفعل والشخص :

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدل أولاً في مقابل الرغبة أو القول ، فيقال تريد أنصلاً ، لا أقوالاً ؛ متى يتقل من الرغبة إلى الفعل ؛ الخ . وهذا يدل على أن الرغبة تتقابل الفعل من حيث أن الرغبة غير محددة وحاجزة ؛ ورجل الأمان لا يقدر على التصميم ، ويظل موزع الأوهام ، هائلاً ، متردداً ، يصجز عن العزم على الواقع ، ويحدث تغيير فيه . وكذلك صاحب الأقوال : ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع ، بل يمر بجوارحه أو تحته ، ولا يغير في الأمور شيئاً .

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً . تغييراً في ماذا ؟ في موقف يطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينظمه بنظرته ، ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً . لكن لا يكفي أن يكون ثم تغيير حتى نقول إن ثم فعلاً .

والفعل في جوهره هو هذا أو ذاك ، وله معمله . «وعن السؤال عنه ينبغي أن يكون من الممكن الاجابة بنعم أو لا . والانتقال إلى الفعل هو تحطلي العتبة التي تفصل المنطقة التي في هذه الناحية من النعم واللا - عن المنطقة التي فيها يتصلان ويتقابلان . فمثلاً : يعني شخص بمرضى يكرهه ؛ ويعوت المريض ؛ فيطرح السؤال : هل ثنيت موت هذا للمريض ؟ ربما بل لاشك في أنه ينبغي أن يجاب بنعم ولا في وقت واحد . ومعنى هذا أنه لا يمكن الجواب ، وأن السؤال : هل صيبت سباً ؟ يوجد له جواب واحد معين لا يحتمل تأويله .» (الكتاب المذكور ، ص ١٤١ - ١٤٢) .

والشخصية لا يمكن أن تكون فضيلة ولا ترقية للفرد .

### الكرامة الإنسانية

السؤال عن الكرامة الإنسانية في هذا العصر الذي سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح أنفقا للخلاف لا يهدأ أبعد الأقطار .

وقد اتخذ منه جبريل مارسيل عنواناً لآخر كتبه الذي ظهر في الثالث الثاني من العام الماضي ، ويضم محاضرات ألقاها في جامعة هارفرد (أمريكا) في أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٦١ .

ودفعه إلى هذا التسؤل عن الكرامة الإنسانية أن الأحداث المصرية التي نشهدها في العالم اليوم ونحن فزعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الإنسانية أمراً يشغل بال الضمير الإنساني الحاضر باستمرار . فماذا سيصير إليه أمر الكرامة الإنسانية في هذا العالم السائر في طريق التصنيع المستمر والآلية للتزايمة ؟ أصبح أن كلمات مثل « الكرامة الإنسانية » ، و « الشخص الإنساني » الخ لم يتوخ بها الناس في عصر من العصور قدر ما يفعلون في عصرنا هذا : لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلي الذي تدل عليه هذه الكلمات . كيف لا ، ونحن نشهد - هكذا يقول مارسيل - انحلالاً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد لوك هذه العبارات إنما هو بمثابة تمويه في الحياة من رجالات في تقدير الإنسان . والمشاهد حفاً وفضلاً هو لزياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه لا يتفق مع ما ينبغي أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسي : هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الإنسانية . والبحث ينبغي أن يتوجه إلى الفحص من حقيقة الروابط التي تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلاً أن يسمى كرامة إنسانية .

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع في أن استقلال السيد للخدمات (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجل في خلال القرون يدلونا اليوم أمراً غير مقبول بأي حال من الأحوال . لكن ليس معنى هذا أن الخدمة يجب أن ينظر إليها على أنها في ذاتها أمر مهين . وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب في النفوس هو أثر هدام . فقد استبطل البعض من ذلك أن من حق الإنسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتي ، لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذي وضعه كنت في قلب الاختلاق التي دعا إليها ، فكلمة

خاصة الشخصية الأولى هي المواجهة . ومن هنا كانت الشجاعة أولى فضائل الشخصية . ولهذا نجد الشخص الجبان في الأمور العقلية يخشى وراء مثل هذه العبارات : يقال ، يشيع ، شاع بين الناس ، الناس يقولون ، هناك إشاعة تقول ، سمعنا كذا الخ . وهذا احتياج وراء « الناس » وتجنب للمواجهة ، وبالتالي فقدان للشخصية .

ولتعليم هذه الدرع التي يخشى وراءها الجبان ، نوجه إليه السؤال : من الذي يقول ، من هو الذي يشيع ، ومن هم الناس الذين يقولون ، سمعت من ؟ الخ . . . وهكذا تبلى الشخصية هنا على أنها إنكار إيجابي للناس ؛ إذ بهذا أرفض الإقرار « بالناس » ، وأريد تحديد المسؤول عن القول أو الزعم ؛ أي أنني أرفض أن أنسب إلى « الناس » أي قول إيجابي .

لكن لنحاول معنى « المواجهة » . للمواجهة أولاً هي التبرص *convincer* ، تبرص للموقف المائل أولاً ، وتقصد بالتبرص إدراكه على حقيقته لاتخاذ موقف منه ، بدلاً من التسليم أعمى ، والتسؤل عن حقيقة الأمر فيه ، أي أن التبرص فيه بداية التعرف من أجل الفعل .

وهذا التبرص بدوره يقتضي نوعاً من التقدير والتقييم *evaluer* : أي تقدير الموقف .

وحين أشرع في اتخاذ موقف فلنأخذ على عاتقي *assume* مسؤولية يازاته . « وهنا لحظة ليست أقل جوهرية من اللحظات السابقة . فخاصة الشخصية في ليس فقط التبرص ، والتقييم والمواجهة ؛ بل وأيضاً الأخذ على العاتق . وربما هنا يتحقق أتم التحام بين ما قلته عن الفعل وما نلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية . لقد قلنا إن الفعل شيء يؤخذ على العاتق ؛ أمهي أن الشخصية ينبغي أن تتعرف نفسها فيه وتقربه ؛ لكنه ليس هو نفسه فعلاً إلا بما يجعل هذا الملك التائي للشخص مسلطاً مكنأ ؛ أمهي أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها . وفي الفعل تتحقق الرابطة التي بها ترتبط الشخصية بنفسها » ( ص ١٥٠ - ص ١٥١ ) .

ومن هنا نستطيع أن نقرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية ، فنقول « إن الفرد هو « الناس » في حالة انقسام وتقطيع . الفرد ليس إلا عصباً إحصائياً - ولا يوجد إحصاء ممكن إلا على مستوى « الناس » . وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة ، ولا وجه . إنه عتية ، وخبة بؤردة » . ( ص ١٥١ ) .

نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته وفتحها وكما لها ، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة - لأن مثل هذا التقدير - أو التحقير - لشأن نفسه يفضي إلى التقي المجزئ لسمو الروح على الجسم .

وللتنظر في هذه المسألة ينبغي أولاً أن نقرر حقيقة - هكذا يقول مارسل - وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوهم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلا شك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول : « المجموع » هو « للمجموع الحسابي للأفراد » ، وإنما المؤكد هو أن المجموع أشبه بما تسميه « سيمون شي » باسم الحيوان الكبير ، وهو تمير يظهر أن له أصلاً أفلاطونياً . ومعنى هذا أن كل واحد منا ، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء ، منمذج في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفكراً لا بينه وبينه إصجاباً أو خضوعاً وتسليماً مطلقين ، ولا يمكن أن يقال هنا إن وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور القطيع الذي يوجد للتأخر ، لأن الأمر هو في الواقع أمر « استبدال » وإنابة ، إذ الدولة لا تعد غير « استرل » من المكاتب قوتها غير المسماة تقل شيئاً فشيئاً عن درجة المسؤولية ، ويمكن أن تضع كل فرد منا في أي وقت موضع يالس .

ولا شك في العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية ؛ كما لا شك أيضاً في زيادة المركزية تبعاً لذلك : فالبيروقراطية ( سيادة التنكيك ) والمركزية أمران متلازمان : سواء في ناحية الإدارة ، وفي ناحية السكان . فزيادة التجمع العمراني من نتائج التكنولوجيا ؛ وهذا من شأنه الحد من غزو الفردية . « لكن هذا اللفظ : « نموذج » لا يتخذ معناه الحقيقي إلا بشرط وضع تكامل الموجود الإنساني كقيمة مركزية - وهذا التكامل هو الملهد مباشرة اليوم . . . ومن الممكن أن نبين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فلهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له ( ص ٢٠٩ ) .

فكرة « التكامل » من الأفكار الجديرة بمزيد من الإيضاح . حين نقول عن شخص أنه متكامل فلننا قصد في العادة أنه أمين ، نزيه ، لا يخضع لاضواء ، والانسان المتكامل ، كما كان الأوائل يقولون ، هو الملك لنفسه تماماً . ونحن نعلم بختلف ألوان فقدان الذات لذاتها : في تعاطي الكحوليات والمخدرات وفي السرعة الشديدة التي هي نوع من المخدر الذي يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها ، وكل

« الاستغلال الذاتي » هنا كلمة مبهمة ، لأنها لا تدل على نوع من التقنين يضمنه المرء لنفسه ، بل على رغبة ثابتة في فعل ما يحلو له ويرضي أمواه وميوله ، ظلالاً ما يعرضه ذلك لمقويات القانون . وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتي نوعاً من المطلق العملي !

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلي ( التزود بالصناعة الفنية ) أمر لا غنى عنه أبداً للإنسان . وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الرومانياوي ( أصله من رومانيا ولكنه يعيش في فرنسا منذ عهد هيد ) سيوران ، لها أهميتها البالغة في هذا المجال ، قال سيوران ( في مقال له بـ « المجلة الفرنسية الجديدة » ، عدد يوليو سنة ١٩٦١ ) : « إن المدينة تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء ، مع أن واجبها أن تلتفتنا فن التخلي عن الأشياء ، لأنه لن توجد حرية ولا « حبة حقيقية » بدون تعلم التخلي وعدم الامتلاك . إني أستولي على شيء ، وأحسب نفسي سيداً له ، والواقع أنني عبد له ، كما أنني عبد أيضاً للآلة التي أصنعها وأديرها » .

وعقب مارسل على هذه العبارة قائلًا إنه يبدو أن سيوران أخطأ في إغفاله لفرقا بيني تقريره ، وهو أنني بالفرد الذي به اصنع الآلة ، أو حتى أسهم في تحسبها ، لا يبدو لي من الصحيح أن يقال إنني عبد لها . وحل كل حال فانا أتلى عبودية بكثير من ذلك الذي يستعملها فقط . ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد إبداع وخلق ، حتى في أثنى المستويات - وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذي وضعه سيوران ، لأن الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات ، ولا يتكرونها . ويستعملهم إياها يستعملون أنفسهم لها وإن لم يلحظوا ذلك ، وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الإعلان ، والإعلان يرتبط ارتباطاً عضوياً بالآلات . فالذين يصنعون أجهزة تلفزيون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يجتروا عن زبائن لشرائها ، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات ، بل وأيضاً في الطريقة التي يصنعونها بها أنفسهم ويقدمونها .

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني « جوتتر انترز » ضوءاً باهرًا في كتابه « الإنسان المتقادم » ، وخلاصة رأيه أن الإنسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تنكيته ، ومن الغريب أنه ينتهي من هذه المقارنة بين نفسه وبين الآلات التي يتكرها - ينتهي إلى الحط من قدر

أن على كل منا أن يجعل نفسه حراً ، وأن عليه ، قدر الامكان ، أن يستفيد من الظروف التركيبية التي تمكنه من التفكير بحرية ، إن الحرية غزو ، أي أن الحرية يفتقرها ، وليست قائمة بطبيعتها ، الحرية غزو جزئي دائماً ، مؤقت دائماً ، موضوع تنازع دائماً . إن الحرية بالاكساب ، بالسعي ، لا بالفطرة والطبيعة .

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء ، والحرية لا يمكن أن تفهم إلا في نطاق التألف بين الذات ، والإنسان المؤاخي هو المرتبط بجواره ، بأخيه في الإنسانية ، لكن بحيث لا يقيد هذا الارتباط ، بل يجره أيضاً من نفسه . ذلك أن كلما يميل إلى أن يصبح سجين ذاته ، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة . « أما الإنسان المؤاخي ، فعلى العكس من ذلك ، يرى بكل ما يثرى منه أخوه ، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة » ( ص ١٩٢ ) .

وحب للمرء لآخواته هو في نفس الوقت رجاء فيهم ، فالإخاء والرجاء متواكبان . إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء على سلوكمهم من باعث في النفور أو اليأس . والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذي نحمله فيهم يسهم في تحويلهم ، لكن لو أننا حينئذٍ بالفكر فيها يبتدىئ لنا أنه طبيعتهم فإننا نشارك في العمل على تحجيرهم في طبيعتهم ، وبالتالي في زيادة الحواجز بين الناس . إن الرجاء في الغير هو الصورة السليمة للرجاء ، لأن الرجاء يخلص الإنسان الفرد من الختمية الباطنية التي تسيطر على ذاته .

ويقرر مارسل أن الذي دعه إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسي تماماً عند رجل مثل سالوترديني أن الإنسان « محكوم عليه بأن يكون حراً » ، وأن الحرية ليست اكساباً وظرفاً ، بل هي نفس تام ، وانقراض جفري . وفي مثل هذا المنظر الوجودي يميل المرء إلى تعقيد الإنسان الحر بأنه الإنسان الذي لا جدر له ، والذي يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك . وهذا يترجم عنينا في الأدب الذي نشهده تحت أنظارنا بنوع من التأني الغريب بين ما هو مقبول وما هو صليوني ، وليس إلا باستعراض كل موارد اليهلونية الديالكتيكية التي يصعب الانخداع بها ، تقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحويل الفوضوية التي تتجلى بهذا التأني إلى ماركسية مبتدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلقى القبول أو السماح بين الماركسية السنية » . ( ص ١٨٩ ) .

هذا من نوع « الاستلاب » ، أعني استلاب الذات لذاتها . ولهم بالنسبة إلى الإنسان أن يسترد هذا التكامل ، أي امتلاكه لنفسه تماماً . إن الإنسان الآن يسير نحو فقدان ثقته الوجودي « شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات ، مما يؤدي إلى الإفراط في تقدير الوظيفة أعني تقدير الفرد من حيث الوظيفة التي يؤديها لكل ، فإن الإفراط في سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو ما يستطيع تقديمه من إنتاج ، لكن ما هو هذا الإنتاج إن لم يكن الاسهام في نوع من العمل الجماعي ؟ لكن كيف تتصور هذا العمل ... ؟ صحيح أن ثم من يجب بأن من الواجب ... أن ترتفع إلى فكرة مجتمع مكرس كله للسعي إلى غايات معلومة ، لكن المشكلة تعود من جديد : فما هي هذه الغايات ؟ وما قيمتها ؟ ومن الذي يحكم على هذه القيمة ؟ وهل لكلمة القيمة في هذا السجل معنى بعد ؟ هنا ينبغي أن نتساءل : ما هي الصورة التي يستطيع الإنسان أن يقدمها عن نفسه حينما يسعى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التي قدمله ابتكارها ؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوهاً وضموماً وبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة .

لقد كان القول : « اعرف نفسك » يركز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة ، ومبدأ الهوية بين المثالي والواقعي ، الذي افترض ما هنا كان في نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكرات حتى هيجل ، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية ، وصارت الذات مشتتة أبدياً في مواجهة الموضوعات ، ذلك لأن كثيراً من الآلات ، التي صممت على غرار الآلات التي نجحت في ميدان الطبيعة ، صارت تطبق على الذات نفسها ، على الشخص ؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى النظر إلى الذات على أنها هي الأخرى موضوع من بين الموضوعات ، ويكتفي لتبين آثارها أن نشاهد التحولات النفسية التي تحدثها ؛ ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم « مصبل الحقيقة » ، وكان الحقيقة ، هذا المعنى الطاهر النبيل ، يمكن أن يكون له ارتباط بأي لون من ألوان إعطاء الحقة ! .

ولا سبيل إلى مواجهة هذا التحدي التكنولوجي إلا بتوكيد معنى الإنسانية في الإنسان وتوكيد حرته ، ولكن هذا يقتضي تعليلاً أدق ، فإن من الخطأ هكذا يقول مارسل ( ص ١٩٠ ) أن نقول إن الإنسان حر ، وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو إن الإنسان « يولد » حراً ، بل ينبغي أن نقول



## مراجع

- Caïn, Seymour: Gabriel Marcel. London, 1963.
- Pietro Primi: Gabriel Marcel et la méthodologie de l'inévitable Paris, 1953.
- Paul Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris 1946
- Roger Trofontaines: De l'Existence à l'être, 2 Vols. Paris, 1953.

## مارسيل جيرو

## Martini Geronzi

مؤرخ فلسفة فرنسي.

ولد في ١٨٩١/١٢/١٥ في مدينة المافر Le Havre (ميناء في شمالي فرنسا)، وتوفي في باريس في ١٣ أغسطس سنة ١٩٧٦.

عين أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة استراسبورج في سنة ١٩٢٩، ثم أستاذاً في السوربون في سنة ١٩٤٥، وأخيراً أستاذاً في الكوليج دي فرانس من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٦٢.

وله دراسات متميزة عن فشته، وسالون ميمون، وليبتس، ومالبرانش، وديكارت، وباركلي، واسبينوزا.

ومن رأيه أن الفلسفات ليست مجرد سلاسل من الآراء؛ بل تقوم في الإحكام وفي البنية structure المضوية للأسباب التي تسوقها. إن مهمة مؤرخ الفلسفة ليس أن يقصّ قصة الفلسفات، ولا أن يحكي آراء الشخصيات بمنسبها ما يؤرخ له من فلسفات؛ وإنما مهمته إبراز البنية المضوية في كل فلسفة يتناولها بالدرس.

ومن أبرز مؤلفاته:

- «تطور رؤية مذهب العلم عند فشته»، سنة ١٩٣٠.
- «الفلسفة الحالية عند سالون ميمون»، سنة ١٩٣٠.
- «الدينليكا والميتافيزيقا عند ليبتس»، سنة ١٩٣٤.
- «ديكارت وفقاً لنظام العقول»، سنة ١٩٥٣.
- «مالبرانش»، سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٩.

كذلك يفرق مارسل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات

المساواة، ويشير هذه المناسبة إلى كتاب مثير «لكونلت لدين» عنوانه: «الحرية أو المساواة تحدي عصرنا الحاضر» (لندن سنة ١٩٥٢)، ومن رأي مارسل أن المساواة هي بطبيعتها مطلوبة، إنها تتركز على الأمانة: «أنا مساو لك، مساو له، أو مساو لهم»، ولو بحثنا في أعماقها لوجدنا الشعور بالحل دافعاً من دوافعها الخفية العميقة. أما الاخاء فعل العكس من ذلك هو بطبيعته غيبي، لا أتاني «أنت أخي»، وأنا أقر بأنك أخي، وأحييك كأخ لي. إن الاخاء يفترض وجود الفروق والاختلافات، ويصين الأقدار بسله الفروق والاختلافات، كما أنه يفترض أيضاً أن الاشعاع الصادر عن الغير ينكس على النفس، ولسان حاله يقول: «ما دمتا إخوة، فإن اللعنان المتيث عن مواهبك وأعمالك وأعمالك يرتد عليّ أنا» وبعبارة أبسط: «أنا فخور بك» وهو أمر أن يكون له معنى إذا كنت أحافظ على تقريراتي مساوياً في كل شيء.

وبخلاصة رأي مارسل أن الكلمة الانسانية ينبغي أن تنحصر من ناحية وفي داخل منظور: الاخاء، لا ناحية ودخل منظور: المساواة.

ومن الواضح أن النتائج التي يتبني إليها جيريل مارسل في هذا الكتاب «الكلمة الانسانية» لا يسلم بها إلا الذين يبدأون من نفس المقدمات التي بنى عليها كل اتجاه في داخل المذهب الوجودي. ولكن الكتاب، على كل حال، حافل بالأفكار المحسنة المثيرة، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا العصر، وفي معاني الوجود الانساني بالعمق لهذا التعبير.

## مؤلفاته

- Journal métaphysique, Paris, 1927. Gallinard.
- Etre et avoir. Paris, Aubier, 1953.
- Du Refus à l'invocation. Paris, Gallinard, 1940
- Homo Viator. Paris, 1954, Aubier
- Le Mystère de L'être, 2vols. Paris, Aubier, 1951
- Les Hommes Contre L'humain. Paris, 1951
- L'homme Problématique. Paris, 1955.
- Présence et immortalité. Paris, 1959.

- «اسينوزاه» سنة ١٩٦٧.

- «الفلسفة وتاريخ الفلسفة».

وكان يقضي معظم أوقاته في المتحف البريطاني، مما وفر له اطلاعاً واسعاً على كتب التاريخ والاقتصاد السياسي.

وكان ماركس أحد مؤسسي «الدولة الأولى وهي تجمع للعمال في أنحاء العالم». وقد انتشرت على نفسها في سنة ١٨٧٣ إلى فريقين باكونين الفوضوي، وفريق كارل ماركس، وهذا الأخير استمر حتى سنة ١٨٧٦.

## ماركس (كارل)

Karl Marx

مفكر اقتصادي وسياسي ألماني.

ولد في ٥ مايو سنة ١٨١٨ في مدينة ترير (Trier) على نهر الموزل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورج) وكان أبوه محامياً يهودياً.

وتعلم القانون في بون وبرلين، لكنه اهتم بدراسة فلسفة هيغل، وتأثر بمؤلفات فويرباخ.

وفي سنة ١٨٤٢ صار رئيساً لتحرير «صحيفة الراين» Rheinische Zeitung الألمانية التي كانت تهاجم الحكومة الألمانية بعنف بالغ، مما حدا بالحكومة إلى إغلاقها.

وتزوج في سنة ١٨٤٣ وانتقل إلى باريس، حيث كتب «الحوليات الألمانية الفرنسية» (سنة ١٨٤٣) وأشرف على إصدار صحيفة «إلى الأمام» (Vorwärts) سنة ١٨٤٤. لكنه طرد من باريس سنة ١٨٤٥ فاستقر في بروكسل.

وتوثقت عرى الصداقة بينه وبين فريدريش أنجلز (١٨٢٠/١١/٢٨ - ١٨٩٥/٨/٥) في سنة ١٨٤٤ في بروكسل. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط اسمهما معاً. وعملما معاً على إعادة تنظيم الحصة الشيوعية، التي اجتمعت في لندن سنة ١٨٤٧. وكتب أنجلز المسودة الأولى لشعور بعنوان: «البيان الشيوعي»، فأعاد ماركس تحريره، ونشره في سنة ١٨٤٨. ونتيجة لذلك طرد من بروكسل، وعاد إلى ألمانيا حيث اشترك في الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي ثارت آنذاك في منطقة الراين، فاضطر بعد ذلك إلى الإقامة في لندن ابتداءً من سنة ١٨٤٩، حيث عاش في ضيق شديد وفقر مدقع في أحد الأحياء البائسة في لندن، ولولا المساعدات المالية التي كان يرسلها إليه فريدريش أنجلز وفريدنت لا سال لالت هو وأسرته جوعاً. وكان الفقر الشديد هو السبب في موت ولديه وابنته، وفي سوء أحواله هو وزوجته ولولاه الصحية، لأنه لم يجد في أحيان كثيرة ما يدفعه للطبيب وشراء الدواء. ولم يقدر حتى على دفع نفقات دفن ابنته فرانسيسكا.

وتوفي ماركس في ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ في لندن، ودفن في مقبرة هايميت هناك.

## الماركسية

وللماركس وأنجلز مذهب اقتصادي سياسي، اديولوجي تمولوا معاً على تأسيسه ونشأته، عرف بالماركسية. على أن من الملاحظ أن الصفة: «ماركسي»، والاسم: «ماركسية» لم يصدرا عن ماركس نفسه وأصحابه، وإنما عن خصومه من أنصار باكونين لما أن دب النزاع بين الفريقين، وأتى هذا النزاع إلى طرد أنصار باكونين في مؤتمر «الدولة الأولى» الذي انعقد في لاهاي (هولندة في ٢-٩ سبتمبر سنة ١٨٧٢). وكان الخلاف بين الفريقين يدور حول أمور تتعلق بتنظيم الاشتراكية الدولية، ويدور الدولة في عملية التطور نحو الاشتراكية. فكان أنصار باكونين يرفضون اختصاصات المجلس العام للدولة الاشتراكية، كما كانوا يرفضون دكتاتورية البروليتاريا (طبقة الأجراء). ومنذ بدأ الخلاف كان باكونين في رسائله يسخر من «ماركس والماركسيين»، ويهاجم «دكتاتورية الشرعية الماركسية المتسلطة على أنقاض الدولة» *dictature de la coterie marxienne sur les ruines de l'Internationale*، على حد قوله. ووصف مؤتمر لاهاي بأنه «ترتيب ماركسي». وود عليه أنصار ماركس بنفس الطريقة فنتوا خصومهم بنعت «الباكونيين». وهكذا كان اللفظ «ماركس» و«ماركسية» على لسان وأنصار باكونين منطوقاً على الظم.

ثم وقع انقسام آخر في الحركة الاشتراكية في فرنسا، وفي مؤتمر رانس سنة ١٨٨١، وبعد ذلك بعلم في مؤتمر سانت اتين St. Etienne بين «الإمكانيين» *Possibilistes* و«الماركسيين». فالأولون كانوا يقولون بإجراء إصلاحات تدريجية في سبيل تحقيق الاشتراكية في النهاية، وهاجوا «برنامج الحد الأدنى» *Programme minimum* الذي وضعه ماركس وزوج ابنته بول لانارج وج. جسر J. Guesoe.

الديالكتيكية، وهو نظرة البروليتاريا في العالم، هو مزيج مَهْجَن من المثالية الألمانية والوضعية الفرنسية والفكر الاقتصادي الإنجليزي». وهلمناخر كان أول مؤلف غير ماركسي عرض «النظام الفلسفي الاقتصادي للماركسية» في كتاب له بهذا العنوان ظهر في سنة ١٩٠٩.

وزعم F. J. Schmidt أن الماركسية هي «الفلسفة الوحيدة في العصر الحاضر التي لها تأثير قوًى في الواقع العملي»، وأنها فلسفة من الطراز الكبير... أعني فلسفة تحرك العالم» (في مقال بعنوان: «هيجل وماركس»، في «الحوليات البروسية» برقم ١٥١ (سنة ١٩١٣) ص ٤١٧).

وأخذ S. Hander على نظرة ماركس قصورها لأن ماركس «لا يوجد في نظره غير مشاكل بروليتارية»، ولهذا يبنّي علينا أن نسمي مادته: «مادية بروليتارية» (ماركس وهيجل ص ٣٨، سنة ١٩٤٢).

وقسم ركون آرون R. Aron الماركسية إلى أسر مقدسة متباينة: فهناك ماركسية كتية (نسبة إلى فلسفة كنت الأخلاقية) حين تضع الاشتراكية هدفاً لها إيجاد ضمير أخلاقي تجاه الواقع الرأسمالي، وهناك ماركسية هيجلية تستند خصوصاً إلى «ظاهريات العقل» لهيجل؛ وهناك ماركسية ذات نزعة علمية مبسطة من كتاب «ضد دورنج» anti-Dühring. لكنها جميعاً تزعم أنها إنسانية النزعة.

وهنا نتوقف لتفصيل القول في هذه النزعة الإنسانية في الماركسية. ونبدأ فنقول إن الوصف بـ «إنسانية» مقصوده أن يكون في مقابل «الألوهية». فماركس يهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية. إذ أخذ بما قاله فويرباخ (لودفيك فويرباخ) من أن الدين يغيّر الإنسان، أي يقف عثرة دون فتح قوى الإنسان فتتفتح كلاً. ومن رأي ماركس أن حل المشاكل الإنسانية ليس ممكناً إلا على المستوى الإنساني للمضى (كارل ماركس: ونحو نقد فلسفة الفاتون لهيجل، مقدمة طبعة ديتش مؤلفات ماركس، سنة ١٩٧٠، ج١ ص ٣٨٥).

والإنسان - هكذا يرى ماركس - لا يعرف طبيعته الحقيقية؛ إنه يبحث عنها، كما يبحث عن شكل للاعتماد مع العالم وبين الإنسان من خلال مجرى المنازعات التاريخية. والناس فيما بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة، فإنه

وعلى الرغم من أن نظريات كارل ماركس عرفت ونوقشت في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فنادراً ما نجد استعمال اللفظ «ماركسية» للدلالة على مذهب وأرائه. ولا نجد اللفظ في كتابات بلخاتوف الذي صار ماركسياً بعد أن كان شمعياً، بل يقول مثلاً: «الجزء الفلسفي التاريخي من مذهب ماركس». وإنما بدأ يظهر استعمال اللفظ «ماركسية» في كتابات الروس خلال التسعينات من القرن الماضي (١٨٩٠ وما يليها).

ولما استعمل هذا اللفظ: «ماركسية» واتسع انتشاره في أوروبا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متباينة فكان يعني في نظر علماء الاقتصاد «نظرية في القيمة». ووصف المؤرخ الإنجليزي J. Dahlberg. Acton الجزء الأول من كتاب «رأس المال» بأنه «قرآن الاشتراكيين الجُلْدَة» وهو تشبيه سيرد مراواً فيها بعد، فمثلاً يمتد برترند رسل كتاب «رأس المال» بأنه «انجيل مشاعر الانتقام البروليتارية»، ويقول برترند بلو بهيجته الساخرة: «الماركسية هي مثل اللورمونية، والفائشة، والأميرالية وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) الزهراء».

ويلخص كارل ديبل K. Diehl الماركسية في ثلاث نظريات تتعلق بالتطور الاقتصادي، هي: نظرية التجميع، نظرية التبيس (جعل الناس بالسين)، ونظرية الأزمات. ويصف J. Piengo الماركسية بأنها أكثر من نظرية في الاقتصاد. وفيها لم تقتصر على إعطاء صورة شاملة رائمة للحياة الاقتصادية في القرن التاسع عشر ولم تر فيها مجرد جريان أصرج يغير تطور للاحتاج من خلال تبادل الاستهلاكات وتوزيعها، بل رأته فيها تفسيراً شاملاً وانطلاقاً متفجراً لقوى عاصفة تجري نحو انبعاث نهائي، ويرى H. Schack أن الماركسية تتميز بأربع علامات:

- ١ - فهي إيديولوجية البروليتاريا؛
- ٢ - وهي تقوم على التجميع Kollektivismus؛
- ٣ - وهي اشتراكية علمية؛
- ٤ - وهي اشتراكية ذات نزعة إنسانية.

ويرى الاقتصادي الكبير فرنز زومبرت W. Sombart أن «السّر الحقيقي للماركسية إنما يقوم في التأليف بين الحياة الألمانية والحياة الغربية».

وعند هلمناخر E. Hammacher «أن مذهب المادية

عليهم انتقارهم إلى الواقعية. فضل الرغم من أن الفلاسفة يسعون إلى حل التناقضات الإنسانية فأنهم يقتنعون بحلول عقلية خالصة. إنهم يسعون إلى تفسير العالم، بدلاً من أن يسعوا إلى تغييره. وهم يثقون على المهرب من الواقع باللجوء إلى التأمل في المطلق، بدلاً من أن يعملوا على تفسير العالم. تفسيرات مختلفة، لكن المهم هو تغيير العالم (أقوال حول فويرباخ *Thesen über Feuerbach* ص ١١. طبعة ديتس Diez سنة ١٩٦٩، ج ٣ ص ٧). كذلك يأخذ ماركس على الفلاسفة - وكذلك على الأديان - اعتقادها في كانتات مجردة، وفي المطلق، وفي حياة فوق حسية؛ ويعني عليهم أنهم لم يعملوا بحاجات الإنسانية العينية، وأنهم لم يفكروا في تغيير العالم بالأفعال لا بالأقوال.

إن الإنسان الذي يريده ماركس هو ذلك الذي لا يقيم تحقيقه لذاته وكماله على أي شكل من المجردات، مثل الأرومة أو الإيديولوجيا، وإنما يحقق نفسه بالاتحاد مع العالم بواسطة العمل الخلاق والنشاط البناء والعلاقات الاجتماعية العينية للمنسجمة. ولهذا يقول إنه في المجتمع السليم يجب أن يكون العمل تمييزاً مباشراً عما هو إنساني في الإنسان. إن الإنسان، بواسطة العمل الخلاق، يصل إلى شكل من الاتحاد العيني بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين سائر الناس، وهذا يتطلب على الجزع الناس من شعوره بالاتصال بين نفسه من ناحية، وبين العالم والناس من ناحية أخرى. بالعمل يستطيع الإنسان أن يعيش الاتحاد مع العالم والناس، بدلاً من أن يكتفي بأن يعلم بهذا الاتحاد. بالعمل يمكنه أن يتحد مع الموضوع، بينما هو يقوم بتشكيله ويمرّ عن أحسن ما في ذاته من خلال هذا التشكيل. فالفرد الذي يصنع موضوعاً - مثلاً: شيئاً بدوياً، أداة، أو آلة (ماكينة) - يتعرف فيه شخصيته هو وقد تموضعت وصارت عينية؛ وفي نفس الوقت يفيد هذا الموضوع في الوفاء بصنع حاجات سائر الناس؛ وهؤلاء الآخرون بدورهم يتعرفون في الموضوع المصنوع الشخصية الموضوعة لصنعه. وعلى هذا النحو يربط العمل الخلاق بين الإنسان وبين ذاته، وبينه وبين سائر الإنسانية. ويمكنه من تحقيق إمكاناته العقلية والعاطفية، والتواصل العيني بينه وبين سائر بني جنسه.

لكن هذا التمجيد الحُرّ للعمل يقول به أيضاً كل رأسمالي، بل وأكثر، لأنه بالعمل ينمي رأسماله. فبمقدار يتميز كلوك ماركس إذن من غلاة الرأسمالية ؟

يعيش بمزول عن الطبيعة، لأنه فقد ما لا يزال يملكه الحيوان: أممي الانتساب التلقائي إلى العالم. والإنسان، وقد انفصل عن الطبيعة وعن انتمائه في الإنسانية، يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع انتمائه، إنه يعيش في صراع وتوتر، بيد أنه ينشد نهاية لهذا التوتر والصراع. ويعلم ماركس أن يحقق المستقبل التصالح بين كل ما كان في تصارع على مدى التاريخ: الوجود والأنية، الذات والموضوع، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع، الإنسان والوسط، الدولة والمجتمع، الفرد والخاص والمواطن في الدولة.

ويرغب ماركس إلى تشكيل حياة الإنسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً، حتى يكفّ الإنسان عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على أنها مثل عليا بعيدة للمثل أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء. وعلى مثال فويرباخ، أخذ على الأديان أنها لم تنتم بالإنسان الحقيقي وأنها أسالت إلى عالم علويّ كل ما يحتاج إليه الإنسان: من وحدة، وتفتح، واجتماع. وفي رأي ماركس أن الدين تحقيق خيالي لماعية الإنسان. لأن الكائن الإنساني ليست له حقيقة واقعية (الكتاب نفسه، ص ٣٧٨).

كذلك يأخذ ماركس على الدين أنه يفصل فضلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعو للقرءاء إلى الاستسلام والانس من الدنيا. يقول ماركس: «والدين هو زفرة الخليفة الموهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح. إنه أفيون الشعب» *Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer heillosen Welt, wie sie der Geist geistloser zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes* (الكتاب نفسه ص ٣٧٨). إن القرءاء ينتظرون الموت مستسلمين عاجزين، ويتنظرون الجزاء في عالم آخر. ولهذا يقولون، دون تمرد ولا ثورة، أشكال الحكم الاستبدادية، ويقاد نظم الطبقات، ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم. وهكذا يثابرون أنفسهم بواسطة الدين، ويمال بينهم وبين الفعل. ولهذا ينبغي - هكذا يزعم ماركس - على الإنسان أن يتحرر من مغارة الدين له. يقول ماركس: «إن إزالة الدين، بوصفه السعادة الوهمية للشعب، هي الشرط لتحقيق سماته الحقيقية. ومطالبته بالتخلي عن الأوهام المتلفة بأحواله هي المطالبة بالتخلي عن أحوال تحتاج إلى الأوهام» (الكتاب نفسه ص ٣٧٩).

وكما انتقد ماركس الدين، انتقد الفلاسفة: إذ أخذ

للتبادل. وتكون العلاقات الإنسانية مجرد علاقات بين سادة ومُسودين، أي علاقات نزاع وصراع. ذلك أنه حين يصير المذهب من الحياة هو تحصيل الثراء، هنالك تستحيل العلاقات التلقائية والأخوية وتتسبى بينهم المساواة، وهذا أيضاً يصدق على علاقات الإنسان بالطبيعة.

والنفس ينطبقون بإيديولوجية الطبقة السائدة، أعني أن المستغلين يُعدّون بإيديولوجيتهم طبقة المستغلين. فالمجتمع الذي يسوده الظلم يبدو في الواقع واحداً تشيع فيه روح وأخلاق واحدة. والمجتمع الحديث المجرد من الإنسانية تنظر إليه الأغلبية على أنه الشكل الممكن الوحيد للمجتمع. والإنسان كما هو في هذا المجتمع سينظر إليه على أنه الإنسان الوحيد الممكن، كما ينظر إلى أشكال الحياة والتفكير الحاضرة على أنها الأشكال الوحيدة الممكنة للحياة والتفكير. ومن هنا يقول ماركس إن وعي الإنسان وعي زائف.

ويزعم ماركس أن الربيع والثقافة والصراع بين الطبقات والحروب - كل هذه الأمور هي من ثمار المجتمع الرأسمالي، وليست في طبع الإنسان!

ولا سبيل - في نظره - إلى التخلص من الوعي الزائف إلا إذا كثّف الناس عن النظر إلى العالم بمنظار إيديولوجية الطبقة المالكة، وسعوا إلى تغيير المجتمع الظالم.

وحين يتحدث ماركس عن الإنسان يتحدث عن الإنسان الشامل der totale Mensch أي الإنسان الذي يعمل، بوصفه فرداً وكائناً اجتماعياً معاً، على تحقيق ذاته وممارسة كل إمكانياته البدنية والعقلية والاجتماعية والروحية. وهو يهدف خصوصاً إلى تحرير الإنسان من «تقسيم العمل»، إذ كان يرى في «تقسيم العمل» ما يصيب الإنسان بالضمور والفرز، لأن الإفراط في التخصص في العمل يحكم على الإنسان بالاعتصار على نشاط واحد، بينما الإنسان السوي يشعر بالحاجة إلى التعبير عن ذاته بطرائق وبأشكال مختلفة. ويتصور ماركس للمجتمع الشيوعي على أنه مجتمع حرّ يعمل فيه الإنسان بحسب مزاجه ولذته، ويتناهل ثقافة كاملة في كل مجال. ويتخيل أن يكون في وسع الإنسان في هذا المجتمع الشيوعي أن يقوم - مثلاً - في الصباح بالقتل، وبعد الظهر بالصيد، وفي المساء بتربية اللبنة أو التند الأدبي، دون أن يصير بذلك قاصداً أو صيداً أو راعياً أو نقاداً!

وتحت تأثير باخوفن (1815-1887)

هنا يرد ماركس بأن العامل في المجتمع الرأسمالي يؤدي نصيبه من العمل دون لذة أو رغبة. إن عمله خال من كل اهتمام إنساني. والعامل ينتعج ببيع «قدرته على العمل» ويتحول بذلك إلى آلة (ماكينة) لإنتاج الأرباح. إنه لا يوضح نفسه بعد في انتاجه، ولا يتعرف ذاته في موضوع عمله، ولن يقرّ له الآخرون بأنه للنتج لنتج عمله. وهذا يصير ناتج عمله غريباً عنه، بل عدواً له. يقول ماركس: «وهناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريباً عن ناتج عمله وعن نشاطه في الحياة وعن ماعية جنسه هي مغالبة الإنسان Entfremdung des Menschen للإنسان. وإذا ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو» (المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية [1844]). طبعة ديتس سنة 1968، المجلد التكميلي ص 518.

وبدلاً من أن يجد الإنسان ذاته في عمله، يفقد العامل ذاته، إذا أدى العمل لصالح مالك أدوات الإنتاج. وبدلاً من أن يوجد بين ذاته وبين الموضوع وبين ذاته وبين الآخرين، يقع هو في نزاع مع ذاته ومع المجتمع. وبدلاً من أن يؤكد حرّيته من خلال عمله، يصير عبداً للإنتاج. إنه يعمل من أجل النقود، لا من أجل الاستمتاع بتحقيق ذاته وإصلاح حال العالم؛ وهذا ينضاف انقياد الروح (العقل) إلى استهلاك البدن. وحتى السعادة الظاهرة والرخاء اللذين يبدوان على الرجل الرأسمالي خداعان: فهو الآخر ينهار من حيث هو إنسان، لأنه لا يعود يرى الإنسان في العامل، بل يرى فيه مجرد آلة لا اجتلاب الأرباح. إنه لا يعود يرى في الموضوع التعبير الموضوعي لشخصيته، بل يرى فيه مجرد إمكانية لفائض القيمة. وهكذا تصير للنقود قيمة ذاتية مطلقة، وتصير قيمة في ذاتها. في المجتمع الرأسمالي تصبح النقود إلماً جديداً، يحبه الملك الرأسمالي، ويخذه العامل المستغل. وهكذا تنقسم النقود بين الإنسان والإنسان. وكل فرد سيقف حزيناً بحسب ارتفاع رأس ماله أو بحسب ما يساويه عمله من نقود. يقول ماركس: «إن النقود هي القيمة العامة الذاتية لكل الأشياء. وهكذا تسلب النقود العالم كله وعالم الناس والطبيعة قيمها الحقيقية. إن النقود هي للماعية لعمل الإنسان والمغايرة للإنسان ولوجوده، وهذه الماعية الغريبة تسيطر عليه، وهو يعيدها». (في المسألة اليهودية، طبعة ديتس سنة 1970 ج 1 ص 375).

وهكذا تتحول العلاقات بين الناس إلى موضوع

زالت الطبقة المولدة من الحرفيين والفلاحين الفقراء لأن هؤلاء تحولوا إلى عمال مصانع. ولما كانت وسائل الإنتاج قد تركزت في أيدي أفراد قليل هم كبار رجال الأعمال وأصحاب المصانع الكبرى، صارت البرجوازية طبقة قليلة العدد، بينما صار الأجراء (البروليتاريا) هم الجماهير العريضة. فزاد انقسام المجتمع إلى معسكرين متعادين كبيرين، إلى طبقتين متنازعتين هما: البرجوازية والبروليتاريا. ويزعم ملوكس أنه بفضل الوعي الطبقي عند البروليتاريا، وكثرتها العددية ومجموعها في الاتحادات ونقابات، وبفضل بؤسها الشديد، فإنها تستولي على السلطة، وتتحوّل من مستوى المغايرة إلى مستوى الإنسان الكامل، ويسهل على البروليتاريا تحقيق هذه المهمة بتزديد ضعف الرأسمالية بسبب الأزمات الاقتصادية التالية.

وفيا يتصل بنظرياته الاقتصادية، نذكر أنه يرى أن السلع تتبادل بأسعار تحددها كمية العمل اللازمة لإنتاجها. وضمن العمل يحدده أصحاب الأعمال وفقاً لأقل ما يكفي لبقاء العمال في قيد الحياة وتساؤلهم. لكن العمل ينتج سلعة تزيد قيمتها عن أجور العمال، والفارق بين المقتادين: مقدار السلع ومقدار أجور العمال - يلعب إلى أصحاب رؤوس الأموال. وهكذا يرجع بؤس الجماهير العريضة من العمال والأجراء إلى فعل قوانين اقتصادية. لكن ملوكس يمزو هذه القوانين إلى الرأسمالية بخاصة، وهو يرى أن الرأسمالية هي مجرد مرحلة في التطور التاريخي، مرحلة مستمر نفسها بنفسها بواسطة تناقضاتها الداخلية. وستنشأ بعدها مرحلة يسود فيها الأجراء، ويصبح المجتمع عقلياً تقدماً، ليس فيه أجور ولا نفوذ ولا طبقات اجتماعية، بل ولا حكومة، بل يصير ونجماً حراً مؤلفاً من متحجين يعملون تحت رقابة واحدة هادئة صادرة عن ذات أنفسهم. »

وأما ما هو رأس المال في نظر ملوكس، فإنه يقرر أولاً أن رأس المال ليس شيئاً (تقوداً، وسائل إنتاج) بل هو عملية دورية *processus cyclique* تسير على الدوام على مستوى المجتمع بأسره، ونختلها الرئيسية هي الإنتاج. كذلك ليس رأس المال سنداً قانونياً *titre juridique* مثل الملكية القانونية (الحاصة) لوسائل الإنتاج. إنما رأس المال نظام من العلاقات الاجتماعية خاص بالإنتاج، لا يشمل إلا وجود فائض العمل. لكن فائض العمل اتخذ في مدى التاريخ أشكالاً أخرى غير شكل رأس المال: منها الربيع

ولويس هنري مورجان (١٨١٨ - ١٨٨١) صار ملوكس في أعريات عمره يعتقد أن الإنسان في المجتمع الزراعي البدائي لا بد أنه قد عرف نوعاً من السعادة الغريزية لأنه كان يعيش في مجتمع تسوده المساواة ويخلو من الطبقات. وإنما سقط الإنسان من يوم أن حدث «تقسيم للعمل»: إذ به انقسم الناس إلى طبقتين متصارعتين: الطبقة المالكة التي تملك الثروات وتنتج للمهام القيادية في الاقتصاد والسياسة والدين، ثم الطبقة المسودة، للمسحوق المزمرة قهراً بالأعمال المرفقة والمسخرة لأشغال الأعمال. ويقول ملوكس إن ما قبل تاريخ الإنسانية قد بدأ بتقسيم العمل.

والماركسية نوع من «المسيحية» (بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ: أي القول بمخلص فاد للبشر من الخطيئة الأولى) *Messianismus*، لكنها مسيحية ملادية. فكما انتظر اليهود مخلصاً («مسيحاً»)، كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحب، كما قال موريس توريز *Thorez* الأمين العام السابق للحزب الشيوعي الفرنسي (راجع أعماله ج ١٤ ص ١٦٤ وما يتلوها). وكما أنه لكل «مسيحية» مسيح أو مخلص يحرك الإنسانية من ابتلائها بالخطيئة، كذلك تقول للماركسية بمخلص هو «البروليتاريا» (= طبقة الأجراء). وفي هذا يقول البركالي: «إن البروليتاريا، بفضل آلامها ونضالها، هي المسيح الإنساني الذي يكفر عن الخطيئة الجماعية للمغايرة». لكن هذا المخلص لم يمد - كما في المسيحية - إلاهاً صار إنساناً، بل طبقة بأكملها، تستند بالثورات الإنسانية المتغيرة من حالتها البائسة الراهنة وتسمو بها إلى حالة رفيعة تحل فيها كل التناقضات وتزول فيها كل الطبقات.

ونجت تأثير بلازو *Bazard* وكونسيدران *Considérant* وبلانكي *Blanqui* وجيزو *Gizot* رأى ملوكس في الصراع بين الطبقات (وهو تعبير كان أول من استعمله هو كارل جرون *Karl Grün*) المحرك للتاريخ. صحيح أنه لم ينكر تماماً دور الأفراد العظام، لكنه رأى أن دورهم في تحريك التاريخ وتوجيهه ضئيل للغاية، وأكد أن التاريخ إنما يتحرك إلى الأمام بواسطة الصراع بين الطبقات المتنازعة. ويحاول ملوكس في كتابه دروس الملة أن يبرهن على أن ظهور طبقتي البرجوازية والبروليتاريا المتصارعتين يمثل تقدماً في التاريخ. فيظهر البرجوازية نتيجة لقيام الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ وهي التي قضت على الطبقة الارستقراطية وطبقة رجال الدين -

- لماركس (كتب سنة ١٨٤٥ ولم ينشر لأول مرة إلا سنة ١٩٢٦)  
 ماركس: «فيؤس الفلسفة» وقد ألفه  
 - Marx: *Misère de la philosophie*, 1847  
 رداً على كتاب برودون بعنوان: «فلسفة اليأس»  
 ماركس وإنجلز: «البيان الشيوعي»  
 - Marx und engels: *das Kommunistische Manifest*, 1848.  
 ماركس: «لوي بوناپرت والثامن عشر من برومير»  
 ماركس: «في نقد الاقتصاد السياسي»  
 - Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859  
 - Das Kapital. Bd. I, 1867; Bd. II und III, hrg. F. Engels 1885- 94.  
 ماركس: «رأس المال» الجزء الأول سنة ١٨٦٧، الجزء الثاني والثالث نشرهما إنجلز بعد وفاة ماركس. وهو أهم كتبه.

### مراجع

- W. Sombart: *Das Lebenswerk von Karl Marx*, 1909.  
 - F. Mehring: *Karl Marx*, 1929.  
 - M. Adler: *Marx als Denker*, 1925.  
 - K. Vorländer: *K. Marx*, 1929.  
 - S. Hook: *Towards the understanding of K. Marx*. London, 1933.  
 - S. Hook: *From Hegel to Marx*, New York, 1936.  
 - Karl Korsch: *Karl Marx*, New York, 1938.  
 - A. Labriola: *Marx nell'economia e como teórico del Socialismo* Lugavon, 1908.  
 - J.J. Calvez: *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.  
 - J. Hyppolite: *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1960.  
 - H. Lefebvre: *Le Marxisme*, Paris, 1966.  
 - L. Althusser: *Pour Marx*, Paris, 1965.  
 - L. Althusser et Balibar: *Lire le Capital*, 2 vol. nouv. éd., Paris 1968.

### ماركس

Henri - Irénée Marro

مؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في مارسيا في ١٢/١١/١٩٠٤، وتوفي في باريس

الاقطاعي، فإنه هو الآخر شكل من أشكال نقض العمل، وكان على رأس المال القضاء عليه حتى ينمو هو على شكل أكثر انطلاقا. إن رأس المال ليس إلا نظاما من العلاقات الاجتماعية التاريخية، للوقت، الانتقالية، شأنه شأن مجموع الأشكال الاقتصادية للتبادل.

أما المادة الجدلية والمادية التاريخية عند ماركس وإنجلز فقد قلنا ما فيه الكفاية تحت مادتينا، فارجع إليهما.

### نشرات مؤلفاته

تُراجع عن مؤلفاته التي وضعه Maximilien Rubel بعنوان:

- *Bibliographie des œuvres de Karl Marx*, Paris 1956.

وقد ظهرت عدة طبعات شبه كاملة لمؤلفات كارل ماركس، إما وحده، أو مع مؤلفات فريدرش إنجلز نخص بالذكر منها:

- Karl Marx- F. Engels Histor.- Krit. Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe, hg. i. a. des Marx- Engels-Instituts Moskau  
 - Marx- Engels Gesamtausgabe, 12 vols. Berlin- Moscow, 1927- 35.  
 - Marx- Engels Werke, 36 vols. Berlin 1957 sqq.; neue Aufl. 1961.

وتوجد ترجمة فرنسية لمؤلفات كارل ماركس وحده بعنوان:

- K. Marx: *Oeuvres complètes*, éd. Costes, 9 vols. Paris, 1947- 54.

كما توجد ترجمة انجليزية لاختارات من مؤلفات ماركس وإنجلز بعنوان:

- Marx and Engls: *Selected Works*, 2 vols. London, 1942.

ومن بين مؤلفات ماركس وإنجلز تبرز العناوانات التالية:

- وخطوط سنة ١٨٤٤ لماركس  
 - Marx und Engels: *Die heilige Familie*, 1845.  
 والأسرة المقدسة لماركس وإنجلز معاً  
 - Marx à Engels: *Die heilige Familie*, 1845  
 «الأيديولوجيا الألمانية»  
 - Marx: *Deutsche Ideologie*, 1845 (gedruckt 1926)

في ١١/٤/١٩٧٧

لذهب توما ، سميت بالتوماوية الجديدة - Le Néo - thom  
isme ، وتولى التدريس في « المعهد الكاثوليكي » في باريس .  
وعمل شوه نزعة التوماوية هذه هاجم البرجسونية في كتاب  
نشره سنة ١٩١٣ بعنوان : « الفلسفة - البرجسونية » La  
Philosophie bergsonienne

وراح منذ ذلك الحين يحاول تطبيق مبادئه فلسفة توما  
على مختلف مجالات الفكر المعاصر : العلمي ، والسياسي ،  
والأخلاقي ، والجمالي وتوالت مؤلفاته بفزلة :

« تأملات في العقل وحياته الخاصة » -  
Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, 1923.

« ثلاثة مصلحين : لوتر ، وديكار ، وروسو » -  
Trois Refor mateurs: Luther, Descartes, Rousseau, 1925

« رسالة إلى جان كوكو » -  
Lettre à Jean Cocteau, 1926

« أولوية ما هو روحي » -  
Primauté du spirituel 1927

« التمييز من أجل التوحيد ، أو درجات المعرفة » -  
Distinguer pour unir, ou les degrés du Savoir, 1932

وفي هذا الكتاب الجامع يتناول التوماوية ، والمعرفة  
العلمية ، والمعرفة الصوفية .

« النزعة الانسانية التامة » -  
L'Humanisme intégral 1937 وفيه يعبر عن آرائه السياسية الجديدة في فترة حكم الجبهة  
الشعبية في فرنسا والحرب الأهلية في إسبانيا .

ولما قامت الحرب العالمية الثانية وهزمت فرنسا لجأ إلى  
الولايات المتحدة الأميركية وأقيم فيها طوال الحرب . ثم عاد  
إلى فرنسا غداة نهايتها ، وعين في سنة ١٩٤٥ سفيراً لفرنسا  
لدى حاضرة الفاتيكان واستمر في هذا المنصب حتى سنة  
١٩٤٨ - وودَّ على سارتر ووجوديته برسالة صغيرة عنوانها :

« رسالة صغيرة في الوجود والوجود » -  
Court Traité de l'existence et de l'existant

ثم اعتكف ابتداءً من سنة ١٩٦٠ في دير جماعة « اخوة  
يسوع الصغار » في تولوز (جنوبي فرنسا) .

ونشر قصة طويلة في سنة ١٩٦٦ بعنوان : « فلاح  
اقليم الجارون » Le Paysan de La Garonne

تعلم في مدرسة المعلمين العليا بباريس والتحق بالمعهد  
( للمدرسة ) الفرنسي في أثينا ، وعين أستاذاً في المعهد  
الفرنسي بنابلي من ١٩٣٢ إلى ١٩٣٧ ، وفي جامعة نانسي في  
سنة ١٩٣٨ - سنة ١٩٣٩ ، وفي جامعة مونتبلية في ١٩٤٠ -  
١٩٤١ ، وجامعة ليون ١٩٤١ - ١٩٤٥ ، وفي السوربون سنة  
١٩٤٥ حيث قام بتدريس تاريخ المسيحية .

ومن أهم كتبه :

« - المعنى المسيحي للتاريخ » ، سنة ١٩٤١

« - تاريخ التربة في العصر القديم » ، سنة ١٩٤٨ وقد  
أعيد طبعه مراراً وترجم إلى عدة لغات

« - في المعرفة التاريخية » سنة ١٩٥٤

« - القديس أوغسطين والأوغسطية » ، سنة ١٩٥٥

« - اللاهوت والتاريخ »

« - انحلال أو عصر قديم متأخر ؟ » ، سنة ١٩٧٧ .

ماريتان

Jacques Maritain

فيلسوف فرنسي توماوي النزعة .

ولد في باريس سنة ١٨٨٢ ، وتوفي في تولوز سنة ١٩٧٥ .  
وهو حفيد جول فاخر Jules Favre (١٨٠٩ - ١٨٨٠ )  
السياسي والمحامي ووزير الخارجية بعد سقوط نابليون الثالث  
وبهذه الصفة تفاوض لمقد معاهدة فرנקفورت بين ألمانيا  
وفرنسا سنة ١٨٧١ وكان بروستتي المذهب .

وقد درس جاك ماريتان على فليكس لودانك ، العالم  
البيولوجي التحرر من العقائد الدينية ، كما تتلمذ على  
برجسون - ومع ذلك صار بعد ذلك من أشد المهاجمين لفلسفة  
برجسون - وأخيراً تأثر بهانز دريش وتتلمذ له . ولقد تحول من  
البروتستنتية إلى الكاثوليكية في سنة ١٩٠٦ ، وتزوج من  
روسية يهودية تحولت إلى الكاثوليكية وهي ريسه Rabas التي  
كتبت ذكريات عن برجسون . ولما تحول إلى الكاثوليكية اعتنق  
مذهب القديس توما الأكويني ، وأسهم في حركة إحياء



يتوجه إلى الخيال مأخوذاً على أنه العقل ( الكتاب نفسه ، ص ٥٥ ) .

ويتخلص ملريتان إلى القول بأنه لا مكان لله في فلسفة برجسون ، ذلك أنه متى ما ألفينا الوجود ، حططنا في الأشياء ما به تشابه الله ، وما به تراثه . وهذا المعنى ينبغي أن نقول - هكذا يقول ملريتان : إن ملهوب برجسون وحدة وجود ملحدة ( الكتاب نفسه ص ٤٢٤ ) .

وعرضي ملريتان في نقده للمذهب برجسون إلى أبعد من هذا فيقرر أن البرجسونية لا تتفق مع الحرية الحقيقية . يقول ملريتان : « إن برجسون وهو يحسب أنه يقرر حرية اختيار للإنسان ، لا يقرر في الواقع غير تلقائيتها *spontanéité* وهي صفة تنقسمها مع كل الكائنات الحية ولا يميزنا من الحيوانات المحرومة من العقل » ( الكتاب نفسه ص ٤٢٥ - ٤٢٦ ) .

وفكرة « التطور الخلق » عند برجسون تطوري على تناقض « فمن يقل تطوراً يقل شيئاً بالقوة يتحقق شيئاً فشيئاً حتى كماله ... ومن يقل خلقاً ، بالعكس ، يقل إنتاجاً ، دون شيء سابق ، لكل وجود الشيء ، ويفترض تبعاً لذلك قوة لامتناهية ، أعني وجوداً لا متناهياً ، وإذن الوجود الإلهي » ( الكتاب نفسه ص ٢٤٦ ) .

وحسبنا هذا من نقد ملريتان للبرجسونية . ونسأل : ما هي هذه التوملوية التي يتنادى بها ملريتان ؟ .

يقول ملريتان في كتابه : « تأملات في العقل وحياته الخاصة » إن التوملوية ترى أن « حياة العقل ، منظوراً إليها في جانبها العقلي الخالص والاستنباطي ، ومن وجهة نظر الترابط بين التصورات بعضها وبعض - بغض النظر عن علاقتها مع التجربة الحسية - وليست توفقاً في الهوية المحضة البسيطة ، وتكراراً خالصاً لنفس الشيء - هي حياة عقلية في جوهرها ، وانتقال من الغير إلى الغير ، في الروح ، مؤسساً على هويات خارج العقل يعللها التصورات نفسها ، وبالجملة حركة لا مادية ، ترجع في النهاية إلى قوة عقلية » ( الكتاب المذكور ص ٧٢ - ٧٣ ) .

إن ملريتان يرى أن الفلسفة المسيحية الحققة تمجد مركزها في ميتافيزيقا الوجود كينها الله ، وبإبراهيم واسحق ويعقوب ، وكما تكلم مع موسى ، وخصوصاً كما تكلم ، ولا يزال يتكلم ، على لسان يسوع المسيح والقدسين . وهذه

وأخيراً نشر كتاباً بعنوان : « كنيسة المسيح » L'Eglise du Christ وقد أهداه إليه قراءات المجمع الفاتيكاني الثاني .

وتوفي في النير المذكور في سنة ١٩٧٥ .

### أولاه الفلسفية

كان ملريتان في بداية أمره متحمساً للفلسفة البيولوجية التي يمثلها دويش وفلسفة برجسون ، المشابهة لها . لكن تمزقه من المذهب البروتستنتي الذي ولد عليه إلى للمذهب الكاثوليكي في سنة ١٩٠٦ - وقد تم ذلك تحت تأثير الكاتب الكاثوليكي المحمسن اللاذع ليون بلوا Léon Bloy - قد جعله يعتنق الكاثوليكية الخالصة المثقلة فلسفياً في مذهب القديس توما الأكويني ، مما حله على التخلي عن كل ماضيه والانقلاب على من كان بالأسس يتحسس لهم .

فأداه ذلك إلى معارضة ملهوب برجسون لأنه في تعارض تام مع المذهب التوملوي ، ولأنه رأى في برجسون ملهياً ( وإن كان برجسون يهودياً ) لحركة التجليد اللبني في فرنسا آنذاك ، وهي حركة أدامها البابا . فهو يرى أن البرجسونية هي في جوهرها نزعة مضادة للعقل ( « الفلسفة البرجسونية » ص ٣٧ ) ، وبرجسون في رأي ملريتان - وقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه النزعة الترابطية لأنه « يجرم على العقل معرفة حقيقتنا الجوهرية ، وماعية ذاتنا ومن هنا فإنه عبثاً يدمي ، بعكس أصحاب نزعة الظاهرة ، أن حقيقتنا الجوهرية هي شيء آخر غير أحوال الشعور المترابطة ، مادام لا يريد أن يعرف هذه الحقيقة الواقعية إلا بواسطة الحيات ، وبالحس الباطن المنشور على نحو ملائم ، وينكر عليه الجوهرية ، التي لا يستطيع إدراكها إلا العقل » . ومادام برجسون يرى أن التغيير يؤلف تسبيح الحقيقة الواقعية ، « فإن الجواهر والأعراض ، والشيء في ذاته ، والظواهر تخضع جملةً وتختفي الحقيقة الواقعية هي نفسها والوجود هو نفسه ، ولا يبقى غير علم يتغير . وبهذا المعنى يمكن نعت البرجسونية بأنها نزعة طوابعية مطلقة » ( الكتاب نفسه ، ص ٤٧ ) .

كذلك يأخذ ملريتان على برجسون أنه وقع في الفخ الذي نصبه الماديون . ذلك أن « برجسون يخلط بين العقل المشوّه والمصاب بالعمى عرضاً ، وبين العقل الثمين جداً والجميل جداً ، الذي وهبه الله للإنسان ليخلفه على صورته » . « إن البرجسونية تخلط بصورة منتظمة بين الخيال والفكر ، ويتتبع عن هذا أنه في المقام الأول حين ينتقد العقل فإنه إنما

الفرنسي « L'Action Française » تلك الحركة اليمينية التي كان ملهمها هو شارل موراس Charles Maurras (١٨٦٨ - ١٩٥٢). لكن لما أصدر البابا في سنة ١٩٢٦ قراراً بإدانة حركة « العمل الفرنسي » وأيدت النظام الديمقراطي ، بدأ ماريتان يتحلى من ارتباطاته مع حركة « العمل الفرنسي » ، وأصدر في سنة ١٩٣٦ كتابه « النزعة الإنسانية التامة » ، في وقت كانت فيه « الجبهة الشعبية » - المؤلف من تحالف الاشتراكيين والشيوعيين - قد تولت زمام الحكم في فرنسا - وفيه نجد ماريتان يتقلب على نفسه ، فيهاجم الملكية بعد أن كان من أشد الدعاة إلى إعادتها في فرنسا حامية ونشاطاً!! وأخذ يتأول الديمقراطية ، وراح يتناسى فظائع الثورة الفرنسية وعهد الأرماب وفظائع روسيبي ، وهي الأمور التي طملا وجه إليها سهام نقده ، وصار يستند إلى أقوال الأب لأكوردير Lacordaire الذي زعم أن الديمقراطية ذات أصل مسيحي ، لأن غايتها رفع مكانة الشخصية الإنسانية ولأن مبدأها ، في العصر الحديث ، هو احتياج الإنسان ضد قهر السلطات . فكلمة الديمقراطية ، هكذا يتابع ماريتان ، كان من سوء حظها أن حُرِّفتها البورجوازية بما تطوّر عليه من رأسمالية ، وتحرّج من الأديان بل وللحاد ، حتى صارت الديمقراطية بؤرة الخطايا القاتلة وعدوا للكنيسة بل وللمسيحية ! ونتيجة لهذا التشويه للديمقراطية - في زعم ماريتان - صارت الديمقراطية في خدمة الطبقة البورجوازية ومصالحها وعقبة في وجه الطبقة العاملة أو الشعب الفقير . لكن على الرغم مما قد يستشف من هذا الكلام من نزعة يسارية ، فما كان أبعد ماريتان عن التأثر بالماركسية ! إنما هو سار في الاتجاه الذي وضعه البابا يوس الحادي عشر (ولد سنة ١٨٥٧ ، وصار باباً سنة ١٩٢٢ ، وتوفي في سنة ١٩٣٩ ) نحو الاحتمال بالفقر . وانتهى ماريتان في اتجاهه الجديد هذا إلى ما وصفه باسم « النزعة الإنسانية التامة » أي القائمة على فكرة الشخص الإنساني التحقق باللطف الإلهي .

#### مراجع

- H. Bau: Maritain en notre temps. Paris, Grasset, 1959.
- J. Croteau: Les Fondements Thomistes du Personnalisme de Maritain. Ed. de L'Université d'Ottawa, 1955.
- J. W. Evans: Jacques Maritain. The 'Man and his Achievement. New York, Sheed and Ward, 1963
- J. W. Hanke: Maritain's Ontology of the Work of art. The Hague, Nijhoff. 1973.

المتافيزيقا مدعّمة إلى أن تتجاوز نفسها إلى حكمة صوفية ، وعليها أن تقضي أولاً إلى منطق ونظرية في المعرفة . ومن الميتافيزيقا التي أُسست على هذا التصور ينبغي أن تنشأ فلسفة في الطبيعة ، وفي الإنسان ، وفي الأخلاق وفي السياسة .

وفي كتابه : « ثلاثة مصلحين : لوتر ، ديكارت ، روسو » يهاجم في هذه الشخصيات الثلاث العظيمة ما يراه الأخطاء العظمى في المبادئ الثلاثة : الدين ، الفلسفة ، السياسة على التوالي . ورأى في هؤلاء الثلاثة أنهم مصادر البلاء التي منها تعاني الإنسانية المسيحية المعاصرة . ولهذا يرى ماريتان أن المهمة العاجلة الملحة للفلسفة الكاثوليكية هي في بيان كيف ولماذا « الترموية الحية » يمكنها وينبغي عليها أن تعود وتصير حكمة إنسانية صارت في صلح مع طبيعتها ورسالتها .

وماريتان في هذا إنما يتبع التبع الذي وضعته الكنيسة منذ مجمع الفاتيكان الأول (سنة ١٨٦٩/٧٠) والرسالة البابوية التي أصدرها ليون الثالث عشر وقرر فيها أن تكون الفلسفة القديسة توما هي الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية .

وفي هذا المجال يجد ماريتان فزياء أرسطو باعتبارها موصلاً جيداً إلى ميتافيزيقا الوجود ، وعلى الرغم من أن هذه الفزياء قد لا تكون مقبولة عند الفيزيائيين المعاصرين ، لأنها لا تلجأ إلى التفسير الكمي ، بل إلى التفسير الكيفي باستمرار ، فإنها تقوم على معاني أساسية لا تزال مفيدة ، في نظر ماريتان ، مثل فكرة الميولي والصورة ، وفكرة العللي الأربع ( الصورية ، للمادية ، الفاعلية ، الغائية ) ، وخصوصاً فكرة القوة والقل .

والوجود الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ، ليس الوجود الحادوي للمجرد المفهوم في المنطق والرياضيات ، بل الوجود الحدي الواقعي .

والإنسان هو قمة الوجود وخلاصة الوجود الممكن تجريبه ، وهو العالم الأصغر microcosme الذي فيه يتم العالم الأكبر macrocosme المادي .

وكما كان ماريتان مطيعاً للبابا في الفلسفة ، كان مطيعاً له في السياسة . لقد كان في مطلع حياته ، بعد اعتناقه الكاثوليكية ، ذا نزعة ملكية ، ويدعو إلى إعادة الملكية في فرنسا ؛ وكان ، نتيجة لذلك ، من أنصار حركة « العمل

## ماركس أوريليوس

إلى مغادرة روما وتولى قيادة الفيالق الرومانية على الدانوب لمحاربة هذه القبائل المخيرة .

وفي سنة ١٦٩ توفي فيروس، وأصبح ماركس وحده هو الامبراطور.

وفي سنة ١٧٥ غرد الفيدويس كاسيوس ، قائد القوات الرومانية في آسيا الصغرى ، وأعلن نفسه امبراطوراً . فأسرع ماركس بالتوجه نحو آسيا ، لكنه علم أن ضباط كاسيوس Cassius قتلوه . فابدى ماركس من كرم النفس ما جعله يأمر بإحراق أوراق كاسيوس ودعا مجلس الشيوخ إلى العفو عن أسرة كاسيوس . وفي أثناء هذه الحملة توفيت زوجته فلوستينا ، وكانت قد رافقته فيها . بعد أن أنجبت منه خمسة أبناء ، ماتوا جميعاً في حياة أبيهم باستثناء ولد واحد شرير هو كومودس Commodus الذي عاش وخلف أبه على عرش الامبراطورية .

ولما عاد ماركس من الشرق ، استأنف قتاله المضني ضد القبائل المتبريرة على نهر الدانوب وهناك توفي بين الأرماع والقلق ، وكانت وفاته وهو في التاسعة والخمسين من عمره ، ويعد أن حكم الامبراطورية تسع عشرة سنة ( من ٧ مارس سنة ١٦١ إلى ١٧ مارس سنة ١٨٠ ) .

لما أراؤه الفلسفية فقد سجلها في مجلد سمي باسم : « التأملات » . كتبه باللغة اليونانية وكان يقضيها إلى جانب لفته الأصلية اللاتينية ، ويقع في ١٢ مقالة . وقد كتبه أثناء حملته في وادي الدانوب ضد القبائل المتبريرة . وهو يتناول فيه آراؤه في الأخلاق وفي الدين . وتتوالى هذه التأملات دون ترتيب محكم ، إنما هي خواطر إنشئت عليه وهو في معمران المعارك . ونظراً لتفكك سردها ، فقد افترض البعض أنها مجرد تعليقات ومذكرات مسبوكة بها بعد ذلك في تأليف كتاب محكم التأليف ، ورأى البعض الآخر أنها خواطر ومناجيات لم يقصد بها ماركس إلا الاضواء عن مكتون فكره لنفسه .

وقد طبعت هذه « التأملات » لأول مرة في سنة ١٥٥٨ على يد Xylander وفقاً لمخطوط مفقود الآن هو الـ Codex Palatinus . وللمخطوط الوحيد الباقى لنا الآن هو مخطوط الفاتيكان رقم ١٩٥٠ ( ! ) ( Vaticanus 1950 ) ولكنه كثير التمزيق ، ولا تزال طبعة سنة ١٥٥٨ - بعد ضياع مخطوطها - هي المتعمدة في كل النشرات التالية . وإلى جانب ذلك توجد شلرات متفرقة المخطوط موجودة في عدة مخطوطات . والعنوان

## Marcus Aurelius Antoninus

امبراطور روماني ، وفيلسوف ذو نزعة رواقية .

ولد في روما في ٤/٢٦ سنة ١٢١ بعد الميلاد من أسرة نبيلة ، وكان اسمه Marcus Annus Verus ولما توفي أبواه في سن مبكرة من عمره ، ربه جده . وكان من معلميه Marcus Cornelius Fronto ، وقد جرت بين المعلم وتلميذه مراسلات تكشف عن سخاوة نفس التلميذ واجتهاده . وقد أعجبت مثالبه الامبراطور هادريانوس إلى حد أنه نصح Aurelius Antoninus ( وهو المعروف باسم Antoninus Pius ) وكان هادريانوس قد عينه ليخلفه امبراطوراً - أن يتبنى هذا الولد ، وأن يجعله وريثاً له على عرش الامبراطورية الرومانية .

وفي سن الحادية عشرة تعرف ماركس إلى آراء الرواقين بفضل الفيلسوف ديوجينيتوس Diogenetius فارتدى ماركس زي الفلاسفة الرواقين وعاش عيشة الزهد والتشفي وتعمل الآلام ، وترك دراسته الأخرى ليتفرغ لتحقيق مبادئه الرواقين ومبادئ الحياة الرواقية .

ولما تولى أنطونينوس التي عرش الامبراطورية الرومانية تبني ماركس ، وزوجه من ابنة فلوستينا Faustina . فالتحق ماركس اسم من تبناه وصار يطلق عليه اسم Marcus Aurelius Antoninus . وخلال الثلاث وعشرين سنة التالية ، ويوصفه رفيقاً وزميلاً لأنطونينوس ، عني بدراسة فن الحكم ، إلى أن توفي الامبراطور أنطونينوس في سنة ١٦١ ، فولى عرش الامبراطورية الرومانية . وأشرك معه في الحكم Lucius Verus على الرغم من معارضة مجلس الشيوخ ، وكان لوقيوس فيروس هذا ابناً بالتبني ثانياً لأنطونينوس ، ولم يكن كفؤاً لتولي الحكم ، فاشترك الاثنان في حكم الامبراطورية ، وزوجه ماركس من ابنة لوكا Lucilla

ولكن سنوات حكم ماركس أوريليوس ، هذا الرجل الحكيم الهادئ المحب للسلام ، حفلت بالحروب الدامية ، والاضطرابات الداخلية ، والكوارث الطبيعية : من زلازل وحرائق وسيل . ولما عاد فيروس بجيشه من حملة في سوريا عاد معه بغير طاعون انتشر في سائر أنحاء الامبراطورية وتدفقت جماعات من قبائل الكوايدي والبركومان Quadi and Marcomanni على حدود باتونيا Pannonia ، فاضطر ماركس

منه . وهذا السلوك يقوم في جانبه السلي على التسليم غير المشروط للإرادة الإلهية ، وفي جانبه الإيجابي على العمل في سبيل سعادة سائر الناس .

#### مراجع

- De sukau: Etude sur Marc - Aurèle: sa vie et sa doctrine. Paris, 1857.
- M. Noël des Vergers: Essai sur Marc-Aurèle d'après les monuments épigraphiques. Paris, 1860.
- M. Königsbeck: De Stoicismo Marci Antonini. Königsberg, Dissertation, 1861.
- E. Zeller: Vorträge und Dbhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, 1865, pp. 82- 107.
- E. Renan: Marc Aurèle et la fin du monde antique Paris 1883 (Hist. des origines du christianisme, T. VII).
- H. D. Sedgwick: Marcus Aurelius. Cambridge Massach., 1902.

#### ملائكة

##### Gregor Malantschnk

من أبرز المتخصصين في دراسة كيركجور

ولد في سنة ١٩٠٢ في مقاطعة أوكرانيا ، وتوفي في كوبنهاجن في ٢٠ أغسطس سنة ١٩٧٨ .

حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين سنة ١٩٣٤ ، وفي نفس السنة سافر إلى الدانيمرك للفرغ لدراسة كيركجور . وحصل على الجنسية الدانيمركية في سنة ١٩٥٠ . وفي سنة ١٩٥١ عين أستاذاً مساعداً للغة الأوكرائية في جامعة كوبنهاجن ، وفي سنة ١٩٦٦ استأذناً مشاركاً للفلسفة ، ومنذ سنة ١٩٦٦ تفرغ لدراسة فلسفة كيركجور .

وأهم مؤلفاته - وهي بالدانيمركية :

- Indforelse Isøren Kierkegaards Forfatterkab -

( سنة ١٩٥٣ )

- ديكالكتيك الوجود عند سيرن كيركجور ( سنة

١٩٦٨ )

في هذه الطبعة الأولى هو πρ εἰς εὐδαιμονίαν بينما هو في بعض غشوطات الشذرات هو πρ κατὰ εὐδαιμονίαν ؛ لكن العنوان الأول هو الأرجح . والتقسيم إلى ١٢ مقالة يقوم على الطبعة الأولى ولا يوجد في هذه الطبعة الأولى تقسيم إلى فصول ، وإنما يوجد لأول مرة في طبعة ليون سنة ١٦٢٦ .

وخير طبعة نقدية لها حتى الآن هي التي ظهرت في مجموعة توينر Teubner سنة ١٨٨٢ بتحقيق يوهانس استش Johannes Stsch وقد زودها بمقدمة جيدة عن المخطوطات والطبعات .

والتأملات تتسب إلى الفلسفة الشعبية ذات الصبغة الرواقية ، تلك الفلسفة التي كانت عملاً أساسياً في التكوين الثقافي في الامبراطورية الرومانية ، وكان من روادها : موسونيوس Musonius ويون الفردي سايي Dion Prusa وابيكتاتوس . وكان ماركس أورليوس من أشد المعجبين بابيكتاتوس ، ومعه يتفق في كثير من الآراء .

وقد جرد ماركس أورليوس تأملاته هذه على شكل حكم وآداب وجد فيها دوافع لسلوكه ودعاها لاطمئنان قلبه . وهو يسوقها على هيئة تقريرات ، دون أن يحفل بالبرهنة عليها ، إنها بمثابة عقائد دينية يؤمن بها من أعماق نفسه . وقد أعجبني في الرواقية ، لا منحتها في الطبعيات بل تلك القواعد الأخلاقية الداعية إلى رباطة الجأش وطمانينة النفس في وسط العواصف ، وأداء الواجبات عن طيب خاطر وقوة إرادة ، وحب الإنسانية كلها .

وتغلب على هذه التأملات نزعة إلى وحدة وجود متفائلة . فحينئذ أن العالم كله وما فيه من موجودات وأحداث تسري فيه روح الألهية ، وتقوده هذه الروح إلى غاية كلية . وهذه الروح الإلهية تتجلى أيضاً على هيئة قانون وضرورة طبيعية ، وتعني بالعالم وشؤونه . وما يجري في العالم إنما يجري عن عقل محكم وضرورة ثابتة . ومهمة الإنسان هي أن يعمل على تحقيق هذه الغاية التي استهدفها روح الألهية . والسعادة هي في التوافق مع هذه الإرادة الكلية . والشقاء إنما يرجع إلى افتقار الإنسان إلى تحصيل السعادة عن طريق الأمور الخارجية التي لا تعتمد على إرادتنا نحن ، مثل الثروة والمجد في الدنيا . وإنما تقوم السعادة في التوافق مع مجرى العالم ، وهو أمر لا يستطيع شيء في السماء ولا في الأرض أن يمنعا

( الآداب والعلوم ) ، ومنازعات دينية حول مذهب جسنيسوس بين مؤيدين ومعارضين ، وهي الفترة التي أدين فيها أرنو Arnould لنزعة الجحشيتية ودافع عنه بسكال في رسالة المعروفة باسم Les Provinciales . وكان لهذا أثره أيضاً في اتجاه مالبرانش إلى مزيد من العزلة والبعد عن الدنيا . وحسم موقفه نهائياً لما أن توفي أبواه في علم سنة ١٦٥٨ ، فقرر الدخول في سلك الرهبنة ، ووجد في الطريقة المسماة باسم L'oratoire الطريقة الملائمة لمزاجه ، وهي طريقة أنشأها صوفي فرنسي يدعى Pierre de Bérulle في سنة ١٦١١ ، وكان يهدف منها إلى رفع مستوى رجال الدين . وقد انتشرت هذه الطريقة بسرعة عظيمة ، وساعدتها على هذا موازنة السلطة الحاكمة ، وخصوصاً الكريدينال ورشليو الحاكم الفعلي المطلق في فرنسا في النصف الأول من القرن السابع عشر . وقد جمعت هذه الطريقة بين العناية بتنشئة رجال الدين ، وبين الاهتمام بالعلوم والفلسفة .

التحق مالبرانش بهذه الطريقة ، وعمل الرغم من دراساته اللاهوتية في السوربون ، فإنه التحق بمعهد تابع للطريقة في مدينة سومير Saumur ازدهرت فيه دراسة اللاهوت ودراسة فلسفة ديكارت . ثم عاد إلى باريس في سنة ١٦٦١ حيث أمم في البيت الرئيسي للطريقة ، في شارع سانت لونيوي ، حيث وجد فيه زميله السابق في السوربون ، ريشار سيمون Richard Simon الذي تخصص في اللغة العربية والدراسات المتعلقة بالكتاب المقدس ، وهو الذي وجه مالبرانش إلى العناية بهذه الدراسات .

ورُسم مالبرانش قسيساً في ٢٠ سبتمبر سنة ١٦٦٤ .

وفي هذه السنة - سنة ١٦٦٤ - وقع بعصره - وهو يتريض على شاطئيه السين حيث يعرض بالعم الكتب القديمة كتبهم - على كتاب صغير صدرت له طبعة حديثة آنذاك ، وهو كتاب « الانسان » تأليف ديكارت ، فاشتراه وقرأه ، فأحدثت هذه القراءة تغييراً عميقاً هائلاً في نفس مالبرانش . ومنذ هذه اللحظة صار مالبرانش ديكارتي النزعة وفيلسوفاً ، أعني أنه أدرك أن رسالته الحقيقية في الحياة هي الفلسفة ، ودراسة العلوم الفيزيائية والرياضية والميكانيكا .

ولهذا أعاد تكوين نفسه ، فكتب في اللغة من سنة ١٦٦٤ إلى سنة ١٦٦٩ على دراسة الرياضيات والميكانيكا والفيزياء والفسيولوجيا ، فضلاً عن اللاتينية والأخلاق .

- « مشكلة القلق عند كيركجور » ( سنة ١٩٧١ )

- « كيركجور المجلد » ( سنة ١٩٧٦ )

- « الفرد والواحد » ( سنة ١٩٧٨ ) .

## مالبرانش

Nicolas Malebranche

فيلسوف فرنسي ، من أنصار مذهب ديكارت ، مع نزعة دينية وصوفية واضحة .

ولد في باريس في ٥ أغسطس سنة ١٦٣٨ من أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية ، وكان فيها المحامون ورجال القضاء ، كما كان فيها كتّاب الملك ومستشارو الدولة وعصموا الضرائب . أما أسرة أمه فكانت تغلب عليها النزعة الدينية الصوفية ، وكانت أمه قريبة لدام أكارني Acanie التي أدخلت في فرنسا طريقة الرهبانيات الكرمليت . وأبوه كان أمين صندوق خمس مزارع كبيرة ، وتوفي وهو سكرتير للملك لويس الرابع عشر .

وكان مالبرانش في طفولته معتد للصحة كل الاعتلال ، حتى قيل إنه لم يفلت من أي مرض عُرف في عصره ! وأداه ذلك إلى الانطواء النفسي ، والإقامة الدائمة بمنزل أسرته بالقرب من كنيسة نوتردام في باريس ، وتعلّم في بيته ، خصوصاً تحت رعاية والفته . وبدأ لأسرته أن المهنة الفضل لمن في مثل حالته هي الانخراط في سلك الكهنوت ، وكان أحد أعمامه ( أو أخواله ) كاهناً قانونياً في كنيسة نوتردام في باريس .

ومع مرور العمر قويت صحة مالبرانش . ومع ذلك لم يغادر منزل أهله إلا في سن السادسة عشرة ليتلمذ بالمدرسة الثانوية القائمة في ميدان موير Maubert في قلب الحي الخامس في باريس ، وكانت تدعى Collège de la Marche حيث التحق ببصف الفلسفة ، وأضفى فيه علمين لم يبد فيها من تفوق . لكنه حصل على ما يسمى بشهادة maître es arts ( وهي تعادل البكالوريا ، الصف الثاني ) مما مكّنه من دخول السوربون ، في كلية اللاهوت . وكانت السوربون تتجّ أنذاك بالوران من المنازعات الحادة : منازعات بين الكليات العليا ( وهي الطب واللاهوت ) وبين الكليات الدنيا

ولقد كان ماليبرانش علماً بالعلمي الدقيق : في التأليف الطبيعى ، والفسيولوجيا ، بل وفي الهندسة والفيزياء ، وكان يجري التجارب العلمية الدقيقة .

وطولت شهرة ماليبرانش في كثير من الأوساط . وكتب لدوق شفيرز كتاباً بعنوان : « عائلات مسيحية » . وصار له تلاميذ مرموقون مثل لوبنال L'Hopital والرياضي كاريه Carre . ونقل شهرته إلى الصين أحد المبشرين ، فكتب ماليبرانش كتاباً بعنوان : « حديث فيلسوف مسيحي مع فيلسوف صيني » .

وعلى الرغم من ضعف بينه وهزال صحته ، فقد عَمِر طويلاً حتى بلغ السابعة والستين . ويقال - فيما يروي الرواة - أن الذي عَجَلَ بموته هو زيارة الفيلسوف الانجليزي باركلي Berkeley له إذ قامت بينهما مجادلة عنيفة أجهزت على بدنه النحيل للنداء . لكن الصحيح هو أنه فقد قواه البدنية شيئاً فشيئاً وتوفى غارقاً في تأملاته الهادئة ، في ١٣ من أكتوبر سنة ١٧١٥ .

### فلسفته

ورغم نزعة الديكارتية ، لم يسلك ماليبرانش مسلك ديكارت في البدء بالثبات المنهجي ، بل بدأ بتوكيد الإيمان بالله وبالوجود ، وحصر مهمة الفكر في فهم مضمون الإيمان وفي بيان الطرق للزبدية إلى وجود الله .

وعنده أن الوحي الإلهي تجربة ، مثل التجربة الفيزيائية ، وينبغي ملاحظتها بنفس الدقة والاهتمام اللذين نراعيهما مع التجربة الفيزيائية . ذلك أن « مبادئ معارفنا توجد في أفكارنا ، وقواعد سلوكنا - فيما يتعلق بالدين - توجد في حقائق الإيمان . وكل منهجي ينحصر في الانتباه الجاد لما يتبرئ ولا يقوئ » ( « محاورات في الميتافيزيقا » ) وكذا أن العالم الفيزيائي يشغل على وقائع الطبيعة ، فإن الفيلسوف الديني - في رأي ماليبرانش - يشغل على الوقائع التي تقدمها عقائد الإيمان . يقول : « إن وقائع الدين أو العقائد المقررة هي تجارب في أمور الدين . لكن إذا شعرت ، وأنا أتبعها ، أنني أصطدم مع العقل ، فإني أتوقف فوراً ، علماً بأن عقائد الإيمان ومبادئ العقل ينبغي أن تكون متفقة فيما بينها بعضها وبعض في الحقيقة ، على الرغم من التضارب بينها في العقل » . . ومن هذه الناحية تمتد العقائد المسيحية - عند ماليبرانش - سلسلة من المعطيات الإيجابية تتعلق بوجود الله

فتوفر له تحصيل واسع راسخ في هذه العلوم كلها . لكن هذا اللقاء مع العلم لم يغير من إيمانه الديني ، وهو رجل الدين ، وهو لهذا سعى إلى بيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة المسيحية لا تتعارضان ، كلا ! بل هما في نظره حقيقة واحدة ! فصار تفكيره في هذا الاتجاه من التوفيق بين العلم والدين .

وكانت الثمرة الأولى لهذا الاتجاه أن أصدر في سنة ١٦٧٤ الجزء الأول من كتابه الرئيسي وعنوانه : « في البحث عن الحقيقة : دراسة لطبيعة عقل الإنسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ في العلوم » .

De la recherche de la verité, où l'on traite de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les Sciences

ولقى هذا الكتاب نجاحاً هاملاً ، وسرعان ما ترجم إلى الانجليزية واللاتينية ، كما خلق لماليبرانش تلاميذ عديدين في أرجاء أوروبا . وكان السبب في هذا النجاح هو ما عالجه الكتاب من مشاكل حيّة في تلك الفترة - أعني نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ، وأهمها : مشكلة المعرفة ، ومشكلة وجود الله - خصوصاً وقد واجهها ماليبرانش بصراحة وبأسلوب واضح .

لكن محاولة ماليبرانش الجديلة الصريحة للتوفيق بين العلم والإيمان ما لبثت أن أثارت عليه ثائرة الفلاسفة واللاهوتيين معاً : الفلاسفة الديكارتيين والفلاسفة المعدلين لفلسفة ديكارت ، واللاهوتيين التقليديين . فوقع معهم في مجادلات عنيفة كانت من سمات العصر . وكانت أشهر مساجلاته تلك التي قامت بينه وبين أرنولد Arnauld أحد رؤساء دير بوررويال ( ١٦١٢ - ١٦٩٤ ) وقد بدأت مساجلته معه في سنة ١٦٧٩ واستمرت عدة سنوات ، وقد استمرت مساجلات ماليبرانش مع خصومه طوال أربعين سنة ، وأثارت الحماسة في عقول المفكرين في أوروبا طوال هذه الفترة . وإلى جانب أرنولد ، وقعت له مساجلات مع يوسويه وضلون . وقد أبدى ماليبرانش في هذه المساجلات قدرة فائقة على الجدل والصراع مع المجادلين ومزج ذلك بحماسة وحرارة عاطفية ، لأنه كان يعتقد أنه على حق وإن رسالته تقوم في هذا الدفاع عن اتفاق العقل والإيمان - وكان يرى في هذا التضال واجباً روحياً ودينياً يجعله على الشك في المناقشة ، رغم أنه بطبعه مائل للمزج وتوفيق الحاشية .

**الأكل** - أن المعزّ الجوهري للانسان يقوم في انعماده الضروري بالعقل الكلي وإن كان لا يعرف عاده من الذي يحتوي على هذا العقل وأنه لا يعني نفسه بالكشف عنه . إني أرى مثلاً أن  $2 \times 2 = 4$  وأنه ينبغي تفضيل الصديق على العدو وأنا على يقين بأنه لا يوجد انسان في العالم لا يرى ما أرى أنا . لكني لا أرى هذه الحقائق في عقول الآخرين ، كما أن الآخرين لا يرونها في عقلي أنا . فمن الضروري إذن أن يكون ما هنا عقل كلي يتبرني ويتبر كل عقل . لأنه لو كان العقل الذي أحكم إليه ليس هو نفس العقل الذي يحكم إليه الصينيون ، فمن البين أنني لن أكون متيقناً - كما أنا متيقن الآن بالفعل - بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التي أراها أنا . وإذن فالمعقل الذي نتحكم إليه حين ندخل في باطن أنفسنا هو عقل كلي وأقول : « حين ندخل في باطن أنفسنا - لأنني لا أتكلم هنا عن العقل الذي يتيمه الانسان الوجداني » ( « البحث عن الحقيقة » الايضاح رقم ١٠ ) .

وعند مالبرانش ، كما عند ديكرت أن الفكرة *idée* هي واقعة روحية مستقلة عنا لكنها حاضرة دائماً في عقلنا . والأفكار هي التي تمكنا من امتثال الموضوعات . يقول مالبرانش : « أعتقد أن كل الناس متفقون على أننا لا ندرك الموضوعات الموجودة خارجاً عنا ، لا ندركها بذاتها . إننا نرى الشمس والنجوم وما لا نهاية له من الموضوعات الخارجة عنا ، لكن ليس من المحتمل أن تخرج النفس من الجسم وأن تلعب - إن صح هذا القول - للترفيه في السماوات لمشاهدة هذه الأشياء . إنها لا تراها إذن بنفسها . والموضوع المباشر لعقلنا حين يرى الشمس ، مثلاً ، هو شيء في باطن نفسنا ، وهذا هو ما أسميه « فكرة *idée* » ولا أعني بكلمة « فكرة » شيئاً آخر غير الموضوع المباشر ، أو الأقرب ، للعقل حين يدرك موضوعاً ما » . لكن إذا كان من الضروري إدراك موضوع ما أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، فإنه ليس من الضروري أن يوجد في الخارج شيء مشابه لهذه الفكرة ، فكثيراً ما يحدث أن ندرك أشياء غير موجودة ، بل ولم توجد قط . فمثلاً إذا تخيل الانسان جبلاً من الذهب فلا بد أن تكون فكرته حاضرة في العقل ، لكن هذا الجبل لم يوجد أبداً .

## ٢ - العلاقة بين النفس والجسم :

وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم ، يقول مالبرانش أن اتحاد النفس بالجسم لا يؤدي إلى أن تصير النفس جسماً ، أو الجسم نفساً . والنفس ليست متشعبة في

وبالإنسان ، والخطية الأولى ، والخلاص وخلود النفس والتجسد ، والتثليث ، ودور المسيح في الفداء والخلاص . ومن هذه العقائد يتخذ مالبرانش نقطة ابتدائه لتأمل النظرية وضوابط للنتائج التي يفرض إليها هذا التأمل .

واعتماداً على هذا المنهج قرر مالبرانش النظريات التالية :

١ - الرؤية في الله *La Vision en Dieu* أراد مالبرانش أن يرد كل شيء إلى الله ، بوصفه خالق كل شيء . وعلى هذا الأساس ، رد كل أفكارنا إلى الله . ففكرة الأجسام موجودة بالضرورة في الله ، إذ من الواضح أن الله يحتوي بالضرورة على أفكار الموجودات التي خلقها . ومن ناحية أخرى فإن النفس الإنسانية متحدة مباشرة بالله ، وهذا الاتحاد هو الذي يمكننا من ادراك اللامتناهي . والنفس لا تدرك الأشياء إلا بوصفها تمحيداً للامتناهي ، أي بأنها لا تدركها إلا من جهة أفكارها وهي تدرك هذه الأفكار بالرؤية في الله *La Vision en Dieu*

ذلك أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية : مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد ، « لأنه لا مان كل مخلوق هو موجود جزئي ، فلا يمكن أن نقول إننا نرى شيئاً خلقوا حيناً نرى مثلاً ، مثلاً بوجه علم . وأخيراً فإنني لا أعتقد أن من الممكن بيان الكيفية التي بها العقل يعرف كثيراً من الحقائق المجردة والعامّة إلا ( بتقدير ) حضور من يستطيع أن يثير العقل على اتحاده عديدة لا متناهية » .

وبعبارة أسهل نقول : إننا إنما ندرك الأشياء بواسطة الأفكار الكلية ، والأفكار الكلية لا توجد في المخلوقات الفردية ، بل في الله . إذن نحن إنما ندرك جميع الأشياء في الله وهذا هو معنى قولنا : رؤية في الله . ولهذا يؤكد مالبرانش أن : « العقول تدرك كل الأشياء بواسطة الحضور الباطن لن يشمل كل شيء في بساطة وجوده » .

لكن ، كيف نرى كل الأشياء في الله ؟ .

يقول مالبرانش : « لا يوجد إنسان لا يقر بأن الناس قدرون على معرفة الحقيقة وحتى الفلاسفة الأكل تتورأ متفقون على أن الانسان يشارك في نوع من «العقل» لا يحدونه . ولهذا يحدونه بأنه وحيوان مشارك في العقل ، *rationis particeps* animal إذ لا يوجد شخص لا يعرف . على نحو غامض على

أن تكون خالقة ، لكن الانسان لا يستطيع خلق أي شيء . والخالق الوحيد هو الله . ولهذا فإن العلة الحقيقية هي الله ، وما نسبه « العلة الطبيعية » ، ما هو إلا « الفرصة » التي يحدث فيها الله فعله . والله لا يمنح قدرة الخلق لأي كائن آخر . ولذلك ينبغي أن نقول في تفسير المثل السابق إن الله يحرك ذراعي « بمناسبة » ( في فرصة ) إرادتي أن يتحرك ذراعي .

#### ٤ - الله هو القاعل الوحيد :

الخلاصة هي أن الله هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك كل فعل يفعله الانسان وكل أثر تحدثه القوى الطبيعية « لقد أراد الله منذ الأزل ، وسيظل يريد إلى الأبد ، وبعبارة أكثر تحميذاً : إن الله لا يتوقف عن أن يريد - لكن ذلك يتم بدون تغيير ولا توالد ولا ضرورة - أن يريد أن يحدث على مدى الزمان » ( « مطارحات في الميتافيزيقا » ٧ : ٢ ) . ولهذا فإن من التناقض إن يقال إن جسماً يحرك آخر . « بل أقول أكثر من هذا : إن من التناقض أن تقول إنك تحرك كرسيك » . . . ولا تستطيع قوة أن تنقله إلى حيث لا ينقله كرسيك . . . أو تضعه حيث لا يضعه الله . » ( « مطارحات في الميتافيزيقا » ٧ : ١٠ ) .

« حرية الانسان : لكن إذا كان الله هو العلة الفاعلة الحقيقية الوحيدة ، فمعنى هذا أن الانسان ليس حرّاً في أفعاله وبالتالي ليس مسؤولاً عنها .

ويعارض ماليارنش في حلّ هذه المسألة لأنه لا يريد أن يقول بالقضاء والقدر المطلق ، حتى يبقي على المسؤولية ، فتراه يتحدث عن الخير ويقول إن الخير الوحيد هو تمجيد الله ، وإن الله أودع فينا اللب إلى الله ، لكن الخطيئة الأولى صرفت الانسان عن طلب هذا الخير المطلق . ونحن لسنا أحراراً بالنسبة إلى هذا الخير اللاإلهامي ، لكننا أحرار بالنسبة إلى الخيرات الجزئية المتناهية . فمثلاً لو أننا نطلبنا إلى منصب رفيع ، فثنا تبين بعد ذلك أن هذا المنصب ليس هو الخير المطلق ، فنكون أحراراً في الانصراف عنه إلى خير آخر . وتلك هي الحرية في نظر ماليارنش ! فثنا حرّ من حيث انني أقدر على رفض هذا الخير الجزئي (المنصب الرفيع) ! .

ومن ناحية أخرى يعزو ماليارنش إلى « السقوط » ( أو الخطيئة الأولى ) كون النفس صارت بعد ذلك خاضعة ومتأثرة بالبدن . إن آدم ، قبل الخطيئة ، كان قادراً على وقف عمل

كل أجزاء الجسم لتزوده بالحيلة والحركة ، كما يتصور ذلك الخيال . وكذلك الجسم لا يغير - بإقناده بالنفس - قادراً على الشعور ، « بل يظل كل جوهر ( النفس والجسم ) على ما هو عليه ، وكما أن النفس ليست قادرة على الامتداد والحركة ، كذلك الجسم ليس قادراً على الشعور والتزويج . وكل الاتحاد بين النفس والجسم بحسب ما نعرف يقوم في التناظر الطبيعي والتبادل بين أفكار النفس وبين الأثر المطبوعة على المخ ، والتناظر بين افعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية . فمضى ما تلقى النفس أفكاراً جديدة انطبع في المخ آثار جديدة ، ومضى ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة ، تلقى النفس أفكاراً جديدة » (البحث عن الحقيقة) الكتاب الثاني ، القسم الأول ، فصل ٥ ، البندين الأول والثاني .

وهذا تقرير للتثنية الديكارتي التي تفصل تماماً بين الجسم والنفس بما أدى بالديكارتيين إلى البحث عن تفسير لهذه الواقعة وهي أنه كلما حدث انطباع في الجسم حدثت فكرة في النفس ، فقال بعضهم تفسيراً لذلك إنه كلما حدثت حركة في النفس أحدث الله في الجسم حركة متناظرة لها ، والعكس . وهذه هي النظرية المعروفة بالافتراضية occasionalisme ، أي أن حدوث حركة في النفس « وفرصة » لكي يحدث الله حركة في الجسم .

فراي ماليارنش إذن هو أن العقل والجسم جوهران مستقلان ؛ بينهما تناظر ، لكن ليس بينهما فعل متبادل . إن العقل يفكر ، ولكنه لا يحرك الجسم والجسم آلة ( ماكينة ) متكيفة مع العقل ، لكن النفس ليست صورة للجسم كما ذهب إلى ذلك أرسطو . يقول ماليارنش : « يبدو لي من المؤكد أن الآداة في الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم ، لأنه من الثين أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا ، مثلاً ، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع . صحيح أنها تتحرك حين نريد وأثنا نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا لكن العلة الطبيعية ليست أبداً هي العلة الحقيقية : إنها فقط علل افتراضية - Causes occasionnelles - تعمل فقط بقوة وفاعلية إرادة الله » ( « البحث عن الحقيقة » ٦ : ٢ : ٣ ) .

#### ٣ - العلل الافتراضية .

ويشرح ماليارنش ما يعنيه بـ « العلة الحقيقية » فيقول : « العلة الحقيقية هي تلك التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطاً » ( الموضع نفسه ) . إن العلة لكي تكون حقيقية يجب



رياضية . صحيح أن هذه ليست كميات قابلة للوزن أو القياس حتى تكون دقيقة كالمقادير الرياضية لكن يمكن مع ذلك تقرير « نظام » *ordre* بين هذه المعاني الكيفية التي هي المعاني الأخلاقية .

ويقرر ماليبرانش أنه لا توجد فضيلة سوى حب النظام ، وبدون هذا الحلب تصبح كل الفضائل زائفة .

وينبغي عدم الخلط بين الفضائل والواجبات ، إذ يمكن أداء الواجبات دون أن يكون ثم فضيلة .

وعلم استشارة العقل هو السبب في ارتكاب أفعال مردولة . والايمان يقود إلى العقل ، لأن العقل هو القانون الكلي لكل الأنعمان .

وحب النظام لا يختلف عن المحبة *la charité* : فالله هو حب النظام ، والثاني هو حب الاحسان .

#### مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة لمجموع مؤلفات ماليبرانش في ٢٠ مجلداً لدى الناشر Vrin في باريس ، وياها كما يلي :

- I. De la Recherche de la vérité, livres 1-3
- II. De la Recherche de la Vérité, livre 4-6.
- III. De la Recherche de la Vérité: Eclaircissements, Paris 1962, 1964.
- IV. Conversations Chrétiennes, 1959, XX-IV + 255 P.
- V. Traité de la nature et de la grâce, p. 6- LVIII- 228, Paris, 1958.
- VI- VII: Recueil des toutes les réponses à Monsieur Arnauld, I- XXVII 617, Paris, 1966
- VIII- IX: Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld, P. 621- 1227, Paris, 1966.
- X Méditations Chrétiennes et métaphysiques p. 6- XXIV- 254 Paris, 1959.
- XI Traité de Morale, p. 6- XVII + 312. Paris, 19 1966.
- XII- XIII Etreniens sur la métaphysique et sur la religion- Entretien sur la mort; XXII- 420. Paris, 1966.
- XIV. Traité de l'amour de Dieu - Lettres et réponses au R. P. Lamy., p. 6- XXXVI- 256. Paris, 1963.
- XV. Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philo-

قانون التوازي بين النفس والجسم ( راجع ما قلناه في رقم ٢ ) ، أما بعد الخطيئة فلم يعد في وسعه - ولا ذرية بني الانسان - أن يفعل ذلك ؛ بل لا بد من ظهور آثار في الخلق لما يجري في النفس . « لقد صارت النفس ، بعد الخطيئة ( الأولى ) شبه جسمانية بواسطة الميول . وجهها الأمور الحسية يقلل باستمرار من تحملها أو ارتباطها بالأمور المعنوية » ( « البحث عن الحقيقة » ١ : ١٣ : ٤ ) . لكن العقل يستمر في نفس الوقت ، في المشاركة فيها هو إلهي . ولهذا فإنه قادر على صرف النفس عن الأمور الحسية ، وطلب الخير المطلق الذي هو الله . وتلك هي الحرية .

وواضح ما في هذا التفسير لمعنى الحرية من تصف واختصاص .

#### ٦ - الله :

وماليبرانش يصف الله بأنه « اللاتناهي » ، ويرى أن اللفظين : الله واللاتناهي مترادفان .

ولمعرفة ماهية الله يرى أن خير وسيلة لتعريف الله أن تعرفه بما عرّف به نفسه وهو يكلم موسى : « أنا من أنا . . . » فإله هو الوجود بالمعنى المطلق ، أو هو الوجود المطلق . ويصفه أيضاً بأنه « الوجود اللاتناهي في كماله » أو « للوجود الكامل كمالاً لا متناهيًا » . وانطلاقاً من هذا يصف الله بأنه : « لا يتغير ، قادر ، سرمدي ، واجب الوجود ، حاضر في كل مكان » ( « مطارحات في الميتافيزيقا » : ٣ ) .

وفي الله توجد « أفكار » ( صور ) كل الأشياء التي خلقها ، وإلا لما كان قد استطاع أن يخلقها ( « البحث عن الحقيقة » ٣ : ٢ : ٦ ) والله حاضر فينا « إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنه عمل الأرواح ، كما نقول عن المكان إنه عمل الأجسام » ( الموضوع نفسه ) .

#### ٧ - الأخلاق :

وكما لا نرى إلا في الله ، كذلك نحن لا نفعل إلا في الله ، لأن الله كما قلنا هو وحده الملة الحقيقية . ونحن لا نفعل إلا أن ننمي بأفعالنا أسلوب قوانين الله الثابتة . إن علنا لا يوجد إلا من أجل نظام *ordre* إلهي لا يمكن لغير العقل أن يتكلمه . والذي يستطيع أن يجمع بين دقة العلم ومقتضيات الايمان يستطيع أن يدرك عالم الحقائق الأخلاقية وكأنها حقائق

ولد في سنة ١٨٥٩ في لوبلين Lublin في بولندا وكانت آنذاك روسيا ، ومن أسرة يهودية . وتوفي في باريس سنة ١٩٣٣ .

تعلم في هيلبرج علم الكيمياء ، وتعلم على الكيميائي والفيزيائي الشهير بونزن Bunsen ( ١٨١١ - ١٨٩٩ ) الذي كان أستاذاً في جامعة هيلبرج منذ سنة ١٨٥٢ .

ثم ارتحل مايرسون إلى فرنسا في سنة ١٨٨١ ، وتوزع نشاطه بين العلوم ، والأدب ، والقانون ، والإعلام . وعني بتاريخ الكيمياء ، وانتقل عنه إلى فلسفة العلوم ، وكانت ثمرة عمله المتواصل في فلسفة العلوم الكتاب الذي أصدره في سنة ١٩٠٨ بعنوان : « الهوية والواقع » . - ثم أصدر في سنة ١٩٢١ كتاباً آخر في تاريخ الفكر العلمي بعنوان : « التفسير في العلوم » . وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتابه : « الاستبطان النفسي » وفي سنة ١٩٣١ كتابه : « في سير الفكر » .

والنقطة الرئيسية في فكر مايرسون هي : أن يفهم هو أن يقرر الهوية ، وينشد نفس الشيء ؛ وأن يضع جوهرأ تحت أعراض أو خواص وصفات ؛ وأن يبرهن عل وجود علل خلف الملولات المتحركة المتغيرة .

وشرح ذلك أن الوجود متنوع جوهرأ : في المكان ، مثل نباتات يستن ، وفي الزمان مثل اختلاف النار عن الرماد الذي يتلوها ، ومثل اختلاف الشباب عن الشيخوخة ، والفجر عن الليل . لكن العقل ، في مواجهة هذا التنوع المختلف ، لا يكف عن نشدان الهوية ، وذلك منذ بداية تفكيره : فالقضية الجمالية تعبير عن هوية بين المحمول والموضوع بإدراج الموضوع تحت المحمول ( الإنسان تحت الحيوان ) . والعقل حين يبرهن إنما يقرر هوية ، لأن البرهنة في جوهرها استبطان ، والاستبطان هو استخلاص نتيجة من مقدمات كانت تتضمن هذه النتيجة . والعقل يسعى إلى الهوية أيضاً حين يفسر الملولات بالعقل التي أنتجتها .

ولا يستطيع العقل أن يدرك من الواقع إلا ما يمكن رده إلى الهوية . ولكن العالم هو العالم بما فيه من تنوع واختلاف يقدر مافيه من هوية تشد الوحدة والائتلاف ولهذا فإن العقل سيظل أسيراً لهذه المرحجة الواقعة بين الاختلاف والهوية : فإما أن يتخيل نفسه قادراً على تفسير كل شيء بواسطة الهوية ، أي أن يشتق كل المتنوع من الهوية ، في هذه

sophie chinois, 6- XXX-IV- 92. Paris, 1958

XVI. Reflexions sur la prémotion physique, p. 6- XXII- 228. Paris, 1958

XVII- 1 pièces jointes et écrits divers, p. 688. Paris, 1960.

XVII. 2. Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX: Correspondance et actes (1638- 89), p. VIII- 544. Paris, 1961.

XIX. Correspondance et actes (1690- 1715) VI, 545- 1128, Paris, 1961.

XX. Documents biographiques et bibliographiques, p. 489. Paris, 1967.

### مراجع

- E. Blampignon: Etude sur Malebranche. Paris, 1962

- F. Bouillier: Histoire de la philosophie Cartésienne. Tome II, Paris, 1868.

- V. Delibas: Etude sur la philosophie de Malebranche: Paris Vrin, 1924.

- H. Gouhier: La vocation de Malebranche. Paris, 1926

- H. Gouhier: La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris 1948.

- M. Gueroult: Malebranche. T.I: la vision en Dieu, Aubier, 1955; t. II, les cinq abîmes de la providence, 1) L'ordre et l'occasionalisme, 1959, (2) la nature et la grâce, 1959.

- G. Dreyfus: La volonté selon Malebranche. Paris, Vrin, 1958.

- A. Robinet: Système et existence dans l'œuvre de Malebranche. Paris, Vrin, 1965.

- P. Ducassé: Malebranche, P.U.F., Coll. Philosophes, 1968.

مايرسون

Emile Meyerson

علم نتائج البحث وتاريخ العلوم وفلسفتها .

معقول جزئياً، ومعرفتنا العلمية تخرج بها عناصر قبلية وأخرى بملدية. ( « الهوية والواقع » ص ٣٦٦ ).

« والقانون، كما يفهمه العلم حقاً، بناء مثالي وصورة لانتظام الطبيعة حوفاً عقلاً، ولا يستطيع إذن أن يعبر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقاً له. والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه في قانون أشمل » ( « الهوية والواقع » ص ٣٨ ).

وفي كتابه : « التفسير في العلوم » ( في مجلدين ، باريس سنة ١٩٢١ ) بين مايرسون أن العلم أنطولوجي في جوهره ، وبأنه يميل إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . والتفسير يهدف في المقام الأول إلى استنباط الظاهرة ابتداءً من مقدماتها التي ستكون هذه الظاهرة نتيجتها المنطقية . وهذه عملية تقوم على مصادره هي الإيمان بمعقولة الطبيعة . وهي معقولة لا يمكن تحقيقها إلا بتطبيق صورة الهوية على الاستنباط العلمي .

وهو يقصد بقوله إن العلم أنطولوجي في جوهره أنكار مذهب الظاهرية القائلة بأنه لا يوجد إلا ظواهر ، ولا توجد أشياء في ذاتها، فقله « أنطولوجي » أي يتعلق بوجود أشياء بالفعل ، وليس مجرد ظواهر .

ويرفض مايرسون التصور البرجماتي للعلم ، فيقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولا أن همه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم في العمل ، بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة ، ونصبح حقاً - على حد تعبير لوروا - إلى التعقيل التدريجي للواقع » ( « الهوية والواقع » ص ٣٥٣ ) . لكن الاتفاق بين الصورة العلية وبين الظاهرة ، بين الفكر وبين الطبيعة ، لا يمكن أن يكون تماً ، وإنما توجد منازرة analogie عتيقة حقيقية بين كليهما .

وفي كتابه « في سير الفكر » ( في ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١ ) يؤكد مايرسون أن الاتجاه العام الذي يميز في كل علم هو اتجاه واحد هو سيطرة المعقول وما هو في حالة هوية على ما هو في حالة اختلاف وهو ما يعرضه لنا الاحساس . وينتج هذا الاتجاه بكل جلاء في الرياضيات إذ هي تسمى دائماً إلى جعل الواقع معقولاً ، وفي كل استنباط رياضي يدخل جانب من الهوية معقولاً على الانتفاع بطريقة مختلفة تماماً عما يفعله التجريب وحده .

الحالة يجري وراء سراب وهو رما لا يدري بذلك ، لأنه إذا كان الوجود في جوهره متنعاً ، فإن الهوية الحقة لن تكون إلا العلم ؛ وسيكون على العقل حينئذ أن يستنبط الوجود من العلم ، وإما أن يتقبل أن الجزء الأكثر تشويقاً من الواقع يقلومه دائماً كلما توغل في معرفته ، أي أن اعتماد ما هو في حال هوية يكشف عن المزيد من عدم إمكان رد التنوع إلى الوحدة ، وحينئذ سيلزم من تقدم المعرفة ازدياد الشعور بوجود اللامعقول .

وفيما يتصل بنقد العلم ، استطاع مايرسون أن يتابع الطريق الذي سلكه نقاد العلم في فرنسا ، مثل يوانكاريه ويوترو ودوهم ولوروا ، وقد ساعده على ذلك معرفته الدقيقة بالعلوم ، خصوصاً الكيمياء . واستناداً إلى ثلاثة كيمائيين بارزين هم برتوليه Berthollet ودافني Davy وليج Liebig اللذين مايرسون أن التجريبية - بللمنى الذي قصده فرانسيس بيكون Bacon - غير مقبولة ، وأن « البحث العلمي تسوده دائماً أفكارٌ سابقة وفروض . إن الفروض - بعكس ما اعتقده بيكون - لاغنى عنها لإرشادنا في السير » ( « الهوية والواقع » ص ٣٦ من الاستهلال ، باريس ، ١٩٠٨ ) . ويستشهد بقول برتوليه « إنه لأجراء تجربة ينبغي أن يكون أماننا هدف وأن نسترشد بفرض » ، ويقول همفري دافني « لا أمل لنا في اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالوقائع . وليج - Liebig بعد أن صرح بأن بين التجارب بللمنى الذي يقصده بيكون ، وبين الأبحاث العلمية الحقيقية توجد نفس النسبة القائمة بين العجبة التي يحدئها طفل وهو يضرب على الصنج وبين الموسيقى - يوضح أن الخيال العلمي هو الذي يلعب في الاكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة ، مثلها مثل الحساب ، لا تنفي إلا في مساعدة عملية التفكير .

وبين مايرسون أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبداً نسخاً من المعطى الساذج ، بل يتدخل في تكوين النظريات العلمية ميدانها : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلية . والقانونية لا تعبر عن الواقع ، لأنها تفترض استبعاد العناصر المنحرفة وقصر الطبيعة على الدخول في قالب عقلي مفروض عليها من العقل . ومبدأ القانون ومبدأ العلية كلاهما ليس من نتاج التجربة ، بل هو متاصل في طباعتنا نحن .

ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للمنطق ، والقالب الصحيح الذي يصبُ الإنسان فكره . ويقول : إن الواقع

لكن متجرت في هذه الكتب يتقد هيجل ، ولا يمكن الاعتماد عليها كتفسير نزيه للمذهب هيجل .

و متجرت أودع فلسفته الخاصة في كتابه وطبيعة الوجود the Nature of Existence ( ظهر في جزئين ، الأول في سنة ١٩٢١ ، والثاني نشر بعد وفاته في سنة ١٩٢٧ بعنواناً برود (C. D. Broad

في هذا الكتاب يعنى متجرت بتحليل خصائص الوجود بعامة . لكنه في الواقع إنما يحدد الخصائص التي ينبغي أن تكون لكل موجود . ومن هنا استخدم منهج الاستنباط القليل .

يقر متجرت بمقدمتين تجريبيتين ، هما : هاهنا وجود ، والوجود تفاضل differentiation ، والمقدمة الأولى تعرف بالتجربة المباشرة ، لأن كل إنسان يشعر أنه موجود ، وحتى لو أنكر ذلك فإنكاره ينطوي على تأكيد لوجوده . والمقدمة الثانية قبلية ومفادها أن الوجود بعامة متفاضل ، أي أن هاهنا جواهر عديدة . والإدراك يدل على هذا . وحتى لو قلنا إن الإدراك الحسي Perceptin علاقة relation ، فكل علاقة تقتضي أكثر من حد .

يوجد إذن شيء . لكن لماذا لا يمكن أن يكون الوجود نفسه ، لأننا لو قلنا إن ما يوجد هو الوجود ، لكننا بإزاء خواه مطلق . إن ما يوجد يجب أن يملك صفة ( أو صفات ) أخرى إلى جانب الوجود . والصفة المركبة ، المؤلفة من كل صفات الشيء ، يمكن أن تسمى طبيعته . بيد أننا لا نستطيع أن نحل الشيء إلى صفاته دون أن تبقى باقية . « فحل رأس السلسلة سيكون هناك شيء موجود له صفات دون أن يكون هو نفسه صفة . والاسم المعتاد لهذا الشيء هو الجوهر sub-stance ، وأظن أنه أفضل اسم يمكن أن يطلق عليه » ( طبيعة الوجود ص ٢٥ ) . وقد يمترض على هذا فيقال إن الجوهر بدون صفاته لا يمكن تصوره ، لكن لا يمكن أن يتجج من هذا أن الجوهر ليس شيئاً عموماً بصفاته .

ولما كانت التجربة تدلنا على أن هاهنا موجوداً ، فلا بد أن هاهنا جوهر على الأقل . ولما كنا قد أقررنا بالتفاضل ، أي بوجود كثرة في الوجود ، فلا بد أن نقر بوجود علاقات ، لأنه مادام توجد كثرة من الجواهر ، فلا بد أن تكون متشابهة وغير متشابهة ، في كونها جواهر ، وغير متشابهة لكونها متميزة . والتشابه واللاتشابه هما علاقتان .

## مراجع

- G. Boas: A critical analysis of Emile Meyerson. Baltimore, 1937.
- Bulletin de la Société française de Philosophie, numéro de avril 1961,
- عدد خاص بـميرسون بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته
- Th. R. Kelly: Explication and Reality in the Philosophy of Emile Meyerson. Princeton, 1937.
- A. Lalande: «L'Epistémologie d'Emile Meyerson, in Revue Philosophique, vol. 96 (1922)
- Lichtenstein: « la Philosophie des mathématiques selon M. Emile Meyerson », in Revue Philosophique, mars - avril, 1932.
- A. Metz: Meyerson, une nouvelle Philosophie de la Connaissance, 2 ed. Paris, 1934.

## متجرت

### John Metagart Ellis Metagart

فيلسوف مثالي هيجلي بريطاني .

ولد في لندن سنة ١٨٦٦ . تعلم في كلفرتون ، ثم في كلية الثالوث (ترنثي) في كمبرج ، حيث حصل على البكالوريوس في الآداب B.A. في سنة ١٨٨٨ . وعين زميلاً في كلية الثالوث في سنة ١٨٩١ . وفي السنة التالية زار نيوزيلندة . ثم عاد وأقام في كمبرج أستاذاً في جامعة كمبرج منذ سنة ١٨٩٧ حتى تقاعده في سنة ١٩٢٣ . وتوفي فجأة في يناير سنة ١٩٢٥ . كان متجرت شديد الإعجاب بهيجل لأنه وجد فيه أعظم الفلاسفة نفوذاً في طبيعة الوجود . فكرس جهده لدراسة طويلة للمذهب هيجل ، وكانت ثمار هذه الدراسة ثلاثة مؤلفات متميزة :

- ١ - دراسات في الديالكتيك الهيجلي ، Studies in Hegelian Dialectic, 1896
- ٢ - دراسات في الكوسمولوجيا الهيجلية ، Studies in the Hegelian Cosmology, 1901
- ٣ - شرح على منطق هيجل ، Commentary in Hegel's Logic, 1910

والشكل . ولهذا فإن المادة لا يمكن أن تكون من بين الأمور الموجودة : إنها لا يمكن أن تصف الكون . والتناظر للمحدد هو التناظر بين الجوهر وبين أجزائه .

بقي لدينا الروح . صحيح أنه لا يوجد برهان على أنه لا يوجد غير الروح ، إذ يمكن أن يوجد شكل من أشكال الجواهر ، لم ندركه في التجربة ولم نتخيله ، بقي بما يقتضيه وجود جوهر ، لكنه ليس روحياً مع ذلك . بيد أنه لا يوجد لدينا سبب إيجابي لدعاء وجود مثل هذا الجوهر . ولهذا فمن المقبول أن نستنتج أن كل جوهر هو روحي .

ما هي طبيعة الروح ؟ يقول متجرت : « اقترح أن أعرف صفة الروحية بأن أقول إنها صفة امتلاك مضمون كله هو مضمون ذات واحدة أو أكثر » ( « طبيعة الوجود » ص ٣٨١ ) . وهكذا فإن الذات solves روحية ، وكذلك أجزاء الذات وأصناف الذات .

فإذا كانت الروح هي الشكل الوحيد الممكن للجوهر ، فإن الكون أو المطلق سيكون هو جماعة أو نظام الذات ، والذوات هي أجزاؤه الأولية . أما أجزاؤه الثانوية ، في كل الدرجات ، فهي الامراتك التي تؤلف مضمونات الذات . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون ثم علاقات تناظر محدد بين هذه الأجزاء .

وهنا تسال : هل الذات selves خالدة ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على وجهة النظر التي نتخذها . ذلك أن متجرت ينكر حقيقة الزمان ، بدعوى أن توكيد حقيقة السلاسل الزمانية للماضي والحاضر والمستقبل ترغصنا على أن نمرز إلى أي حادث تحديات يتعارض بعضها مع بعض . ومن هنا فإنا إذا اتخذنا وجهة النظر هذه ، فإن علينا أن نصف الذوات بأنها سرمدية أو لا زمان لها ، أولى من أن ننمتها بأنها خالدة ، لأن هذا اللفظ : الخلود ، يتضمن امتداداً زمنياً لا ينتهي . ومن ناحية أخرى فإن الزمان يتسبب إلى مجال الظواهر . وسيدو الذات أنها باقية خلال كل الزمان المستقبل . ونتيجة لهذا ، فإنني أرى أننا نستطيع أن نقول يحقّ إن الذات خالدة ( « طبيعة الوجود » ص ٥٠٣ ) . وفي هذه الحالة ينبغي أن نفهم أن الخلود يتضمن وجود النفس قبل اتحادها بالبدن .

وهكذا يرى متجرت أن القول بأن الأفراد خالدين قول على حظ لا بأس به من الوجاهة ، على الرغم من إنكاره

ومن رأي متجرت أن كل علاقة تولّد صفة مشتقة في كل واحد من حدودها ، أعني صفة كونها حدّاً في هذه العلاقة . والعلاقة المشتقة تولّد بين كل علاقة ( إضافة ) وبين كل واحد من حدودها . وهكذا نحصل على سلاسل لا نهائية .

ولا بد أن تكون الجواهر غير متشابهة على نحو ما . لكن هناك مشابهاً تمكّن من ترتيبها في مجاميع ، ومجاميع مجاميع . والمجموعة تسمى « صف » group ، والجواهر التي تؤلفها هي « أعضاء » members . والصف في نظر متجرت هو جوهر . فمثلاً صف كل المواطنين الفرنسيين هو جوهر يملك صفات خاصة به ، مثل أنه يكون أمة . ولما كان لا يوجد جدير بسيط بساطة مطلقة ، فإن الجواهر المركب لا يمكن أن يكون أعضاء جواهر بسيطة . لكن قد يحدث أن يكون صفان يؤلفان جوهر واحد ، مثلاً : حافظات انجلترا وبروشيات انجلترا يؤلفان صفين لكنها معاً يكونان جوهر واحد .

ولا بد من وجود جوهر مركب يحتوي على كل ما هو موجود ، وفيه كل جوهر آخر هو جزء منه . « وعلينا أن نسمي هذا الجوهر باسم الكون the Universe » ( « طبيعة الوجود » ص ١٣٥ ) . والكون يؤلف وحدة عضوية فيها « كل ما يوجد ، سواء الجواهر والخصائص ، مترابط بعضها ببعض في نظام ذي تحديد خارجي » ( الكتاب نفسه ، ص ١٣٧ ) .

« ويدلو الكون ، في بادئ الرأي primum facie ، أنه يحتوي جواهر من نوعين مختلفين تمام الاختلاف هما : المادة والروح » ( الكتاب نفسه ص ٣٥٧ ) . لكن متجرت لا يقرّ بحقيقة المادة ، بدعوى أنه لا شيء يتصف بأنه مادي يمكن أن يكون بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التي لا بد أن توجد بين الأجزاء الثانوية للجوهر . فلنغرض جداً أن شيئاً مادياً له جزآن ، يمكن وصف أحدهما بأنه أزرق ، ويمكن وصف الثاني بأنه أحمَر ، ويكون هذا الوصف واقعياً . فوفقاً لجداً التناظر المحدد لا بد أن يكون هناك جزء ثانوي للجزء الأولي الموصوف بأنه أزرق ينظر الجزء الأولي الموصوف بأنه أحمَر . أي أن هذا الجزء الثانوي سيكون أحمَر . لكن هذا غير ممكن منطقياً ، لأنه لا يمكن أن يوصف جزء أولي ، وصفاً واقعياً ، بأنه أزرق ، إذا كان أحد أجزائه الثانوية أحمَر . ويمكن استنتاج نتائج مشابهة إذا نظرنا في صفات مثل الحجم

الحالة يتصور المثالي أن الواقع ناقص ، إذ يقيسه بالمثل الأهل الذي يتخيله . وهل هذا التحويكون « المثالي » هو « ما ليس واقعياً » . ويقال « المثالي » في مقابل « الواقعي » .

وهذا التمييز قد يعبر عنه بأنه التمييز بين ما هو نتاج الفكر والتخيل ( المثالي ) وبين ما هو نتاج الإدراك الحسي المباشر ( الواقعي ) . وعلامة الثاني هو أنه مرتبط بزمان ومكان ، بينما الأول ( المثالي ) غير مرتبط بزمان ومكان . لكن اعترض على ذلك بالقول بأن ثم أموراً واقعية لا ترتبط بالزمان ، مثل الأشكال الهندسية . ولهذا عدل البعض علامة التمييز بين المثالي والواقعي بأن قال إن المثالي ليس منصوباً قبلياً *« Priori »* على زمان معين محدد ( لأنه صادق بالنسبة إلى أي زمان ) ؛ بينما الواقعي مرتبط بزمان ومكان .

وجنس التصورات المثالية ينقسم إلى نوعين : الأول هو نوع تلك التصورات المثالية التي ليست لها غير أهمية نظرية ، مثل الأشكال المنطقية الصادرة عن الفكر المحض ، ومثل الأشكال الهندسية الناشئة من ملكة الخيال المحض ، التي يمكن تعيينها مكانياً ؛ لكن ذلك يجري في أي زمان . والنوع الثاني هو التصورات المثالية ذات الأهمية العملية ، مثل القوانين التي تعمد السلوك ، ومثل القوانين المتخيلة بواسطة ملكة الخيال .

أما جنس التصورات الواقعية فيشمل التصورات المرتبطة بالزمان سواء منها ما يجري داخل النفس ويبحث فيه علم النفس ، وما هو مرتبط بالزمان والمكان معاً من تصورات يؤلفها الإدراك الحسي .

لكن من أين يأتي الصور المثالي ؟ إنه وإن كان لا يوجد له متانظر في الواقع ، فإن العناصر التي يتألف منها مأخوذة من الواقع ، أي من ميدان التصورات الخارجية والباطنة للمعرفة لنا في الواقع . إن مهمة ملكة الخيال هي التاليف فقط بين معطيات الواقع على نحو يختلف عن التركيبات للمعرفة في الواقع ، ويتجاوزها ويسمو عليها ، وذلك باستبعاد كل أوجه النقص التي أدركناها في التصورات الواقعية . والمثالي يكون بعيداً عن الميدان الباطن والخارجي بحيث لا يمكن أن يتحقق واقعياً . ولو أمكن أن يتحقق واقعياً لما كان مثالياً . ومن الخطأ أن يظن أن المثالي وهو ما لا يمكن تحقيقه في وقت معين وظروف معلومة ، لكن يمكن تحقيقه في وقت آخر وظروف أفضل . فالثالي مثالي - أي غير قابل للتحقيق -

لحقيقة الزمان ، وهو أيضاً يقرر أن الأفراد يمداد تجسدهم في توال من الأجسام ( الظاهرة ) . ويقرر أيضاً أن الأشخاص بينهم وبين بعض علاقات إما : الإدراك المباشر ، وبالتالي : الحب ، أو الإدراك غير المباشر ، وبالتالي : التعاطف *« affect-ion »* . والحب هو الحالة الانفعالية الأساسية الحقيقية . لكن متجرت لا يقر بوجود إله في السماء ، لأنه لا يجد سبباً للقول بوجود عقل شمل شمل العقل الفردية ويحكمها ويديرها ، ويكون في الوقت نفسه عقلاً فردياً .

وكان متجرت أيضاً من الجبريين *« determinist »* ، ويرى أن الجبرية لا تتعارض مع وجود أحكام سليمة متعلقة بالالتزام الأخلاقي .

#### مراجع

- C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*. Vol. I, Cambridge, 1933 ; vol II, in two Parts, Cambridge, 1938.
- R. L. Patterson: *The Philosophy of C. D. Broad*, New York, 1959.
- G. Lowe Dickinson: *John McTaggart Ellis McTaggart*, Cambridge, 1931.
- C. D. Broad: *Ethics and the History of Philosophy*, London, 1952.

#### مثالي

*ideál ( F. ), ideál ( E., G. ), ideale ( I. )*

حين تستعمل كلمة « مثالي » في اللغة غير الفلسفية يُقصد بها ، حين نقال عن شخص أو عن شيء ، أنه كمال ومودجي . فحين يقال عن استاذ إنه « مثالي » وعن مستور إنه « مثالي » وعن أحوال عمل إنها مثالية ، يقصد من الصفة : « مثالي » وأن الموصوف به هو خير من ( أو ما ) يمكن تصوره في جماعته أو نوعه . وفي الغالب يدل هذا الوصف على أن الموصوف به غير متحقق فعلاً ، لكن للمقول تحقيقه بالقول .

ويوصف الشخص أيضاً بأنه « مثالي » *« idealiste »* إذا كان لا يراعي الأحوال الواقعية ويتطلب أموراً سامية لا يمكن - أو يسهو أو يستحيل - تحقيقها في الواقع ، وإذا كان لا يستند في تصورات وأحكامه إلى سند من الواقع الفعلي . وفي هذه

في أي زمان وفي أية ظروف .

#### مراجع

- Ar. Schlesinger: Der Begriff des Ideals. Eine historisch - psychologische Analyse. Leipzig, 1908.
- B. Giuliano: Il valore degli ideali. Bologna, 1946.
- L. S. Liebbiug: Ideals and illusions London, 1948.
- N. Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin, 2 1966.

#### المثالية

idéisme (F.), idealism (E.), idealismus (G.)

تقال « المثالية » غالباً في مقابل « الواقعية » réalisme والكلمة في اللغات الأوربية مشتقة من كلمة (Idee) التي تعني الفكرة ، وبالتالي يوجد في العقل بما هو فكرة . وهذا المعنى يقال عن الأشكال الهندسية إن وجودها مثالي ، أي يوجد في الذهن ، ولا يوجد ، كما هو ، في الواقع .

والثاني يقال « مثالي » بمعنى « كامل » « تام » . فالمثال هو ما يحقق كمال النوع الذي يندرج فيه . ويصير عنه ، في حالة الاسمية ، « المثل الأعلى » .

ومنعاً لهذا الخلط اقترح البعض استعمال Ideal للمعنى الأول ، وقصر لكدة على المعنى الثاني .

والمثل الأعلى يكون في الأمور النظرية ، كما يكون في الأمور العملية .

كذلك تقال المثالية على المثالية النظرية أو الفلسفية ، وهي حينئذ تقابل الواقعية النظرية . وتقوم في رد الواقع إلى أفكار ، أو تقرر أن معرفتنا تنحصر في الأفكار ، دون الأشياء .

كما تقال المثالية على المثالية العملية أو الأخلاقية ، ويقابلها الواقعية العملية . وتقوم هذه المثالية العملية أو

الأخلاقية في الفعل وقضاً ، أو اعتداءً يمثل أصل ، أي استرشاداً بأمال تتجاوز الواقع الموجود في التجربة .

وهناك تمييزات عديدة أخرى تتعلق بالمثالية :

١ - منها التمييز بين المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية . والأولى هي التي تجعلها عند أفلاطون ومفادها أن الجزئيات الحسية ليس لها وجود حقيقي ، وإنما صورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي . فصورة الإنسان هي الحقيقية ، بينما الجزئي للمحسوس من بني الإنسان : كزيد وعمر ، ليس له وجود حقيقي إلا بمشاركته في صورة النوع الانساني . وأما المثالية الذاتية فهي التي تجعلها عند امانويل كنت ، ثم عند المثاليين الألمان الكبار : فشت ، هيجل ، شلنجر . ومفادها أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها ، بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء .

٢ - ومنها التمييز بين المثالية في نظرية المعرفة ، والمثالية في نظرية الوجود ، والمثالية في نظرية الكون . والأولى هي التي ذكرناها منذ قليل ، وهي المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية . أما المثالية في نظرية الوجود ، فنقول إنه لا توجد موجودات بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ ، أي جواهر ثابتة ، مائة أو عقل ، بل يرجع كل شيء إلى الفكر ، والامتثالات ، والظواهر . أما المثالية في نظرية الكون فنقول إن امتثالات حقيقية موجودة خارج العقل لا بناظرها شيء ، إذ لا توجد أشياء ، بل أفكار عن هذه الأشياء .

كذلك وضعت « المثالية » في مقابل « المادية » . فتجد ليبس يصف أبيقور بأنه مادي ، بينما أفلاطون مثالي ، على أساس أن أفلاطون يقرر أن كل شيء يجري في النفس كأنه لا يوجد أجسام مادية ، بينما يقول أبيقور إنه لا يوجد نفس لا مادية .

ويجد كنت « المثالية » هكذا : « تقوم المثالية في القول بأنه لا توجد كانتات إلا الكائنات العاقلة المفكرة ، وسائر الأشياء ، التي نتخذ أننا ندركها حسياً في التجربة ، ما هي إلا امتثالات في عقول الكائنات العاقلة ، لا بناظرها في الخارج أي موضوع » ( « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا ... » بند ١٣ ، تعليق ١١ ) .

لكننا نجد توماس ريد ، زعيم المدرسة الاسكتلندية ، يصف نظريات لوك ، وباركلي وهيوم بأنها « مذهب مثالي »

Ideal System ( توماس ريد : « بحث في العقل الانساني » ، سنة ١٧٦٤ ) .

وعند كنت وريد أن يبارك قد خلق ميتافيزيقا مثالية ، على أساس أن الموضوعات المباشرة لعقلنا هي أفكار ideas ونحن نلتقيها إما من خلال الإدراك الحسي ، أو نتيجتها بخيالنا ، لكنها ، على أي حال ، ليست بذات حقيقة واقعية خارج الذهن ، بل هي بالأحرى تشكيلات لانفعالنا : ووجودها esse هو كونها مُدركة Percipi . إننا حين نجد مجموعة من الأفكار الحسية في تجربتنا مجمعة معاً ، فإننا نسبها شيئاً واقعياً ، ولهذا فإن وجود الأشياء الواقعية ليس شيئاً آخر غير مجرد كونها مُدركة . ويخلص باركلي من هذا إلى القول بأنه لا يوجد نوعان من الموجودات : روحية ومادية ، بل توجد عقول فقط ، أعني كائنات مفكرة ، تقوم طبيعتها في الامتثال والإرادة . إن موضوعات امتثالنا وأفعال إرادتنا ، وهي الأفكار ideas ، لا قوام لها خارج العقول ، إنما نتاج نشاطها .

لكن جاء كنت فاختلف مع باركلي بأن قال بوجود الشيء في ذاته ، وهو أمر لا يمكن أن نفكره مباشرة . وإنما المسور لتجربتنا وإدراكنا هو الظواهر فقط . لكن علينا مع ذلك أن نستمر في التمييز بين الصورة والمادة في المعرفة : فإن تجربتنا تدرك موضوعاتها على أنها معطيات موضوعية مستقلة عنا ، هذا من الناحية المادية . أما صور عياننا : المكان والزمان ، وكذلك صور تجربتنا الباطنة والظاهرة فإنها ذاتية ، ولهذا فإن كل ما نلقاه في التجربة ليس له وجود خاص قائم لذاته « ( مقدمة ... ، بند ٥٢ جـ ) .

ويقول كنت : « إن المثالية هي النظرية التي تقرر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل هو إما وجود مشكوك فيه ، أو زائف ، أو مستحيل . والأول هو قول المثالية الاحتمالية عند ديكرات ، الذي صرح بأن ما لا يمتثل الشك هو التقرير التجريبي ، أي « أنا موجود » . والثاني هو قول المثالية التركيبية عند باركلي ، الذي عدّ المكان وكل الأشياء التي ترتبط به بوصفه شرطاً لها لا غنى عنه . نقول : عدّ المكان والأشياء المرتبطة به أنه أمر في ذاته مستحيل ، ولهذا صرح بأن الأشياء في المكان هي مجرد تخيلات « ( نقد العقل المحض » ، تحليل المبادئ ، عقيدة المثالية ) .

وميز كنت بين هذه المثالية ، وبين المثالية للمثالية أو

الصورية « ( مقالة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة » بند ٤٩ ) . وهي المثالية التي أخذ هويا ، وهي التي تقول إن المكان والزمان والمقولات إطلاقات قبلية موجودة في العقل ويفضلها يدرك العقل مضمون التجربة .

وقد أخذ فشته Fichte على كنت أنه وقف في منتصف الطريق : ذلك أنه ليس فقط صور العيان ( الزمان والمكان ) ومقولات الذهن هي من خلق العقل ، بل إن الموضوعية نفسها هي من انتاج عقلنا . يقول فشته : « إن الشعور بالموضوع ليس إلا الشعور - غير المشعور به أنه كذلك - بابتناجي أننا لامتثال للموضوع » ( « مصير الإنسان » ، في مجموع مؤلفاته نشرة ابنه ، ج ٢ ، ص ٢٧١ ) صحيح أنه لا يتوقف على هويا ما أشعر به كعالم خارجي ، إنني أجد نفسي في العالم الخارجي دون أن يكون هذا من فعلي ؛ لكن حقيقة تقوم في المعنى الروحي للظواهر ، وهذا المعنى له طبيعة عملية تتوقف على إرادتي . ولهذا لا حاجة إلى انسجام أذني للتوفيق بين أفعال الأفراد ، ولا إلى قوة خلاقة فوق الإنسان من أجل ضمان حقيقة العالم الخارجي ؛ فهذا الضمان تتولاه التلقائية الإنسانية نفسها في تنوع العلاقات بين الأفراد . ويقول فشته بالأنا المطلق الذي هو مستقل بذاته ولا مخلود ، ولا يمتد إلا اللا - أنا .

وجاء شلنج فأراد التخفيف من الذاتية المفرطة عند فشته ، فقال بالروح Geist ، والروح تغاير نفسها في الطبيعة ، لكنها تعود إلى نفسها في الإنسان - خصوصاً في الفن والدين والفلسفة - ويبدأ تصبح قادرة على أن تتعرف نفسها في الطبيعة أيضاً .

وفي اثرهما سار هيجل ، غنمت مقبته بأنه مثالية ذاتية أو مطلقة ، وقد أوضحها هكذا : « المثالية هي القول بأن للتأني مثالي . والمثالية في الفلسفة معناها ما يلي فقط : معناها عدم الإقرار بأن المتأني موجود حقيقي . وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها ، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية . والأمر إما هو : إلى أي مدى يشتق هذا المبدأ فضلاً . إن الفلسفة مثالية ، كما أن الدين مثالية » . « علم المنطق » ج ١ ، قسم ١ ، الفصل ٢ ، تعليق ٢ ) .

ويقول هيجل « بالمهوية بين الفكر والوجود » ( « ظاهريات العقل » ص ٤٧ من ترجمة ميهوليت إلى الفرنسية ) . وعنده « أن ما هو موجود فإنه لا يوجد إلا بوصفه



والعرض العام يحمل على الأنواع وعلى الأفراد معاً ،  
فمثلاً : « السود » يحمل على نوع الغريبان وعلى أفراد  
الغريبان .

وجاء الناطقة للمسلمون فقسموا الحمل إلى : ( ١ )  
المقول في جواب ما هو : وهو الذي يدل على كمال حقيقة ما  
يسأل عن ماهيته ، ( ٢ ) المقول في جواب أي ما هو : وهو  
الكلي الذي يتميز شيئاً عما يشتركه في ذاتي ، ( ٣ )  
والمقول في جواب ما هو بالشركة : وهو ما يكون دالاً على  
كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معاً ، ولا يكون كذلك  
لأفرادها .

وتبعاً لذلك عرفوا الألفاظ الخمسة كما يلي :

« الجنس » هو المقول على كثيرين مختلفي الحقائق في  
جواب ما هو .

الفصل : هو المقول على كلي في جواب أي ما هو .  
النوع : هو أخصّ كليين مقولين في جواب ما هو .  
الخاصة : هي كلية عرضية مقولة على نوع واحد .  
العرض العام : هو كلّي عرضي يقال على « أنواع  
كثيرة » ( ابن سينا : « عيون الحكمة » ص ٢ ، نشرة د. عبد  
الرحمن بدوي ، القاهرة سنة ١٩٥٤ ) .

ويتصل بهذا الموضوع مشكلة الكليات - راجع -  
الكليات .

## مركز

### Richard Maccus

فيلسوف ألماني كان ذا تأثير واسع على حركة تمرد  
الشباب حوالي سنة ١٩٦٨ في أوروبا وأمريكا .

ولد في برلين في ١٩ يوليو سنة ١٨٩٨ ، وتوفي في  
استراتنبرج ( قرب ميونخ في جنوبي ألمانيا ) في ٢٩ يوليو سنة  
١٩٧٩ . ولكنه أمضى معظم حياته في الولايات المتحدة  
الأمريكية .

تلمذ في جامعة فرايبورج ( جنوبي ألمانيا ) على كل من  
هيرل وميدجر . والأخير هو الذي أشرف على رسالة  
الدكتوراه المؤهلة للتدريس Dr. Habil وكانت بعنوان :

فكرًا ، ( « الانسكولوبيا » ٤٦٥ ) . ولهذا فإن المنطق  
الذي هو علم الفكر هو في الوقت نفسه علم الوجود .

وقد سيطرت المثالية الألمانية طوال القرن التاسع عشر  
على الفكر الأوروبي ، وامتد تأثيرها حتى اليوم :

ففي انتحاره كان يمثل المثالية الألمانية فرانسس هيربرت  
برادلي ( ١٨٤٦ - ١٩٢٤ ) وروبرت بوزنكيت ( ١٨٤٨ -  
١٩٢٣ ) ومتجبرت ( ١٨٦٦ - ١٩٢٥ ) .

وفي إيطاليا اعتنق الميجلية بند توكروتشه ( ١٨٥٦ -  
١٩٥٢ ) وجوفني جتيله ( ١٨٧٥ - ١٩٤٤ ) .

وفي فرنسا كان من أنصار المثالية شارل رنوفيه  
( ١٨١٥ - ١٩٠٣ ) وجول لاشليه ( ١٨٣٧ - ١٩١٨ ) ،  
واوكتاف هاملان ( ١٨٥٦ - ١٩٠٧ ) ، وليون برنشفك  
( ١٨٦٩ - ١٩٤٤ ) وللي حد كبير : إدوار لوروا ( ١٨٧٠ -  
١٩٥٤ ) ودينه لوسن ( ١٨٨٢ - ١٩٥٤ ) .

## المحمولات

### Predicables

#### = الألفاظ الخمسة

تقسم فورفوريوس المحمولات إلى خمسة : الجنس ،  
النوع ، الفصل النوعي ، الخاصة ، العرض العام .

فالجنس genre يحمل على الأنواع وعلى الأفراد  
المتدرجين تحت هذه الأنواع . والفصل النوعي يحمل أيضاً  
على الأنواع وعلى الأفراد المتدرجين تحت هذه الأنواع . فمثلاً  
الجنس : « حيوان » : يحمل على الانسان وأفراد الانسان ،  
ويحمل على الخيل وأفراد الخيل ، وعلى الثيران وأفراد  
الثيران . والفصل النوعي « ناطق » : يحمل على الانسان  
وعلى أفراد الانسان .

أما النوع فيحمل على أفراد النوع . فمثلاً :  
« انسان » : يحمل على أفراد الانسان .

أما الخاصة فتحمل على النوع الذي هي خاصة له ،  
وعلى الأفراد المتدرجين تحت هذا النوع . فمثلاً الخاصة :  
« ضاحك » تحمل على النوع الانساني وعلى الأفراد المتدرجين  
تحت النوع الانساني .

ينقد مركزه المجتمع الأمريكي بوجه خاص ، لأنه يمثل النموذج الأوضح للمجتمع الصناعي في العصر الحاضر . لقد اتخذت المفارقة alienation فيه شكلاً مختلفاً عن ذلك الذي تصوره لما كارل ماركس ، أعني استغلال عمل العامل لصالح رب العمل . وقام ، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ، بنوع آخر من استعباد الإنسان في المجتمع ، نتج خصوصاً عن شركات الإنتاج الاستهلاكي العظمى ، وما تتبعه من وسائل لترغيب المستهلك . فمثلاً تقوم هذه الشركات بدعايات هائلة من أجل تسويق منتجاتها ، بأن تخلق في نفس المستهلك رغبات جديدة ، ما تلبث أن تصبح عادات قوية التأثير تسيطر على تفكير الإنسان ، فيستبد لها . خط مثلاً شركات إنتاج السيارات : إنها بدعاياتها الهائلة المكررة توهم المستهلك ، حتى لو كان فقيراً ، أن السيارة ألزم لوازمة ، وأنه باقتنائه سيارة سيال القدر الأدنى من السعادة : فيسهل أعماله ، وينال مركزاً أرفع في نظر الناس ، وتحظى متاعه . حتى إذا ما اشترى سيارة بالفعل ، سرعان ما يتبين له بعد قليل أنه خدع تماماً . إذ تبرز له مشاكل القيادة في شوارع مزدحمة جداً ، ومشاعب إعياد موقف لسيارته ، ومتاعب تصليحها وتغير ما يفسد من ألتها ، وارتفاع نفقات سيارته ، الخ . وهكذا بدلاً من أن تحقق له السيارة الراحة بل والمتعة وسرعة إنجاز الأعمال والاستمتاع بمنظر الطبيعة الخلابة ، لا من الاشجار الجميلة ، معلباً بمتاعب المرور إلخ . وهذا المثل يمتد إلى سائر ما يعرضه المجتمع الاستهلاكي من اختراعات و سلع استهلاكية . لقد تحول بها الإنسان إلى آسان ذي بعد واحد ، أي لا يرى وسيلة للحياة الانسانية غير هذا النمط من الحياة .

كيف يمكن انتقاد الإنسان من هذا الوضع ؟ وأي نوع من المجتمع يدعو إليه مركزه ؟ .

هنا يظهر تأثير فرويد الحاسم في تفكير مركزه . لقد رأى فرويد أن الإنسان في المجتمع فريسة كبت شديد يفرضه المجتمع على الفرد . والسبب في هذا أن ميول الإنسان الطبيعية : من شهوة للملك ، وحقد ، وغريزة الموت ، وغريزة الجنس - هو غير اجتماعي بطبعه . ولكي يعيش في مجتمع ، لا بد له من كبت هذه النزوات والغرائز والميول . ولا لا يمكن أبداً قيام مجتمع . وهو ما يبرر قيام الشرعيات التي تظهر الفرد على التزام قواعد معينة ، وهو الأصل في معظم

« انطولوجيا هيجل ونظرية التاريخ » ( نشرت سنة ١٩٣٢ ، وترجمت إلى الفرنسية سنة ١٩٧٢ ) . واشترك مع ماكس هوركهايمر Max Horkheimer في تأسيس « معهد البحث الاجتماعي » ، الذي نقل نشاطه منذ سنة ١٩٣٣ إلى نيويورك ، واضطر ماركوزه - بوصفه يهودياً ذا اتجاهات يسارية ، إلى مغادرة ألمانيا غداة تولي هتلر مقاليد الحكم في ألمانيا ( في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣ ) وأقام فترة من الوقت في باريس ، ثم استقر به المقام منذ سنة ١٩٣٤ في الولايات المتحدة الأمريكية ؛ حيث استأنف نشاطه في ذلك المعهد ، ولحق به أدورنو Theodor W. Adorno وحصل على الجنسية الأمريكية في سنة ١٩٤٠ . وهنا في الولايات المتحدة لم يقتصر نشاطه على الفلسفة ، بل امتد خصوصاً إلى السياسة الشغلة ، فعمل سنة ١٩٤٢ إلى ١٩٥٠ رئيساً لقسم « المعلومات الاستراتيجية » ، ومهمة هذا القسم كانت مكافحة التجسس . ثم اشتغل في « معهد الدراسات الروسية » التابع لجامعة هارفرد ابتداء من سنة ١٩٥١ . ثم عين في سنة ١٩٥٤ أستاذاً للفلسفة السياسية في جامعة برانديس Brandeis ( في والنثم Waltham بولايات ماساشوستس بأمریکا ) .

وابتداءً من سنة ١٩٦٥ قام بالتدريس في جامعة سان دييجو التابعة لجامعة كاليفورنيا . كذلك قام في الخمسينات والستينات بزيارات كثيرة لألمانيا ، حيث ألقى محاضرات في عدة جامعات ألمانية ، خصوصاً جامعة فرنكفورت وجامعة برلين الغربية .

اشتهر مركزه بكتابين (١) «الإيروس والمدينة» ثم (٢) «الانسان الأحادي البعد» . والموضوعان الرئيسيان اللذان يطرهما في هذين الكتابين هما :

١ - نقد المدينة الصناعية ، خصوصاً كما تتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية ؛

٢ - الدعوة إلى مدينة قائمة على نظم متحررة من ألوان الفكر الاجتماعي والسياسي في مختلف صورته .

وهو في مجمل آرائه قد تأثر بثلاثة مفكرين هم : هيجل ، كارل ماركس ، وفرويد . لكنه يتقدم جميعاً ، على تفاوت في درجات هذا التقدير . وعلى الرغم من قول البعض إنه تأثر بهيجلر بوصفه قد كان تلميذاً له في جامعة فرايبورج ، فإننا لم نجد في مؤلفاته وتلميحاته أي تأثير يستحق الذكر هيجلر أو للوجودية بعامة في فكره .

Freud, 1955.

- Soviet Marxism, A Critical analysis, 1958.

- One-dimensional Man, 1964.

- Kultur und Gemeinschaft, 1965.

- Das Ende der Utopie, 1967.

- Essay on Liberation 1969.

### مراجع

- M. Ambacher: Marcuse et la civilisation américaine, Paris 1969.

- P. Masset: La Pensée de Marcuse, 1969.

- Alasdair Mc Intyre: Marcuse, 1970.

### مرلوبوتي

#### Maurice Merleau-Ponty

فيلسوف فيزيولوجي فرنسي . ولد سنة ١٩٠٨ في روشفور على البحر (Charente-Maritime غربي فرنسا) ودخل مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على الاجريجاسيون في سنة ١٩٣١ وبعدها عين مدرّساً للفلسفة في ليسي سان كتان ، ثم في جامعة ليون سنة ١٩٤٥ وفي سنة ١٩٤٩ صار استاذاً في السوربون . وفي سنة ١٩٥٢ عين استاذاً في الكوليج دي فرانس ، خلفاً لـلوي لافل .

وتوفي في باريس في سنة ١٩٦١ وهو في الثالثة والخمسين من عمره .

#### أولاه الفلسفة

كان مرلوبوتي متأثراً بمذهب الظاهريات عند هُسرل ، وإن كان قد خالف هسرل في بعض الآراء الأساسية : فهو لم يأخذ بفكرة الأنا المتعالي ، وتردد في قبول فكرة الشعور الشفاف تماماً مع نفسه . وفي هاتين النقطتين أيضاً اختلف مع سارتر ، الذي كثيراً ما كان يقرن كلامهما بالآخر لما كان بينهما من صداقة ومن تعاون في تحرير مجلة « الأزمنة الحديثة » Les Temps modernes . ومرلوبوتي أسهم خصوصاً في ميدان علم النفس الفلسفي وذلك في رسالتي الدكتوراه : « بنية السلوك » ( سنة ١٩٤٢ ) و « ظاهريات الإدراك » ( سنة

النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لكن مركزه لا يلبث أن يتحول عن فرويد إلى كارل ماركس فيعدّ القهر الاجتماعي وليد الفقر ونقص أدوات إشباع الحاجات ، ويزعم أن القهر الاجتماعي ناتج عن اضطراب الإنسان إلى العمل وما ينجم عن ذلك من مغالبة للعامل تجاه عمله واستغلال من جانب أرباب العمل ! وإذن فالحل ليس كما يزعم فرويد - وهو ضرورة الكبت والاستسلام - بل الثورة التي تؤدي إلى توفير كل السلع الاستهلاكية مع تقليل العمل الإنساني إلى أقل درجة ممكنة وهكذا يلتقي مركزه مع الشيوعيين الحاليين والماركسيين الحاليين الذين دعوا إلى توفير أكبر قدر من السلع الاستهلاكية ! لكنهم عند التطبيق جعلوها أندر بألف مرة عما كانت عليه من قبل .

ومن ناحية أخرى يرى مركزه أن تحرير المجتمع لن يتم إلا بتحرير « الأيروس » أي الغريزة الجنسية من كل القيود ، وتحقيق كل نوازعها بغير حدود . وزعم بعد ذلك أن هذا التحرير بواسطة الأيروس هو في الوقت نفسه تحرير للخيال . ذلك أن ديكاوت وكتت ومن سار في إثرهما رأوا في الخيال أنه العقل بوصفه متوجهاً نحو الجسم وأنه الرابطة بين المحسوس والمقول : فأفاد مركزه من هذه الفكرة من أجل تشخيص وعلاج مجتمعه المتحرور فقال إن الحسية ينبغي أن تنقاد للخيال بدلاً من انقلابها لسيطرة العقل « الزائفة » ، إذ سيتولى الخيال التوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية . وبالإيروس يحقق الإنسان أخيراً وجوداً مستريماً يشيع فيه السلام .

وهذا التحرير الكلي للإنسان لا تستطيع تحقيقه الطبقة العاملة بما أنها أصبحت مندرجة في الرأسمالية شيئاً فشيئاً ، بل سيقوم به الثائرون الجدد وهم كل المضطهدين في العالم وكل المحرومين والمهاتين والمستضعفين في الأرض ، ثم التلاميذ الذين ينتهرون من الطبقة الوسطى !!

#### مؤلفاته

- Hegels Ontologie und die Graudlegung einer Theorie der Geschicht lichkeit. Frankfurt, 1932.

- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of social Theory, 1941.

- Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into

وفي الفصول الأخيرة من الكتاب يقدم نظريته في الحرية الإنسانية - وثمها في العمل التاريخي ، وهي النظرية التي توسع فيها - من الناحية السياسية خصوصاً - في كتابيه : « النزعة الإنسانية والرعب » ( سنة ١٩٤٧ ) و « مفاهير » ويجعل رأيه في الحرية أن الحرية متضمنة في قدرة الشعور الإنساني على موضوعة objectivation مواقف في سياق من تصرفات الفعل الممكنة . وهو نفس رأي سارتر ، لكنه يختلف عن سارتر في أنه يقرر أن هذه الحرية لا يمكن أن تكون شاملة كلية ، لأنها إنماكتسب الحرية تدريجياً ، ونقطة ابتدائها هي دائماً للعاني للقررة جماعياً .

### ٣ - الأخلاق والسياسة .

ويربط مروبوني بين الأخلاق والسياسة ربطاً قوياً وفي كتابيه للذكورين منذ قليل عرض نظرية في السياسة حاول بها أن يتقنع للماركسية على ضوء نظريته في الذاتية الإنسانية subjective humaine لقد أعجبه في الماركسية اهتمامها بالعلاقات الواقعية القائمة في المجتمع الصناعي . لكنه يأخذ عليها إغفالها ، بل وانكارها ، للفردية وإيثارها للقول بدافع ذاتي محرك للجماعات من تلقاء ذاتها ، دافع اقتصادي .

وكان نتيجته للماركسية ، خصوصاً فيما يتعلق بالمادية الديالكتيكية ، صمدوخلاف قوي بينه وبين سارتر . لقد نعى على هذا الأخير أن يتقنع للماركسية هو في الواقع « بلشفية مغالية » ultra - bolchevisme ، ذلك أن سارتر اتفهم وراء نظرية هيمنة الحزب على الجماهير ، فرداً عليه مروبوني بأن هذه نزعة غير ثورية ، لأن من شأن هذه الهيمنة منع الجماهير من التفكير في الثورة .

وقد كتب مروبوني عدة مقالات عن الماركسية والثورة والاتحاد السوفيتي فيما بعد استالين - وهناك عناوين بعضها :

- ١ - « للماركسية والأيمان بالخرافات » ( سنة ١٩٤٩ )
- ٢ - « الاتحاد السوفيتي ومسكرات الاعتقال » ( سنة ١٩٥٠ )

### ٣ - « أرواق يائنا » ( سنة ١٩٥٥ )

### ٤ - « مستقبل الثورة » ( سنة ١٩٥٧ )

### ٥ - « في التخلص من الاستالينية » ( سنة ١٩٥٦ )

وقد جمعت فيما بعد - مع مقالات أخرى - في مجلد بعنوان Signes ( باريس سنة ١٩٦٠ ) ويصنف منها من الناحية الفلسفية - للمقال الرابع عن « مستقبل الثورة » ( سنة ١٩٥٥ )

( ١٩٤٥ ) . وهو في السوربون إنما كان أستاذاً لعلم النفس العام .

وتابعه الفلسفي لا علاقة له بالوجودية .

وهو في علم النفس قد تأثر خصوصاً بنظرية الجشتالت Gestalt التي وضعتها مدرسة برلين ومؤسسوها هم W. Köhler, M. Wertheimer, W. Metzger, M. Henle, K. Lewin - وهي تقر أن الجشتالت (= الشكل) مطبى ظاهراً مع العناصر مباشرة . والأصل في فكرة الجشتالت القول بأن مجموع العلاقات بين العناصر ليس هو بعينه خاصية الكل ( الذي هو الشكل أو الصورة أوالجشتالت ) ، وهو قول عارض به أصحابه مذهب الترابطيين الذين زعموا أن مجموع العناصر يسوي صفة الشكل الكلي . لكن مروبوني انحرف عن نظرية الجشتالت حين أنكر ما ذهب إليه Köhler من تفسير الأشكال الإدراكية عن طريق التفراس أحوال غيئة متساوية الشكل تتجاوز الظواهر .

٢ - وعن هسرل أخذ مروبوني تحديده للفلسفة بأنها علم وصفي لأحوال الشعور . لكنه لم يأخذ بفكرة « الرد » أو ( الاختزال ) الظاهري ، مع أنه نقطة أساسية في المنهج الظاهري . لكنه يأخذ بفكرة القصدية Intentionnalité كما هي عند هسرل ، فيقرر أن القصيدة تكون الشعور بوصفه تتجاوز لنفسه باستمرار والحل الأصل - وليس الوحيد - لهذا التجاوز هو الإدراك الحي . وقد وجد مروبوني في كتاب متأخر لهسرل المصدر لشرح ما يسميه باسم « عمل الإدراك الحي » ، وهذا الكتاب هو : « أزمة العلوم الأروية والظواهرات المتعالية » ( سنة ١٩٣٦ ) .

وفي كتابه « ظاهريات الإدراك الحي » ( سنة ١٩٤٥ ) يحاجم بشدة رأي علم النفس التحليلي في الإدراك الحي ، وكونه قائماً على أسس معطيات حسية محضة ، أي خالية من كل إحالة إلى موضوعات عالية على الاحساس . ذلك أن مروبوني يرى أن الاحساسات - كما قال من قبله برجسون - هي نتاج تحليلات عقلية .

ومن الأفكار المهمة في هذا الكتاب فكرته عن دور الجسم في الإدراك الحي . فهو يقرر أن الجسم ليس مجرد موضوع بين موضوعات في العالم ؛ بل الشعور له محل في العالم ، وهذا هو الذي يجعل إدراكه « منظورياً » perspectivist

viste

- «L'Œil et l'Esprit», in Art de France, vol. I, Paris, 1961;
- La Phénoménologie de la perception, Paris, 1961;
- Le Visible et l'invisible, éd. C. Lefort, Paris, 1964;
- Eloge de la philosophie et autres essais, Paris, 1965;
- La Prose du monde, Paris, 1969.

### مراجع

- F. Alquié, «Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty», in Fontaine, vol. VIII, n° 59, avr. 1947;
- rééd. in Revue internationale de philosophie, vol. III, n° 9, juill. 1949/
- A. De Wachlens, «Merleau-Ponty, philosophe de la peinture», n° 67, 1962;
- Une philosophie de l'ambiguïté, Paris, 1954
- J. Hyppolite, J. Lacan and al., Les Temps modernes, n° spéc. 184- 185, 1961.
- P. Ricœur, «Homage à Merleau-Ponty», in Esprit, n° 296, 1961.

### مشكلة

#### Problème ( F. ), Problem ( E., G.), Problema ( I )

تختلف « المشكلة » عن « المسألة » في كون المشكلة نتيجة عملية تجريده من شأنها أن تجعل « المسألة » موضوع بحث وناقشة ، وتستدعي الفصل فيها . وقد أكد أرسطو هذه التفرقة في كتاب « الطوبى » ( المقالة الأولى ص ١٠٤ ب ) حين وضع « المشكلة الجدلية » في مقابل « القول الديالكتيكي » وفي مقابل « الموضوع » الجدلي ، فقال إن المشكلة الجدلية « هي مسألة موضوعة للبحث ، تتعلق إما بالفعل أو بالترك ، أو تتعلق فقط بمعرفة الحقيقة إما لذاتها أو من أجل تأييد قول آخر من نفس النوع ، لا يوجد رأي معين حوله ، أو حوله خلاف بين العلة والخاصة ، أو بين كل واحد من هذين فيما بينهما بعضهم وبعضى » .

وفيه يحلل العلاقة بين البروليتاريا والحزب وفيه يقول: «إن البروليتاريا ، لأنها ليست تلك الموالأ ، ولا مصالح ، وبالجملة ليست لها صفة إيجابية ، فإنها - لهذا السبب مستعدة للقيام بدور عالمي . . . إنها في ذاتها ثورة . لكنها لا تعرف ذلك في بداية الأمر ، ولا تعرف الوسائل والطرق والأحوال والنظم التي بها تستطيع أن تبرز عما يسميه ماركس باسم « سر وجودها » . إنما الحزب هو الذي يحول تمردها إلى عمل إيجابي طويل المدى . ويتعبر فلسفي : الحزب يتجاوز تمرد البروليتاريا ويحققه بالقضاء عليه بوصفه تمرداً مباشراً ، إنه سلب لهذا السلب ، أو هو التوسط : إنه يجعل الطبقة التي تنفى تحول إلى طبقة تؤسس ، وفي النهاية ، إلى مجتمع يكون طبقات » . ( « علامات » Signs من ٣٥٠ ) .

إن العمل الثوري يقوم على المبدأين التاليين ( ١ ) الحزب دائماً على صواب ، ( ٢ ) لا يكون المرء أبداً على صواب ضد البروليتاريا . لكن لمراعاة هذين المبدأين ، لا بد أن يكون بين الحزب والبروليتاريا علاقة تبادل : أي لا بد للحزب أن يقبل النقد الموجه من البروليتاريين ولا بد من بروليتاريا تنقد الحزب بإمانة وموضوعية . لكن الأمر لا يحدث على هذا النحو : إذ سرعان ما يتحول الحزب إلى عصابة clique ذات مصالح خاصة للمحافظة على سيطرتها على البروليتاريا . ومن هنا لا بد من وقوع الشقاق بين الحزب والبروليتاريا .

ويخوض مرلويونتي معركة عنيفة مع الماركسيين الفرنسيين الذين هاجموا منهج الظاهرية ، كما فعل في الفصل المعروف بـ « الماركسية والفلسفة » ( في كتابه Sens et Non-Sens ص ٢٢١ - ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٦٦ ، والذي هاجموا سادتر والوجودية بعامة مثل لوفتر وهرفيه Hervé ونافي Naville وذلك في فصل بنفس الكتاب عنوانه : « معركة الوجودية » ( ص ١٢٣ - ١٤٣ ) . لكن الغريب هو أن يجثم هذا الفصل بقوله : «إن الماركسية الحية ينبغي عليها أن وتنقد البحث الوجودي وأن تكمل مهمه ، لا أن تنقذه » ! .

### مؤلفاته

- M. Merleau-Ponty, Sens et non-sens, Paris, 1948;
- La structure de comportement, Paris, 1954;
- Les Aventures de la dialectique, Paris, 1955;
- Signs, 1960;

إلى حلّها .

لكن أنصار الوضعية المنطقية أساموا استغلال فكرة «المشاكل الزائفة» أو الوهمية Scheinprobleme كما يظهر هذا جلياً في كتاب رودلف كاونبسمونان: «المشاكل الوهمية» (أو الظاهرية) في الفلسفة» (فرنكفورت سنة ١٩٦٦) حين زعم أن كل الأقوال التي لا ترضى معيار «الشبهة» - Sachhal - tigkeit، أي التي لا تقوم على أساس الإدراك الحسي - هي أقوال وهمية . كذلك نجد فنجشتين في المرحلة المتأخرة من تطوره الفكري يزعم أن المشاكل الفلسفية هي مشاكل وهمية ، وأنها «تباول العقل الناشئة عن اللغة» (لودفيج فنجشتين : «مباحث فلسفة» ص ١٠٩) وفي نظره أن مهمة الفلسفة هي أن تتخلصنا من هذه المشاكل وأن تقضي عليها قضاء تلاماً (الكتاب نفسه ص ١٣٣) ، وأن تشفيها منها كما لو كانت أمراضاً (الكتاب نفسه ص ٢٥٥) ١١.

#### مراجع

- H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 2. Aufl. 1965.
- M. Landmann: Problematik. Nichtwissen und Wissensverlangen in Philosophischen Bewusstsein. Göttingen, 1949
- K. R. Popper: Conjectures and Refutation. London, 3d ed., 1969.
- R. Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt, 1966.
- G. Marcel: Du Refus à l'invocation. Paris, 1940.

#### المصادر

المصادرة Postulat قضية ليست بينة بنفسها ، كما لا يمكن البرهنة عليها ، ولكن يُصاغر عليها ، أي يطالب بالتسليم بها ، لأن من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها ، دون الوقوع في إحالة . فصحتها إذن تستين من نتائجها . ومثالها المصادرة المعروفة باسم مصادرة اقليدس ، والتي تقول : يمكن من نقطة أن يمرّ مستقيم موازٍ لمستقيم آخر ، ولا يمكن أن يمرّ غير مستقيم واحد - وقد أدت إلى إقامة

ووفقاً لتعريف أرسطو هذا فإن «المشكلة» هي مسألة نظرية أو عملية ، يجادل فيها ولا يوجد بالنسبة إليها رأي واضح ، المشكلة أمر متنازع عليه ، يبحث فيه بهذا الوصف ، أي يذكر ماله وما عليه ، ويقوم على علاقة مع أقوال أخرى في ارتباط برهاني . المشكلة مسألة موضوعية للبحث والتفكير والجدل .

لكن المنطق التقليدي لم يعالج موضوع «المشكلة» إلا نادراً ، ويرجع ذلك فيما يبدو إلى كون «المشكلة» بوصفها من موضوعات «الطوبىقا» (الجدل) ، تنسب إلى منطق الاحتمال ، لا إلى منطق اليقين ، وتدخل إذن في الجدل بل وفي إفحام الخصم حتى ولو بالخداع ؛ مما جعل «المشكلة» أقرب إلى علم الخطابة منها إلى المنطق .

ومن ثم صارت الصفة Problématique تعني الاحتمال . وصار الحكم الإشكالي هو الحكم المحتمل . وعاد يُدرّس في باب «المرجّيات» modalité des jugements والحكم الاحتمالي (أو الإشكالي) يتميز بأنه مصحوب بالشعور بمجرد إمكان الحكم ، بينما الحكم التقريري مصحوب بالشعور بواقعية الحكم ، والحكم الضروري هو المصحوب بالشعور بضرورة الحكم .

ويضع ديكاوت في «قواعد هداية العقل» ثلاثة شروط كما يؤدي السؤال إلى فحص وبحث ، هي :

- ١ - يجب أن يكون في كل سؤال شيء مجهول ، وإلاّ لكان البحث عبثاً ؛
- ٢ - وهذا المجهول يجب أن يتحدد على نحو ما ، وإلاّ لم نستطع التوجه إليه ، دون غيره ، بالبحث والفحص .
- ٣ - وهذا المجهول لا يمكن أن يتعين إلا بواسطة شيء معلوم .

لكن هناك أمراً مهماً آخر لتحديد معنى المشكلة وهو أن المشكلة تنطوي على بناء وتركيب ، أي أنها ينبغي أن توضع في سياق من التصورات غير المشكلة . إن الأسئلة (المسائل) يمكن أن تثار «في الهواء» أي دون سياق توضع فيه ، أما المشاكل فيجب أن تبنى وتركب في سياق ، لأنها نتائج تركيب (بناء) فكري ؛ إنها تنبع عن ارتباط موضوع بعد - ولو مؤقتاً - إطاراً لإمكان الحل . وهذا المعنى يمكن أن يقال إن وضع المشاكل يؤذن بحلّها . ومن هنا أيضاً يقال عن مشكلة إنها أبهى وضعها ، بمعنى أن وضعها على هذا النحو لا يؤدي

راجع تفصيلنا لمصادر العقل العملي عند كنت في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » ص ١٤٦ - ١٦٠ ( الكويت ، سنة ١٩٧٩ ) .

### المطلق

#### L'absolu (F.) Das Absolute (D.)

المطلق هو « ما هو بذاته » ، أي أنه مستقل بذاته ، منفصل عن غيره ، قائم بنفسه ، غير مشروط بشروط أو بشيء .

ومن ثم يميز أربعة أنواع للمطلق :

١ - المطلق المحض أو البسيط

٢ - المطلق بذاته

٣ - المطلق بالنسبة إلى غيره

٤ - المطلق في جنسه .

والأول هو الله أو الموجد الأول أو علة الملل .

ويقال للمطلق : (١) إما في مقابل « التوقف على ... » (٢) وإما في مقابل « النسبي » .

ولكل من شلنج وهيجل تصور خاص للمطلق :

أما شلنج فيرى أن « المطلق » هو ما يكشف الميان العقلي أنه الهوية بين المعارف وموضوع المعرفة . وهو يرى أن المعرفة والإرادة مرتبطتان ، حتى إن الكل النهائي هو فعال وحرّ . والمطلق يتجلى ليس فقط في الطبيعة ، بل وأيضاً في التاريخ الإنساني ، إذ التاريخ الإنساني تقدم نحو الوحي الذاتي . والمعرفة الغنية تكشف عن المطلق في أعمالها الفنية .

وقد أخذ هيجل على تصور شلنج للمطلق أنه يشبه « الليل الذي فيه كل البشر أسود » لأن «المطلق» كما تصوره شلنج غامض سلمي .

وفي « دائرة معارف العلوم الفلسفية » يقدم هيجل تعريفات للمطلق تصاعد في التركيب :

فالمطلق في أبسط درجاته هو الوجود ، بالمعنى الذي يعطيه برمنيس لهذا اللفظ .

٢ - المطلق هو الذي هو في هوية مع ذاته .

هضمة اقليدس ؛ ولم تؤد إلى تناقض في داخل هذه الهندسة . وليس في الوسع أن يبرهن عليها في داخل هذه الهندسة . كما أن من الممكن الاستغناء عنها ، بأن نستبدلها بمصادر أخرى كما فعلت الهندسات اللاقليدية .

وقد ذكرنا في « البديهية » ما تتميز به عن « المصادر » فليرجع إليها .

ومن الملاحظ أن النظريات الحديثة لا تحيل إلى المغالاة في التفرقة بين المصادر والبديهية ، بل تنزع - على العكس من ذلك - إلى التريب بينها بأن تعدّ كليتها « تعريفات مقننة » على حدّ تعبير يونكره ( « العلم والفرض » ص ٦٧ ) . ولا فارق بين كليتها إلا في درجة التركيب : فالبديهية أكثر بساطة من المصادر ، ولهذا تبدو أبين ، بينما المصادر أقل بساطة وأكثر تعقيداً ، مما يجعل وضوحها والتسليم بها لا يتحققان إلا بالنتائج التي يمكن أن تستخلص منها .

راجع تفصيل هذا في كتابنا : « منهج البحث العلمي » ص ٩٠ - ٩٣ ( القاهرة ، سنة ١٩٦١ ) .

وقد سمّي كنت « مصادر الفكر التجريبي بوجه عام » المبادئ الثلاثة التالية :

أ) ما يتفق مع الشروط الصورية ( الشكلية ) للتجربة ( فيما يتعلق بالميان والتصورات ) هو ممكن ؛

ب) ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة ( للحواس ) هو واقعي ؛

ج) ما يتحدد ارتباطه بالواقع بواسطة الشروط المادية للتجربة هو ضروري .

وهذه المصادر الثلاث هي مجرد « تقسيمات للإمكان ، وللواقع ، وللضرورة في استعمالها التجريبية » .

كذلك تحدث كنت عن « مصادر العقل العملي » وهي : الحرية ، تخلود النفس ، وجود الله . وهي المبادئ التي لا بد منها في الأخلاق . « وهذه المصادر ليست عقائد نظرية ، بل هي مفترضات ضرورية من وجهة نظر السلوك ، وهي لا توسّع من معرفتنا النظرية ، بيد أنها مع ذلك تهيب أفكار العقل النظري بوجه عام ( بواسطة علاقته مع العقل العملي ) حقيقة موضوعية وتسمح له بتصورات لا تستطيع بثير هذا الطريق أن يفسر بها » .

اللاهوتية « ٢ : ٢٥ ) إن الممكن بالنسبة إلى الله هو ما لا يتطوي على تناقض ، أي ما لا يتعارض مع الوجود . لكن بطرس دمياني ويوحنا دي جانلان Jean de Jandun يستطيعان خضوع الله أبداً عدم التناقض ، ويريان أن في قدرة الله أن يخلق التناقض .

ب ) أما الممكن واقعياً فهو المتحقق في التجربة ، لكنه ليس ضروري الوجود . وليس كل ما هو خالٍ من التناقض ممكناً واقعياً . وعند فلاسفة المصور الوسطى ، مسلمين ونصارى ، أن كل شيء موجود ، هو ممكن ، ما خلا الله فإنه واجب .

ويرتبط بهذا مشكلة ما هو الأسبق في الوجود : للممكن أو الواقعي ؟ وقد أثارها أرسطو في مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » وانتهى إلى أن الواقعي أسبق في الوجود من الممكن ، لأن الممكن يحتاج كي يوجد إلى واقعي يسبقه .

والممكن يحتاج في تحقيقه واقعياً إلى سلسلة من العلل أو الشروط التي لا بد من توافرها أولاً من أجل أن يتحول للممكن إلى واقع . ولهذا فإن من الممكن أن يكون شيء ما ممكناً دون أن يتحقق أبداً ، لأن علله أو شروطه لم تتوافر .

ويرى كنت أن امكان الأشياء يرجع علم لا يمكن أبداً أن يحدث عن تصورات قبلية بل يحدث دائماً « عن شروط صورية وموضوعية للتجربة بعامة » . ويبرز كنت بين امكان الأشياء وبين وجودها « فالأول يقوم فقط في كون تصورها لا يتطوي على أي تناقض ... أما إمكان الوجود فإنه يعني توافق وضع مثل هذا الموضوع خارج الذهن ... والوجود لا يتسبب أبداً إلى فكرة الشيء ، وإمكانه إذا كان ناشئاً ، لا يمكن أن يفرق بينه وبين الواقع والضرورة » ( التطبيق رقم ٧٧٢ ) .

ج ) أما الممكن عملياً فهو ما تستطيع الطاقة أو القدرة فعله .

وفي الوجودية تلعب فكرة الامكان دوراً أساسياً ، خصوصاً عند هيدجرويسيرز . وهيدجر يقرّر أن « الامكان أسمى من الواقع » ( « الوجود والزمان » ) ، ذلك أن الامكان هو « ضرب ناقص » *defizienter Modus* لإمكان الوجود .

#### مراجع

- A. Gallinger: Das Problem der objectiven Möglichkeit, 1912

#### ٣- المطلق هو الاستنتاج Schluss

٤- والمطلق- في أصل تعريفاته- هو العقل Geist والمقصود بالعقل العقل الذي يتطور ويتضح على مدى تاريخ الانسان .

وعلى هذا النحو رأى هيجل أن المطلق هو اللاتماهي الذي يشمل كل متلو . ومن هنا نظر أحد تلاميذه ، وهو برنونباور ، إلى « المطلق » عندهيجل على أنه الانسان بوصفه فرداً تاريخياً في تقدم .

وفي الفلسفات فوات النزعة الدينية في القرن العشرين اتجه واضح إلى استعمال كلمة « المطلق » مكان كلمة الله ، وأحياناً يستعملون كلمة القيمة المطلقة *valeur absolue* للدلالة على المطلق بمعنى « الله » (راجع خصوصاً هذا الاستعمال عند رينيه لوسن *Le Senne*)

#### مراجع

- Schelling: Werke

- Hegel: Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften.

Joseph Heller: Das Absolute, 1921.

- G. Huber: Das sein und das absolute, 1955.

- Max Scheler: Vom Ewigen in Menchen, I, 1921.

#### الممكن

جهات الوجود تنقسم إلى ثلاث : ممكن ، واقع ، واجب أو ضروري .

والممكن يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة أنواع : ممكن عقلياً ، ممكن واقعياً ، ممكن عملياً .

١) أما الممكن عقلياً *possible logicum* فهو الذي لا يتطوي صفاته على تناقض فيما بينها . ويعرفه دونس اسكوتس هكذا : *Possibile logicum est modus compositionis for- cludunt contradictionem mataeab intellectu, illius quidem cuius termini non in-* حال التركيب الذي شكله العقل بحيث لا يتطوي حدوده على تناقض فيما بينها . وفي المصور الوسطى ارتبطت هذه الفكرة بفكرة الخلق الإلهي . فقال القديس توما ( « الخلاصة



وغيرها ، التي تبدو غريبة . ولهذا نجده يستعمل ألفاظاً عديدة مترادفة في نظره للدلالة على المعجزات مثل : *signa* (آيات ، علامات) ، *prodigia* (عجائب) ، *monstra* (مخلوقات عجيبة) ، *mirabilia* (أشياء مدهشة) ، *Portenta* (عجائب) . والمهم في هذا أن أوغسطين لا يشترط في المعجزة أن تحدث بتدخل من الله .

وعلى عكس ذلك جاء القديس بوناغورا ، وهو من مؤيدي مذهب أوغسطين ، فاشتراط كي يوصف حادث بأنه معجزة شرطين : الأول : أنه لكي يكون الحادث معجزة فيجب أن تكون علته الفاعلة المباشرة هي الله ، والثاني : أن يكون ضد الطبيعة ؛ إن الطبيعة يمكنها أن تحدثه ، ولكن على نحو آخر .

أما القديس توما الأكويني فيعرف المعجزة هكذا : «تقال المعجزة على ما يملأ المرء بالإدهاش وهو أمر له حلة مجهولة للجميع . لكن هذه العلة هي الله . ولهذا فإن الأمور التي يصنعها الله على نحو خارج عن العال المعروف لنا تسمى معجزات» ( « الخلاصة اللاهوتية » ١١ ، المسألة ١٠٥ ، مادة ٧ ) ولتحديد أن العلة الوحيدة للمعجزة هي الله ، يقول إن المعجزة يجب أن تكون حادثاً يتم خارج نظام الطبيعة المخلوقة كلها ( الكتاب نفسه ، المسألة رقم ١١٠ ، مادة ٤ ) . ولهذا يميز توما تمييزاً دقيقاً بين المعجزة والمعجبة : فالأولى من فعل الله وحده ، أما المعجبة فقد تكون عللها المباشرة موجودة في غير الله . وقد صنف توما المعجزات تصنيفين رئيسين :

١ - فالصنف الأول يميز المعجزات إلى معجزات فوق الطبيعة ، ومعجزات ضد الطبيعة ، ومعجزات خارج الطبيعة *supra, Contra, Praeter naturam*

٢ - فالمعجزات التي فوق الطبيعة هي الحوادث التي لا يمكن أن تحدثها الطبيعة ، إما مطلقاً (مثل تمجيد الأجسام والتجسد) ، أو نسبياً إلى الموضوع (مثل بعث ميت) .

٣ - والمعجزات ضد الطبيعة هي الحوادث التي تتعارض مع النظام الذي تحمض عليه الطبيعة ( حل عزاء ، بقاء ناس في النار بغير احتراق ) .

٤ - والمعجزات خارج الطبيعة هي أحداث يمكن أن تحدثها الطبيعة ، لكن الله يحققها على نحو لا تستطيع الطبيعة محاكاته مثل العلاج في الحال ، تحول الماء إلى نبيذ ، تكثير أرغفة الخبز .

- H. Fichtel: Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit, 1912.

- J. M. Verwey: Philosophie des Möglichen, 1913.

- August Faust: Der Möglichkeits gedanke, 1921

- Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Notwendigkeit, 1938.

## المعجزات

**Miracles ( F., E. ), Wunder ( G ), Miracoli ( I )**

تعرف « المعجزة » بأنها « حادث يخرق المجرى العادي للطبيعة » . وتعرف في علم الكلام الإسلامي بأنها « خرق العادة » ، ولهذا تسمى للمعجزات باسم : خوارق العادات . وهذا التعريف يتضمن وجود نظام معتاد تخرقه المعجزات ، أي أن المعجزة هي استثناء لنظام معتاد في الطبيعة . ولهذا لا يمكن التحدث عن « للمعجزات » إلا إذا كانت لدينا معرفة دقيقة بنظام الكون .

ولهذا نجد المؤيدين والمعارضين لوجود معجزات يستخدمون هذا التقرير لمحق المعجزات من أجل تبرير موقفهم للتعارضين . فالقديس أوغسطين ، من الفريق الأول ، يقول إن « الطبيعة هي مشيئة الله » ولهذا فإن « المعجبة » (= المعجزة) ليست مضادة للطبيعة ، بل مضادة لمعرفتنا بالطبيعة « *Portentum ergo fit non Contra naturam, sed Contra quam est nota natura (de civitate Dei, am, 8, XXK* . ونجد جون لوك - من الفريق الثاني - في بعضه بعنوان « مقال عن المعجزات » ( كتبه سنة ١٧٠٢ ولكنه نشر بعد وفاته ) يعرف المعجزة بأنها « عملية عسوسة ، لا كانت فوق فهم للشاهد ، وفي رأيه مضادة للمجرى المقرر للطبيعة ، فإنه يعتقد أنها إلهية » . والمعجزة على أساس هذين التعريفين إنما تصورت كذلك لجهلنا بنظام الطبيعة ولو كنا نعرفه تمام المعرفة لا كان هناك عمل للكلام عن خوارق على الطبيعة ، أي عن معجزات .

لكن أوغسطين توسع في معنى المعجزة بحيث تجاوز المصطلح الدقيق ، لأنه يطلق المعجزة ليس فقط على خوارق الطبيعة بالمعنى الدقيق ، بل وأيضاً على المعجائب التي يصنعها الملائكة والجن والسحرة بل وسهل الظواهر ، الطبيعية

(١٦٧).

وعلى نحو آخر يذكر ادوارد لوروا - وهو برجسوني، ومع ذلك مؤمن بالكاثوليكية - للمعجزات هكذا: «إن المعجزة ليست واقعة استثنائية، ولا يمكن أن تكون لها علة مختلفة عن الملل الطبيعية؛ إنها لا تتميز من سائر الوقائع الطبيعية، إذ لا توجد حالة خاصة، يقول: من وجهة نظر المظاهر المباشرة، فإن كل تقطيع (للوواقع) يزول، وكذلك يزول كل تصنيف؛ ولا يبقى المرء بحضرة شيء آخر غير الاتصال لتحرك غير المتميز. هنالك تخفي المعجزة كما تخفي كل ظاهرة خاصة، في التغير الكوني، والسيل غير المنقطع للصورة» (مبحث في فكرة المعجزة»، «حوليات الفلسفة المسيحية»، ج ٥٣ ص ٢٩). لكن لوروا ينتهي إلى تفسير المعجزة تفسيراً ذاتياً روحياً فيقول: «إن المعجزة هي فعل للروح التي تستعيد - على نحو أكمل من المعتاد وتعزو موقتنا شطراً من ثرواتها ومواردها العميقة» (البحث نفسه ص ٢٤٧).

وقد ظهر اتجاه إلى تفسير المعجزات تفسيراً طبيعياً منذ وقت مبكر. ومن أبرز مثل هذا الاتجاه اسبينوزا. فعنده أن المعجزة لا يمكن تصورها موضوعياً؛ فهذا اللفظ: «معجزة» لا معنى له إلا بالنسبة إلى الآراء الإنسانية، ولا معنى له سوى أنه حادث لا نستطيع تفسيره ومعرفة علة الطبيعية بواسطة مثال حادث آخر معروف.

وبحار مالبرانش في تفسير المعجزات، وهو رجل دين مع ذلك. فيحاول أن يفسرها فيقول: «أنا أفهم من المعجزات الآثار الوثوقة على قوانين عامة غير معروفة لنا طبيعياً» («معتقدات في الليتافيزيا»، الفصل ١٢، رقم ١٣ في المباحث).

كلذك نجد ليبنتس يرى أن المعجزة تندرج في النظام العام للكون، وبالتالي لا تختلف عن الحادث الطبيعي «إلا في الظاهر والنسبة إلينا نحن» (مؤلفاته ج ٩ عمود ١٨٣).

وفي هذا الاتجاه أيضاً ساروت البروتستانتية المتحررة. فنجد لشير ماخر يقرر أن المعجزة - شأنها شأن الوحي - هي في مستوى الأحداث الطبيعية. إنها علامة وإشارة وقول على «العلامة المباشرة بين ظاهرة واللانتامي». ويقول أيضاً: «إن المعجزة ليست إلا التسمية الدينية لحادث. وكل حادث، مهما يكن طبيعياً وشائعاً، متى ما سمح بأن تكون

(ب) والتصنيف الثاني يقسمها فيها يتعلق بقدره الطبيعية المخلوقة التي يتجاوزها الحادث المعجز. وهنا تقسم المعجزات إلى: (١) معجزات من جهة الجوهر المصنوع، وذلك حين لا تستطيع الطبيعة المخلوقة أن تحدثها؛ (٢) ومعجزات من جهة الموضوع الذي يتم فيه المعجزة، حين لا تستطيع الطبيعة إحداثها في الموضوع (الشخص) الذي حدثت فيه: مثل إحياء ميت، إبراء أكمه (أعمى)، الخ؛ (٣) معجزات من جهة الكيفية التي جرت عليها المعجزة، مثل الشفاء في الحال لمريض.

والغاية من المعجزة، بوصفها تدخل خاصاً من الله يغير في حالة جزئية معينة المجرى العادي للأمر، هي تحقيق غرض معين يريد الله. يقول توما: «إن المعجزة عمل يريد به الله تأييد دعوى إيمانية» (خلاصة اللاهوتية، ٣، ٩، CXII, s. 2).

إنكار المعجزات: أنكر أنصار العلم الوضعي إمكان حدوث معجزات، أي أمور خارقة للقوانين الطبيعية، فقالوا إن العالم الذي نركبه هو نظام منطوق لا يتدخل فيه شيء من خارجه. وكل ما يجري فيه من أحداث، مهما تكن غريباً، لا بد لها من تفسير مستمد من القوى والعناصر التي يتألف منها هذا العالم. وما هو طبيعي هو وحده العلمي، أما القول بخوارق على القوانين الطبيعية فليس من العلم في شيء. يقول أرنست رينان: «إن مجرد قبول الخوارق معناه الخروج على العلم» («حياة يسوع» ط ٣، المقدمة، ص ٧١).

وحجة هؤلاء هي أن العلم يقوم على أساس الجبرية déterminisme المطلقة للظواهر التي يدرسها. ومن أبرز من أنكروا إمكان المعجزات على أساس الجبرية ديفيد هيوم. وخلاصة رأيه هي أن قوانين الطبيعة تقترن وثبتت بالتجربة الثانية المطردة. لكن القول بالمعجزات معناه إنكار القوانين الطبيعية. إذن للمعجزات مستحيلة. («مبحث في العقل الإنساني»، في «مؤلفات هيوم الفلسفية» ج ٤، بوسطن انڤيره سنة ١٨٥٤ ص ١٣٠ - ١٣١). وجاء جون ستوروت مل فأيد قائلاً: «إن الطراد يجري الطبيعة، وهو أمر مشاهد بالتجربة، يدل على أن الكون محكوم بقوانين عامة لا بتدخلات خاصة. فثم إذن ضد المعجزات عدم احتمال لا يمكن موازنته إلا باحتمال قوي جداً ناجم عن ظروف خاصة للحالة موضوع البحث» («ملعب في المنطق الاستنباطي والاستقرائي» ترجمة فرنسية ط ٣ باريس ١٨٨٩، ص ١٦٦ -

معدوم ، والإيجاب كان معدولاً أو محصلاً ، فلا يصح إلا على موضوع موجود . فيصح أن نقول إن المنقضاء ليس هو بصيراً ، ولا يصح أن نقول إن المنقضاء هو غير بصير . . . فإن « غير بصير » يصح إيجابه على كل موجود كان علماً للبصر ومن شأنه أن يكون له ، أو ليس من شأنه أن يكون له بل من شأن نوعه أو جنسه ، أو ليس الية من شأنه أو شأن عموله عليه أن يكون له بصير .

والقضية الثنائية [ = الحفالية من ظهور الرابطة ] لا يتميز فيها المدلول عن السلب إلا بأحد جهتين : ( أحدهما ) من جهة نية الفاعل ، مثلاً إذا قال : « زيد لا بصير » فمضى به أن « زيداً ليس هو بصير » - كان سلباً . وإن عني أن « زيداً » هو لا بصير » كان إيجاباً معدولاً . ( والثاني ) من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب . فإنه إن قال : « زيد غير بصير » علم أنه إيجاب ، لأن « غير » يستعمل في المدلول ، وليس يستعمل في السلب .

وأما في الثلاثية - فإن الإيجاب للمدلول متميز من السلب المحصل من كل وجه ، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب ، ربطت حرف السلب مع المحمول لشيء واحد فأوجبت ، كقولك « زيد ليس هو بصيراً » لأن الرابطة تجعل البصير وحده معدولاً وترك حرف السلب خارجاً عنه . ( ابن سينا : « النجاة » ص ١ - ١٥ - ١٦ . القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٢٨ ) .  
← راجع ( التصور ) السالب .

## المعيار

Norme ( F. ), Norm ( F. - G )

المعيار هو القاعدة والمثل الأعلى والنموذج سواء حددناه على نحو مجرد أو على نحو عملي .

والعلوم المعيارية هي تلك العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية ، وهي : الأخلاق وموضوعها الخير ، والجمل والموضوعه الجميل ، والمنطق وموضوعه الحق .

وقد يجب للمعيار وفقاً للمتوسط الاحصائي . وهذا المعنى استعمل ديفيد هيوم عبارة : « معيار الذوق » بمعنى حكم أصحاب الذوق على الأشياء الجميلة .

وجهة النظر الدينية بشأنه هي وجهة النظر السالفة ، هو معجزة . ( في الدين . خطب موجبة إلى المؤمنين بين المذودين لهم ، ط ٣ برلين ، ص ١٥١ - ١٥٣ ) .

## مراجع

- A. Michel : art. «miracle» in Dictionnaire de théologie catholique, T. X, 2<sup>e</sup> partie, coll. 1798 1859. Paris, 1929
- J. de Tonquédec: Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle. paris, 1916.
- E. Le Roy: «Essai sur la valeur du miracle», in Annales de philosophie chrétienne, t. CLIII, pp. 5-33., pp166-191; 225-259.
- E. Le Roy: «le problème du miracle», in Bulletin de la société française de philosophie, mars 1912, pp. 85-168.

## المعدولة ( القضية )

### judgement limitatif

القضية المعدولة هي التي موضوعها أو عمومها اسم غير محصل ، مثل : « لا إنسان أبيض ، أو الإنسان لا أبيض . وذلك في مقابل القضية البسيطة وهي التي موضوعها وعمومها اسم محصل .

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالمدلول هي التي عمومها اسم غير محصل ، كقولك « زيد هو غير بصير . فقولنا : « زيد هو غير بصير » : قضية موجبة معدولة .

و الفرق بين الموجبة للمعدولة ، كقولنا : « زيد هو غير بصير ، وبين السالبة البسيطة كقولنا « زيد ليس هو بصير : أمان جهة الصيغة ، فلأن حرف السلب في المعدولة جزء من المحمول ، كانت أعطت « الغير » و « البصير » شيئاً واحداً حاصلًا منها بالترتيب ؛ فإن أوجبت تلك الجملة لشيء واحد كان إيجاباً معدولاً ، وإن سلبت قللت : « زيد ليس هو غير بصير » ، كان سلباً معدولاً - ولما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول ، بل شيئاً خارجاً عنه داخلياً عليه رافعاً إليه . - وأما من جهة التزام والدلالة ، فإن السالبة البسيطة أعم منها ، لأن السلب يصح عن موضوع

الابتعاد عن الله .. أما الاستعمال الفلسفي في اللغة الألمانية لكلمة Entfremdung فنجده لأول مرة عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر : إذ استعمله فلهلم فون هومبولت سنة ١٧٩٣ ، واستعمله هيجل في كتابه « ظاهريات العقل » ( سنة ١٨٠٧ ).

ولتوضيح معنى « للمغايرة » يجب أن نتناولها في ميادين استعمالها المختلفة :

أ - للمغايرة عند رجال الدين واللاهوت :

وهنا نجد هـامولاً عند الفنوصيين في مجموع الكتب المسومة إلى هرمس - Corpus her meticum في القرون الأولى قبل الميلاد والأول والثاني بعد الميلاد بمعنى « تخلص النفس ( البنوفا ) من حيلة الضلال والخذاع ؛ ويفضل للمغايرة بنوفا المرء للخلاص وسلوك طريق النجاة والميلاد من جديد ».

لكن عند اللاهوتيين المسيحيين في القرن الثالث نجد استعمالاً مضاداً للاستعمال الذي أتينا على ذكره . إذ يستعملها كويرينوس ( حوالي سنة ٢٥٠ م ) للدلالة على العابد الذي لا يزال متعلقاً بالأمور الدنيوية ، ولا يزال بالتالي « مُبْعَد » عن غطابة الله وعن الأفكار الإلهية . ويستعملها اثناسيوس بمعنى الانحلال من رابطة العقيدة المسيحية الصحيحة وعقيدة الكنيسة .

ويستخدم أوسطين ( ٣٥٤ - ٤٣٠ ) التمييزات aba-lienatio alienatio abalienare, alienare, التي لا تستند إلى العقيدة المسيحية في دعاواها الخاصة بالمعرفة الكونية والنشورية والخلصانية واللاهوتية ، مثل آراء الوثنيين في التعميد اللائق ، ورواي الماتونية في وجود إله لنشر ، ورواي الأريوسيين في التثليث .

يبد أننا نجد بعد ذلك بزمان طويل عند جورجيو فون كاستل ( ١٠٨٨ - ١١٣٧ ) استعمالاً للمغايرة قريباً من استعمال الفنوصيين ، إذ يستعملها للدلالة على تخلص من يعبد الله من علاق الدنيا بواسطة الخفصة والتجلي والوجد . وفي نفس الاتجاه نجد هومجوي سان فكتور ( ١٠٩٦ - ١١٤٠ ) . وريشاردي سان فكتور ( لثرون سنة ١١٧٣ ) يستعملان كلمة « للمغايرة » للدلالة على الدرجة العليا من الدرجات الثلاث للتأمل ؛ بوصفها انتصاراً على العقبات الحسية وانفتاحاً على التجارب الجيدة عن الروح الانسانية ، إنها هبة من مواهب اللطف الإلهي .

## المغايرة

### Aliénation, Entfremdung, Enajenacion

في العربية : « غايه » ، مغايرةً وغيراً ؛ علوضه بالبيع وبإدله ؛ - وخالفه - كان غيره « ( أقرب المولد ) لثرون في تحت الكلمة » ؛ و « المغايرة هي للمبادلة » ( ولسان العرب » ) .

وبحسب هذه المعاني ، فإن كلمة « مغايرة » هي أدق وأحسن ترجمة للكلمة alienatio اللاتينية وما صدر عنها في اللغات الأوروبية الحديثة ، وما ترجمت به في الألمانية .

فالكلمة اللاتينية alienatio والفعل alienare وكذلك الكلمة abalienare والاسم abalienatio (مما) : المبادلة ، البيع ، التنازل للغير ، انتقال الملكية من شخص إلى آخر ؛ - الانفصال ، الابتعاد ؛ فقدان العقل ، الهلجان . والفعل alienare معناه : بيع ، يبادل ، يتنازل عن ، ينقل ملكية من شخص إلى آخر ؛ - يُبْعَد ؛ - يُنْقَر ؛ - يُبْعِد ؛ - يُضَلُّ

وقد استخدم الفعل alienare لترجمة كلمة ἀλλοτριωσιν اليونانية أينما وردت في الكتاب المقدس ( العهد الجديد ) ، وتدل هناك على « ابتعاد الوثنيين عن الله » وكرهم في جهل وضلالة .

وقد استعمل أرسطو كلمة ἀλλοτριωσις بمعنى : المُبْعَد من التعامل وعارسة الحقوق في المدينة ( كتاب السياسة ٢ م ٢ في ص ١٢٦٨ أ ٤٠ ) . ويستخدم الكلمة ἀλλοτριωσις ( « لخطابة » ص ١٣٦١ أ ٢٢ ) بالمعنى القانوني استعمل شيشرون ( Cicero, Top. 25 ) الكلمة اللاتينية Abalienatio

وقد بدأت الكلمات المناظرة لها في اللغات الأوروبية الحديثة : alienation ( في الانجليزية ) ، aliénation ( في الفرنسية ) ، alienazione ( في الإيطالية ) - بهذا المعنى القانوني أي البيع ، التنازل للغير عما يملك المرء ، المبادلة .

وفي اللغة الألمانية نجد الكلمة Entfremdung في اللغة الألمانية العالية الوسطى ، وعند السليد اكهرت ( ١٢٦٠ - ١٣٢٨ ) ؛ ونجد لوتر في ترجمته للاتين سنة ١٥٤٥ يستخدم الفعل entfremden ترجمة لكلمة abalienation اللاتينية بمعنى :

مصدراً خطيراً لتشتت الذات (راجع: W. v. Humboldt Werke, hg. A. Flüter / Giel, 235-238)

لكن فكرة المغايرة لم تصبح معنى بالغ الدلالة والأهمية إلا على يد هيجل . وكانت عنايته بها مبكرة سبقت كتابه « ظاهريات العقل » . إذ نجد في نصوص « فلسفة العقل » التي سبقت تحرير « ظاهريات العقل » ( سنة ١٨٠٧ ) ما يدل على هذه العناية . إذ فيها يبحث هيجل في تثقيف الفرد ، ويقتبس ما يقوله روسو في كتابه « في العقد الاجتماعي » . يقول هيجل : « يتصورون أن تكوين الإرادة العامة يتم كما لو كان كل المواطنين قد تجمعوا عن قصد واختيار ، وكما لو كان مجموع الأصوات قد صنع الإرادة العامة » ( مؤلفات هيجل ، نشره لَسُون وهوفستسر ج ٢٠ ط ٢ ص ٢٤٥ ) . لكن ما حدث في التاريخ لم يتم على هذه الصورة البسطة ، بل على العكس تماماً : بدت الإرادة العامة للفرد كشيء مضاد للفرد وللذات الفردية ، أو لي القليل كشيء أجنبي عنه . والحق أن الإرادة العامة هي ما يصير إليه الفرد ، إذا ما ارتفع من الجزئي - الذي هو ذاته - إلى الكلي ، وذلك وبفضل إنكاره لذاته . ، أي بالتنازل عن فردانيته في سبيل كلية الإرادة العامة للمجتمع المدني . وعلى الإرادة العامة أن تتكون أولاً ابتداءً من إرادة الأفراد وأن تكون ذاتها بوصفها عامة ، حيث تبدو الإرادة الفردية هي البدأ والعصر ، بينما الإرادة العامة هي الحد الأول والمالية . إن الإرادة العامة هي جوهر الأفراد ، بيد أن هذا الجوهر يبدو لهم غريباً عنهم ، وأمرأ ينبغي أن يصيروا إليه بواسطة الحضارة ؛ مثلاً أن الطفل يرى في أبويه جوهره الذي يبوله مع ذلك خارجاً عنه . وهذا الانفصال بين الكلي والذات المفردة هو المميز لتطور العقل ؛ وعلينا أن نتبع الحركة التي يفضلها بتحقق الجوهر - وكان في البدء تصوراً مباشراً - بواسطة نحو الشعور الذاتي وتطوره ، وما يجري أثناء هذا التطور من مغايرة .

وفي « ظاهريات العقل » يتناول هيجل لحظات المغايرة في التاريخ ، لكنه يركز بصفة خاصة على عصره ، عصر التنوير Aufklärung في القرن الثامن عشر . لقد تجلّت المغايرة منذ زوال المدينة اليونانية التي كانت في الوقت نفسه دولة مستقلة قائمة برأسها ، فيها كان المواطن يتصور العلاقة بينه وبين المدينة على أنها علاقة هوية identité . أما بعد انهيار « المدينة - الدولة » اليونانية ، فقد صار للمجتمع غربياً وأجنبياً عن المواطن في الدولة . وكان على المواطن في الدولة الأمة

بيد أن القديس توما الأكويني ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ ) يستعمل الكلمة alienatio بمعنى غشقة ؛ فهو يعتبر المغايرة أحياناً اختلالاً روحياً مريضاً ، لكنه في أحيان أخرى يستعملها للدلالة على حالة الانفكاك من الحواس والأغراض الخاصة . ب - المغايرة عند الفلاسفة :

قلنا إن المقابل اليوناني للمغايرة يستعمله أرسطو بللمعنى القانوني والاقتصادي أي : المبادلة ، نقل الملكية ، البيع .

وفي القرن الثامن عشر نجد روسو يستعمل كلمة alienation مراراً عدة في كتابه : « في العقد الاجتماعي » أولاً بمعنى « يعطي أو يبيع » donner ou vendre وذلك في نقده لوجوه جرونتيوس نيبا يتعلق بعقد المبادلة بين حرية الأفراد والمصالح التي يحققها الحاكم للحكومين ( راجع « في العقد الاجتماعي » ١ : ٤ ) يقول روسو ، بعد أن ذكر شروط الحياة في مجتمع وما تقتضيه من سلب لحريات الأفراد : « ومن البين أن هذه الشروط إذا فهمت على النحو الصحيح فإنها ترجع كلها إلى شرط واحد هو للمغايرة المتلفة لكل مشارك في هذا المجتمع لكل حقوقه والتنازل عنها للمجموعة » ( « في العقد الاجتماعي » ، نشره بولاقون ، ص ١٣٩ ، باريس سنة ١٩٢٢ ) .

وقبل روسو قرر هوز أن هذا التنازل لا يتم للمجموعة ، بل للحاكم ذي السيادة . ذلك أن تنازل الأفراد عن حقوقهم للحاكم ذي السيادة هو الشرط الأساسي في العقد الاجتماعي الذي يربط بين الحاكم والمحكومين .

والسبب في هذه المغايرة ، في ميدان السياسة ، هو أن « الإنسان الوحش sauvage يعيش في ذاته ، بينما الإنسان الاجتماعي - وهو ذاتاً خارج نفسه - لا يستطيع أن يعيش إلا في رأي opion الآخرين » ( روسو : « مقال في عدم المساواة » ) .

ثم جاء فلهلم فون هوبولت في سنة ١٧٩٣ فأعطى للمغايرة Entfremdung معنى آخر غير المعنى السياسي الذي رآه هوز وروسو ؛ إذ قال إن للمغايرة عذلت نتيجة ما يقوم في باطن الإنسان من نزاع بين مضمون فكرة الانسانية في شخصه ، وبين اللروضعات الخارجة عنه . ولما كان جوهر الإنسان هو المهم في التربية ، فإن الحكمة والفضيلة تقتضيان من الإنسان « ألا يفقد ذاته في هذه المغايرة » لأن فكرة الانسانية تفقد حيثت مضمونها الأعظم وتكون المغايرة

العالم على أنه عالم مادي محسوس مؤلف من أشياء مادية لا منلول لها أكثر من ذلك. وقيمة الأشياء للمغاية هي في المغضة التي تؤدبها أو تحققها، وليس لها معنى وراء ذلك.

وقد أصابت نزعة التنوير - هكذا يرى هيغل - في أنها وضعت دعوى الملكية والكنيسة في حلودها الصحيحة، وفي اعتبارها الذاتية العقلية هي السائدة. لكنها أضلّت في قصرها الذاتية على الذاتية الانسانية، وعدم ادراكها لمكانة الروح الكلية أو الكونية التي هي للمعى الأعلى للذاتية الانسانية، وهي العقل في التاريخ والروح المطلقة التي تنمو وتتطور على مدى التاريخ فيما ينشئه الانسان من علوم وحضارات.

إن رفع ( القضاء على ) المغايرة يتم عند هيغل في عملية التاريخ انطلاقاً من القضاء على الأخلاق القديمة ( اليونانية الرومانية ) مروراً بالاقرار بالشخصية الانسانية عند المسيحية ومروراً بالمجتمع البورجوازي الذي يقرّ بحقوق الانسان.

أما ما يعرف باليسار الهيگلي فقد اهتم بالمغايرة في ميدان الروح للوضوعية، وفي الاقتصاد بخاصة، ناقداً اقتصار هيغل على العناية بالمغايرة في ميدان الروح الذاتية. ومن بين هؤلاء A. v. Cieszkowski ( 1818 - 1894 ) الذي نقد موقف هيغل من المغايرة لأنه صرف النظر عما هو حقيقي واقعي متحقق في واقع الحياة. ومهم خصوصاً لودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach ( 1804 - 1872 ) الذي رأى أن المغايرة تقوم في الفصل بين التفكير المنطقي وبين ماهية الانسان، وفي النظر إلى حقيقة الانسان على أنها ذات أصل فوق طبيعي، وهو ما يتجلى في الدين ( المسيحي واليهودي ). ومن هنا رأى فويرباخ أن المغايرة تقوم أساساً لإفطار معنى الانسان لصالح اغناء معنى الالهوية.

لكن هذا النقد غير منصف، لأن هيغل عني بالمغايرة في ميدان الاقتصاد، واهتم خصوصاً بما يسبه « العمل » من مغايرة. إن العمل يجعل كل فرد يعتمد على فرد آخر، وهذا لا يعمل الفرد لنفسه، بل للآخرين. ومن هذا الموقف ينجم انفصال - مغايرة - بين الفرد وما يؤدبه من عمل. ولهذا فإن العمل الجماعي يؤدي بالضرورة إلى المغايرة، يقول هيغل : « إن الانسان على هذا النحو يشيع احتياجه، لكن ذلك لا يتم من خلال الموضوع الذي يعمل عليه؛ إنه يشياعه لاحتياجه، يصير غيراً، شيئاً آخر. فلا يعود الانسان ينتج

أن يسمى إلى إيجاد هوية بينه وبين الدولة والمجتمع، لكن كان عليه في سبيل ذلك أن يتخلّى عن حريته وفرديته وذاتيته. وتلك هي المغايرة. فجوهر المغايرة يقوم في شعور الذات الفردية بأن حياتها تقوم خارج ذاتها، وذلك في المجتمع والدولة.

يبد أن هذه المغايرة مرحلة ضرورية على الطريق إلى تحقيق العقل ( أو الروح ) لذاته، وهو لهذا مزيج من الواقعي والرومي. ذلك أن الفرد يشعر بأنه يعتمد على شيء خارجه وأعظم منه هو الجماعة والدولة؛ لكن عليه في الوقت نفسه أن يشعر بذاتية الخاصة. وللموقف الأساسي للشعور بالمغايرة هو حين يشعر الناس بأن جوهرهم يقوم في شيء خارج عنهم، وبالتالي يشعرون أنهم لا يستطيعون تحقيق ذواتهم إلا بالتغلب على خصائصهم الذاتية ابتغاء التوافق مع تلك الحقيقة الخارجية عنهم، أهني للمجتمع أو الدولة. والشعور بهذه المغايرة حاضر سواء لدى من يلمح هذه الحقيقة الخارجية عن طيب خاطر، ومن ينفر منها ويشيح بوجهه عنها. وهيغل ينعت الشعور الأول بأنه نيل *edelmutig* والشعور الثاني بأنه خسيس *niederträchtig*

ويرى هيغل أن « التنوير » *Aufklärung* يعكّل بداية النهاية للمغايرة من حيث ان الحقائق التي يتوجه إليها تفكري الشعور المغاير ويسعى إلى التوافق معها - تتحد وتقتلص. فاللدافع الخارجي يصير موضوعاً، خالياً من للمعى الروحي وينظر إليه على أنه عالم من الأشياء المادية المحسوسة المبسوطة أمام شعور علمي كلي. والدولة والبنية الدينية لم تعدوا حقائق تبت الحوافر والفكر، بل مجرد جزء من مادة العالم، وعرضة لفحص الشعور العلمي. ويعود الانسان من جليد هو الحقيقة الهمة، وتعود الذات مركزاً للأشياء. وكانت النتيجة لهذا الاتجاه أن تميزت نزعة التنوير برأين: الأول هو ارجاع « المطلق » أو الله إلى مجرد فكرة خاوية عن « موجود أعلى » *être suprême* لا يوصف بأي وصف محدد، لأن كل العالم الواقعي أصبح ينظر إليه على أنه مادي ومحسوس، وكل وصف مفهوم يبنني أن يستمد من هذا الواقع المادي المحسوس. ومن ثم لم يعد من الممكن وصف الله بأنه « أب » أو « خالق »، « فقال » الخ. ومن هنا كان الطابع السائد في تدوين أصحاب نزعة التنوير هو التاليفية للجدرة *décisme* التي تقول بوجود موجود أعلى لا نستطيع وصفه بأي وصف. - والرأي الثاني هو القول بالمفارقة، أي أن يكون كل شيء نافعاً لغيره. وهذا الرأي مستمد من ماهية التنوير، بوصفه ينظر إلى

الطرف المضاد الذي يمجّد الآلة ويطلب بالزبد من الآلة . إنه يرى في الآلة والآلة عنصراً لا بد منه لتكوين المجتمع الحديث ، لأن هذا يتطور في اتجاه تزايد الحاجات ، وبالتالي تزايد الإنتاج وتوسيعه .

وحسبنا هذا القدر لبيان المغايرة في نظرية العمل عند هيغل .

وهذا التحليل أخذه كارل ماركس عن هيغل دون أن يضيف شيئاً من عنده كما هو ظاهر من المخطوطات الاقتصادية الفلسفية التي كتبها ماركس في سنة ١٨٤٤ وظلت غير منشورة حتى نشرت لأول مرة سنة ١٩٣٢ . وكل ما كتبه ماركس في هذا الباب تكرر مسبباً لما قاله هيغل بإحكام وتلخيص والفرق بينهما أن ماركس استخلص بعض النتائج الاقتصادية لنظرية هيغل في العمل . فقال إن عالم الأشياء المنتجة يكتسب قوة مستقلة ، تجاه من أنتجها ، وفي هذا يتضح طابع المغايرة في النشاط الانتاجي ، فيصبح للمنتجون ( العمال ) مجرد وسائل لإشباع حاجات خارج ذواتهم ، ولما كانوا هم وما أنتجوه يتسبون إلى غيرهم ، فإن نشاطهم لن يكون نشاطاً ذاتياً أي خاصاً بهم ، والعمل ذو الأجر يحدّد مغايرة بين العامل وبين مضمون ومصدر نشاطه . ومن المغايرة في العمل ينشأ بالتكرار المغايرة العامة في الاقتصاد التبادلي : فتحدث مغايرة بين العمل ورأس المال والأرض ، كما تحدث مغايرة بين العمل والأجر ، ورأس المال ، والربح ، والفائدة والربح العقاري . وفي العلاقات الاجتماعية تتجلى المغايرة في الأمور التالية : في أنانية التناقص ، وفي تقويم الإنسان بحسب ما يملك من عقار أو أموال مقبولة ، وفي التنازع بين الرأسماليين والعمال . وهكذا فإن المغايرة الناتجة عن العمل تؤدي إلى « المغايرة بين الإنسان والإنسان » . وفي هذا التحليل - المنقول كله عن هيغل - للعمل الذي أصيب بالمغايرة يلخص كلول ماركس ويؤسس نقده لنظام الدولة البورجوازية ، وللمدين والانتروبولوجيا الميجيليين الشباب ، ثم رأيه في إلغاء الملكية الخاصة ودعوته إلى الشيوعية . وهو يمجّد الشيوعية بأنها الغاء (رفع) للمغايرة (راجع المخطوطات الاقتصادية الفلسفية لماركس ، ص ٥١٠-٥٣٦) .

وبعد هذه المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ( سنة ١٨٤٤ ) لم يتناول كلول ماركس مسألة المغايرة إلا نادراً وعلمانية بعض الايضاحات أو الجملد مع الميجيليين

ما يحتاج إليه ، ولا يعود يحتاج إلى ما ينتجه . وبدلاً من ذلك ، فإن التحقيق الفعلي لإشباع احتياجاته يصبح فقط امكان هذا الإشباع . إن عمله يصبح علماً ، شكلياً ، مجرداً ، مفرداً ، وهو يحدّد نفسه في واحدة من حاجاته ، ويستبدلها بسائر حاجاته ( Hegel: Real- Philosophie, I, 237-8 ) وهكذا يؤدي اعتماد الانسان على الانسان ، وإن حقق طبيعة الانسان الكلية ، فإنه في الوقت نفسه يخلق سلطة فوق الانسان تنمو إلى خارج نطاق سيطرته « إنه لا يوجد انسان هو بالنسبة إلى نفسه مجموع حاجاته . وعمله ، أو أية وسيلة لقدرته من أجل إشباع حاجاته ، لا تشبعها . بل الذي يشبعها إنما هو قوة أجنبية عنه Macht eine fremde سلطان له عليها ، وعليها يتوقف ما إذا كان المتأخر ، الذي يملكه ، يكون له مجموع ما يشبع حاجاته » ( Schriften zur Politik, p. 492 )

وكما تقسم العمل وتزعم ، ازداد بعداً عن الأشياء المباشرة للمتجدين وهكذا يحقق الانسان المزيد من العمل مع المزيد من التجريد والمغايرة في أثناء عملية الإنتاج نفسها . « إن عمله وما يملكه ليسا ما هما بالنسبة إليه ، بل ما هما بالنسبة إلى الكل . إن إشباع الاحتياجات اعتماد كلي من الكل على الكل » وهناك يزول الأمان لكل واحد ، ويستبدل علمه بأن عمله ملائم مباشرة لحاجاته الخاصة ؛ لقد صارت حاجته الخاصة أمراً كلياً » ( Realphilosophie, I, 238 )

ويزيد هيغل في تحليل « العمل » بعمق وارفاه ذهن عملي واقعي فيقول : « إن تخصص العمل يكثر كمية الإنتاج : إن في المصنع الانجليزي يعمل ١٨ شخصاً في إنتاج ابرة واحدة ؛ ولكل واحد منهم جزء خاص من العمل يؤديه ، ومن المحتمل ان الشخص الواحد لا يستطيع ان يصنع ١٢ ابرة ، بل ولا ابرة واحدة . . . بيد ان قيمة العمل تتناقص بنفس النسبة التي بها تزايد إنتاجية العمل . وهكذا يصير العمل أكثر موتاً ، إنه يصبح عمل أقل ، ومهارة الفرد الخاصة تصبح معدومة الى أقصى درجة ؛ وينشط شعور عامل في المصنع الى أدنى مستويات العبودية . والرابطة بين الطابع الخاص للعمل وبين الكمية اللامتناهية للاحتياجات تصير غير مرئية تماماً ، وتحول الى اعتماد أعمى . » ( Realphilosophie, 239 ) .

وعرضي هيغل في بيان ازدياد المغايرة بازدياد الاعتماد على الآلات في الإنتاج . لكن هذا لا يدعو إلى الوقوف في صف المهاجرين لادخال الآلات في الصناعة ، ولا في صف

- Karl Marx: Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, in Karl Marx und Fr. Engels: Historisch- Kritische Gesamtausgabe, Berlin, 1932.
- Georg Lucacs: Der junge Hegel und das Problem der Kapitalistischen Gesellschaft. Zürich und Wien, 1948.
- Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Basel, 1953.
- A. Cornu: «L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx», in *La pensée*, n. 2 (1948), pp. 65- 75.
- L.D. Easton: «alienation and History in the early Marx», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vo. 22 (1961), pp. 193- 205.
- L. Feuer: «What is alienation?» The Career of a Concept, in *New Politics*, vol. 1, n. 3 (1962), pp. 116- 134.

### المقارنات

#### Paradoxes ( F., E. ), Paradoxen ( G. )

المقارنة هي حقيقة تظهر عليها صفة التناقض مع حقائق شائعة أو مسلم بها.

والمقارنات تدخل في العديد من العلوم : في الرياضيات ، مثل مفارقات اللانتهائي ؛ وفي الفلسفة مثل مفارقات زينون الايلي في حجبته ضد الحركة ؛ وفي اللاهوت الفيلسوف المسيحي حين يقرر أن الله عاش في أرض فلسطين كإنسان بين سائر الناس ( المسيح ) .

وانتصار استخدام المقارنات يدافعون عن مسلكتهم هذا بالوسائل التالية :

١ - يقولون إن المقارنة صحيحة ومعقولة ومبرهن عليها ، لكنها تبدو عكس ذلك لمن لم يفكر بعمق ووضوح . فعلى هذا النحو يدافع الرواقية عن قولهم إن الحكميم هو وحده الحر ، ويدافع بولستانو عن مفارقات اللانتهائي بقول الأولين ( الرواقية ) إن هذا القول يبدو غير معقول فقط عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للحكيم

اليساريين ، كما نجد ذلك في كتبه التالية ( وحده أو مع زميله انجلز ) : « العائلة المقدسة » ( سنة ١٨٤٥ ) ، « فضليا عن فويرباخ » ( سنة ١٨٤٥ ) ، « الايديولوجيا الألمانية » .

لكن كارل ماركس يتخل عن فكرة المغايرة في العمل حين يكتب كتابه الرئيسي : « رأس المال » لأنه لم يعد ينظر إلى العمل كتأنيج فردي ، بل كتأنيج جماعي ، ومن هنا أصبح ينظر إلى العمل على أنه « وحدة اجتماعية » . وحين يتحدث في كتاب « رأس المال » عن « التناحر » Veräusserlichung فإنه لا يعني به المغايرة التي عرضها من قبل في « خطوطات » سنة ١٨٤٤ .

#### مراجع

- P. Arveld: La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.
- E. Botticelli, J.- M. Domenach. H. Lefebvre, etc: L'aliénation: mythe ou réalité, in *Revue praxématique* (3), 1967.
- J. M. Domenach: «Pour en finir avec l'aliénation», in *Esprit*, dec. 1965.
- J. Gabel: «Le concept d'aliénation politique», in *Rev. Fr. Soc. Soc.», oct- déc. 1960.*
- J. Gauvin: «Ent fremdung und Entäusserung dans la «phénoménologie de l'Esprit» de Hegel», in *Arch. Phil.* Juillet Déc. 1962.
- P. Naville: De L'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail, chez Marx et Engels. Paris, 1965.
- A. - M. Papon: L'aliénation. Etude lexicologique. Thèse de doctorat. Paris, 1966.
- J. J. Rousseau: Discours l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes , de contrat social.
- J.P. Sartre: Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.
- A. Schaff: «L'aliénation et l'action sociale», in *Dialectique* 57, 1967.
- L. Feuerbach Die Religion; Das Wesen des Christentums.



### أقليدس الميفاري

ينبغي بادئ ذي بدء أن غيّر بينه وبين أقليدس الرياضي المهتمّ بالشهر الذي عاش بعده بأكثر من قرن في عهد البطالة في الاسكندرية .

وكان من أقدم تلاميذ سقراط ، ولما حرم عل أهل ميغارا دخول أثينا يقال إنه كان يدخل أثينا ليلا في زي امرأة ليستمع إلى سقراط . وحضر موت أستاذه ، وجمع حوله بعض زملائه في التلمذ على سقراط بعد وفاة هذا ، ومن بينهم أفلاطون . ثم أسس مدرسة ميغارا ، وتوفي حوالي سنة ٣٥٠ ق . م .

لكنه عرف في مطلع حياته ملهيب المدرسة الأيالية ، وتحت تأثير سقراط مزج بين الأخلاق السقراطية والميتافيزيقا الأيالية فقال إن الواحد هو الخير ، والخير هو الواحد .

قال اللاطريسي : « كان أقليدس من مواليد ميغارا حل البرزخ ويقول البعض إنه من جيلا ، كما ذكر الاسكندر في « طبقات الفلاسفة » . وعني بمؤلفات برمينيلس ، وسمي أتباعه بالميفاريين من بعده . ثم سموا « المعارين » ثم « الديكليتيين » بعد ذلك بزمان ، وأول من أعطاهم هذا الاسم الأخير هو ديونوسيوس الحلفيوني لأنهم كانوا يصوغون حججهم على هيئة سؤالات وجواب . ويخبرنا هرمودورس أنه بعد موت سقراط ذهب أفلاطون وسائر الفلاسفة إليه ، لأنهم فزعوا من بطش الطغاة . وقال عن الخير الأسمى إنه الواحد ، وإن سمي بعدة أسماء : الحكمة ، الله ، العقل الخ . ورفض كل ما يتناقض الخير ، قائلا إنه غير موجود .

وحينا يعارض برهانا فأنه لا يحتاج المقدمات بل النتيجة . وكان ينكر قياس النظر لأنه يؤخذ : من تشابهات أو من اختلافات . فإن أخذ من تشابهات ، فالأمر يتعلق بهذه التشابهات لا بتناقضها . وإن أخذ من اختلافات ، فلا يجوز وصلها بعضها إلى جوار بعض . ولهذا قال عنه تيمون مصيبا عن عرض سائر السقراطيين : « إنني لا أهتم بأولئك الثرثارين ، ولا بغيرهم ، ولا يفتدون أبدا من كان هو ، ولا بأقليدس الشديد اللدود الذي أشاع في الميفاريين حب الجدل الجنوني » . وكتب ست عاشرات ، من بينها « مقال في الحب » لكن بايتيوس Panetius شك في صحتها .

وقد نقل أقليدس إلى الخير ما وصف به الإيليون

وللحرية ؛ ويقول بولسنانو إن مفردات اللامتاعي لا تبدو غير معقولة إلا عند من لا يفهم المعنى الحقيقي للامتاعي .

٢ - أو يقولون إن التناقض الظاهري راجع إلى معنى الألفاظ وعدم دقة التعبير اللغوي .

٣ - أو يقولون إن التناقض هو مع قواعد تبدو مبنيّة مسبقا بها ، لكنها ليست في الواقع كذلك ، ويختص طابع التناقض الظاهري ببيان أن ما عدّ مسلّمات يثبت ليس في الحقيقة كذلك .

مراجع

- Sebastian Franck: Paradoxa. Jena, 1909
- B. Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, hirsq. vn A. Höfler. Leipzig, 1920
- R. Heiss: Logik des Widerspruchs. Berlin-Leipzig, 1932.
- K. Schilder: Zur Begriffsgeschichte des Paradoxons. Kempen, 1933.
- H. Schröder: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Göttingen, 1960.
- W. V. O. Quine: The Ways of Paradox, and other Essays. New York, 1966.

### الميفاريون

مؤسس هذه المدرسة هو اقليدس للميفاري ، تلميذ سقراط . وقد جمع بين مبدأ الأخلاق السقراطية وبين نظرية الإيليين في الواحد ، وقال إن الواحد هو الخير ، أي كانت أسسها : العلم ، الله ، العقل . ومقابل الخير هو العلم أو اللاوجود .

أما خلفاء أقليدس فسموا أولا « الميفاريين » ثم « الجدلّيين » ثم « الديكليتيين » . وأبرزهم : أويبوليس الماطي ، ميتر الأقيسة المحرّجة المشهورة : الكذاب ، المتكرر ، الكومة ، الأصلح . ثم تلوّه : الكينوس ، الذي برع في المراء وديودورس خرونوس ، الذي أنكر الحركة بحجج جميلة ؛ واستلفون الذي مزج بين الفلسفة الميفارية والفلسفة الكلاسيكية ، وهاجم نظرية الصور الأفلاطونية ، وأنكر إمكان الحمل ( حل صفة على موضوع ) .

معه إلى مصر . لكن إستافون لم يقبل غير مبلغ ضئيل جداً ، واعتذر من القيام بهذه السفرة ؛ ورحل إلى أثينا حتى أبحر بطليموس . ولما استولى ديمتريوس ، ابن أنتيجونس ، على ميثرا اتخذ الاجرام الكفيلة بالمحافظة على دار استافون وأعاد إليه كل ما غيب من أملاكه . ولما طلب ديمتريوس أن يكتب ثبوت بما غيب من ثروته أنكر استافون أن يكون قد فقد شيئاً يملكه حقاً ، لأن أحداً لم يسلبه علمه ، ولا يزال محتفظاً بفصلته ومعرفته . ( ديوجانس اللايرتي ٢ : ١١٣ - ١١٥ ) .

وكان إستافون بسيطاً في خلقه متواضعاً ، وكان يجتلب الناس بقدره فاققة حتى إن الناس كانوا يجرون حوائثهم ليعطلوا إليه حين يمر .

ويذكر اللايرسي أنه بقي لاستافون - في أيامه - تسع محاولات مكتوبة بأسلوب بارد هي : « موسكوس » ، « أرسطيفسوس أو قاليباس » و « بطليموس » و « خيرقراطس » ، « ساتروقليس » ، « انكسمانس » ، « فيجينس » ، « إلى ابنته » ، و « أرسطوطاليس » .

وكتب إستافون نقداً عنيفاً لنظرية الصور الأفلاطونية إستناداً إلى مذهب الواحلية . واهتم بالأخلاق أكثر من اقليدس ومجد النزعة الكلية . وروى أن الغرض الأسمى من السلوك الأخلاقي هو الوصول إلى حالة الطمأنينة ( سنيكا : الرسائل . ٩ : ٣ ) .

## المقولات

### Catégories

المقولات هي أنواع الدلالات في القول .

وأرسطو هو أول من وضع ثبوتاً بأنواع الدلالات . ويلخصها ابن سينا تلخيصاً جيداً كما يلي :

« كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات : فإما أن يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موصوف به قائم بنفسه ، مثل إنسان وخشبة ؛

- وإما أن يدل على كمية : وهو ما ، لذاته ، يشمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه ؛ إما تطبيقاً متصلاً في الوهم - مثل الخط والسطح والعمق والزمان ، وإما متفصلاً كالعدد ؛

الوجود فقال إن الخير واحد ، ثابت لا يتغير ، ولا يكون ولا يفسد .

### أويوليس للملطي

اشتهر بالمهجع للحرجة التي يرتد فيها على المرء حجته ، وأشهرها :

الكذاب : ونصها : إذا كنت كاذباً وتقول عن نفسك إنك كاذب فأنت تكذب وتصدق ممأ .

المتنكر أو الكترا ، وتقول : الكترا تترك أن أورشطس أعوها ، ولكن أورشطس المائل أمامها متنكراً لا تترك أنه أعوها ، وهكذا فإنها لا تترك ما تترك .

الكومة : حبة القمح لا تؤلف كومة ، فإن أضفت حبة أخرى ، فلن يؤلف ذلك كومة ؟ فحق تصبح كومة ؟

ذو القرن : ما لم تنفقه فهو لا يزال لك . وأنت لم تفقد قرناً ؛ إذن فلا يزال لك قرن .

### استافون

« مواطن من ميثرا في بلاد اليونان ، كان تلميذاً لبعض أتباع أقليدس ، وإن كان ثم آخرون يقولون إنه كان تلميذاً لأقليدس نفسه . ثم تلمذ على تراز يماخوس الكورنثي الذي كان صديقاً لاختيامي ، تبعاً لما يقوله هرقليدس . وقد فاق الجميع في القدرة على الابتكار والفسطة إلى درجة أن قرابة بلاد اليونان كلها اجتذبت إليه ودخلوا مدرسة ميثرا . وبهذه المناسبة دعني أورد عبارات فيلبيوس الميثاري الفيلسوف . قال : « لأنه من ثلوفرسطس انتزع مترودورس النظري ويتماجوراس الجيلادي ومن أرسطوطاليس انتزع كليتاخوس الفيلسوف القورينائي وسيماس ، وفيما يحصل بالديالككتيكن أنفسهم انتزع قانونيوس من لوستيلس . ولما جاء ديفيلوس البغدوري ، ابن يوفطس ، ومرمكس ؛ ابن اسكانتيوس تلميذه جعل منها تلميذتين غلصين له » ، كذلك ضم لنفسه فراسيديوس الميثالي ، وكان فزيائياً ممتازاً ، وألقيموس الحطيب ، سيد خطباء اليونان كلها ، كذلك انضم إليه كراتس وغيره كثيرون ، منهم زينون القينيقي .

« وكان أيضاً حجة في السياسة .

« ويقال إن بطليموس سوتر كان يقدره كل التقدير ، ولما استولى على ميثرا عرض عليه مبلغاً من المال ودعاه ليمرد

(٤) المقولات تدل على تسميات أو حلول بدني روابط .

(ب) والمسألة الثانية هي عن العلاقة بين الجواهر وسائر المقولات ، إذ الجواهر له مكانة تسليوي مكانة سائر المقولات التبع مجتمعة .

(ج) المسألة الثالثة : كيف ندرك المقولات ؟ هل هي تدرك من التجربة والحواس ، أو بفكر ذلك ؟ ومن رأي أرسطو أنها تدرك بالأدراك العقلي الباطن .

(د) والمسألة الأخيرة هي : ما هو عدد المقولات ؟ وقد أجاب البعض بأن عددها عدد ، وأجاب البعض الآخر بأن عددها غير عدد .

وقد استمرت لوحة المقولات الأرسطية هي السائدة في الفلسفة طوال العصر الوسيط - الإسلامي والمسيحي على السواء . وبداية العصر الحديث إلى أن جاء اماتويل كنت فوضع ثبناً آخر للمقولات خلافاً للوحة المقولات الأرسطية .

ويستند كنت في وضع لوحة مقولاته إلى مبدأ مشترك ، هو ملكة الحكم ، أو ملكة التفكير . ويقارن بين عمله وعمل أرسطو ، فيقول : « كان مقصداً خليفاً بعقل ناذراً مثل عقل أرسطو البحث عن هذه التصورات الأساسية . لكن لما كان لم يتبع أي مبدأ ، فإنه انقلبها بالنداء كما عرّضت له ، وجمع منها أولاً عشرأ ، سملها « مقولات » . ثم من بعد ذلك ظن أنه وجد خساً أخرى اضافها إلى الأولى تحت اسم : المقولات الاضافية . ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة . وفصلأ عن ذلك ، فإثنا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحاسبية المحضة ( الزمان ، المكان ، الوضع ، وكذلك : قبل ، مع ) بل وأيضاً حالة تجريبية ( الحركة ) وهي لا تنسب إلى سجل نسب الذهن هذا . وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصورتها الأصلية ( الفعل ، الانفعال ) ، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً ( « نقد العقل المحض » ط ١ ص ٨١ ، ط ٢ ص ١٠٧ - ترجمة فرنسية ص ٩٥ )

وميزة لوحة المقولات عند كنت أنها منظمة بدقة وفقاً لمبدأ : فالطرف الأول من كل ثلاث يعبر عن شرط ، والثاني عن مشروط ، والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والمشروط . فمثلاً : الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة

وإما على كيفية ، وهو كل هيئة غير الكمية مستمرة لا نسبة فيها ، مثل اليانيس والصمحة والقوة والشكل .

وإما على إضافة كالبنة والأبوة  
وإما على أين ، كالكون في السوق والبيت ؛  
وإما على متى ، كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل أو في زمان بعينه ؛

وإما على الوضع ، ككل هيئة للكل من جهة أجزائه ، كالتمدد ، والقيام ، والركوع ؛  
وإما على الملك والجنبة ، كالتلبس والتسلح ؛  
وإما على أن يفعل شيء ، مثل ما يقال : هوذا يقطع ، هوذا يحرق ؛

وإما على أن يفعل شيء ، كما يقال : هوذا يقطع ، هوذا يحرق .

( ابن سينا : « ديون الحكمة » ص ٣ ، نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤ )

وتلك هي المقولات العشر المشهورة . وقد صاغها أحدهم في بيتين من النظم لتسهيل حفظها ، هما :

زيد الطويل ، الأزرق ، ابن ملك في بيته ، بالاسم ، كان يتكى  
يسمى ربحاً ، لواء ، فليسوى فهدل عشر مقولات سوا  
وقد أثارت هذه المقولات عدة مسائل :

( ١ ) الأولى : ما هي طبيعتها ؟ وقد أجيب عن هذه المسألة بالأجابات الأربعة التالية :

١ - المقولات هي بمثابة أجزاء للقول ، وهذا ينبغي أنه تفسر نحويأ . ومن هنا زعم البعض أن أرسطو استخرجها من المعاني النحوية : فالجواهر ينظر الاسم ؛ والكم ينظر العدد ؛ والكيف ينظر الصفة ؛ والاضافة تناظر المضاف والمضاف اليه ؛ والأين ينظر اسم المكان ، والتي تناظر اسم الزمان ، والوضع ينظر الفعل اللازم .

والملك ينظر صيغة الماضي البعيد ؛ وأن يفعل ينظر الفعل المتعدي ؛ وأن يفعل ينظر الفعل في صيغة المتني للمجهول .

( ٢ ) المقولات تميز عن اجابته على الأسئلة التالية :

١ - من هو س ؟ ( ٢ ) كيف حال س ؟ ( ٣ ) أين س ؟ ( ٤ ) متى وقع س ؟ الخ .

( ٣ ) المقولات هي الأجسام العليا للأشياء . وهذا هو الرأي الأكثر شيوعأ

كوحدة، والتحديد ليس إلا اجتماع الواقع مع السلب، والتبادل هو عليّة الجوهر في التبين مع الآخرين على التبادل، والضرورة ليست إلا الموجود المعطى بواسطة الامكان.

لكن ليس معنى هذا أن المقولة الثالثة في كل باب هي تصور مشتق وليس أصلياً للعقل المحض. كلا، لأن ارتباط الأولى والثانية لانتاج الثالثة يقتضي فعلاً خاصاً يقوم به الذهن.

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «امانويل كنت» ج١ ص ٢١٠-٢١٣)

ثم جاءت التقنية الجديدة في فرنسا وألمانيا وواصلت عمل كنت في المقولات، وحولت نقيضه أو تعديله.

وعن فصل ذلك منهم شارل رونفويه الذي وافق كنت على أن المقولات هي القوانين الأولى غير القابلة للدرد الخاصة بالمعرفة، وعلى أنها العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها. وهو يسمي كنت «أول عبقرية مقولية *Categorische*» العصر الحديث». (كنت يأخذ عليه أنه لم يتبين أن «الاضافة» هي مفتاح سائر المقولات، وأن التصنيف الكنتي - تيمناً لذلك - تصنيف اعتباطي مصطنع. إن كنت - هكذا يقول رونفويه - لم يلاحظ أن كل الأحكام - بغير استثناء - ذات شكل مشترك هو: «الاضافة»، وأنها جميعاً تتضمن في هذا: معاني الهوية والاختلاف، الاتفاق والافتراق، التي لذلك كنت أن يلقى بها بعيداً باسم التصورات التأملية *concepts réfléchies* كذلك لم يميز كنت مقولات: الشخصية، والغائية، والاضافة.

لهذا رأى رونفويه أن يضع تسع مقولات هي تسعة قوانين أساسية لا تقبل الرد، وهي تسعة قوانين تكوينية للامتثال، تسودها المقولة العامة للإضافة. وكل واحدة من هذه المقولات تكلف من: موضوع، نقيض موضوع، ومركب موضوع. وهاك لوحة هذه المقولات كما وضعها رونفويه:

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب للموضوع
الاضافة	التعريف	الحقيقة	التبين
المحدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	القطعة (المحددة)	الكلان (فترة)	الامتداد
التوالي	الآن (المحدد)	الزمان (فترة)	الزمن
الكيف	الاختلاف	الجنس	التنوع
الضرورة	العلاقة	الانفصال	التضيق

مشروطة بالوحدة، والشمول هو الجتمع بين الوحدة والكثرة.

وهاك لوحة للمقولات كما وضعها كنت:

١	٢	٣	٤
في الكم:	في الكيف:	في الازدواج:	في الجهة:
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الاشكال
الكثرة	السلب	القلة والمطلوب	الموجود
الشمول	التحديد	التبديل	الضرورة

ويعد كنت طبيعة المقولات بأنها: الأشكال الأساسية لتكوين المعطيات، ابتداء الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية، وبأنها الشروط القليلة لتكوين التجربة، وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكنة. ولا تكون التجربة ممكنة إلا بتبيين المقولات. والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات، لأن هذه هي موضوعات التجربة، وما الظواهر إلا معطيات مترابطة ومتعينة عن طريق المقولات. وبدون ربطها بالعيان، وبدون الاسكيمات المتعالية، التي تمكن من تطبيق المقولات على العيان، فإن المقولات تصبح مجرد وظائف منطقية شكلية، وبالتالي لا تحقق أية معرفة.

والمقولات لا تطبق على الأشياء في ذاتها، اللهم إلا على سبيل قياس التفكير. وإنما تنطبق على الظواهر فقط.

والمقولات تنطبق قبلياً في الذات ومع ذلك فإن لها أهمية تجريبية موضوعية، ولا تتحقق إلا في التجربة بوصفها أساساً وانخراطاً سابقاً وعملها فيها.

ولوحة المقولات هي «خطة» *Plan* لجماع العلم، من حيث أنه يقوم على تصورات قليلة، «خطة كلمة» ترمي إلى تقسيم هذه التصورات رياضياً، وفقاً لمبادئ معينة.

ويلاحظ على هذه اللوحة أنها تنقسم أولاً إلى طائفتين: الطائفة الأولى (١، ٢) تتعلق بموضوعات العيان (المحض والتجربي على السواء)؛ والثانية (٣، ٤) تتعلق بوجود الموضوعات. ويمكن أن تسمى الطائفة الأولى بالمقولات الرياضية والطائفة الثانية بالمقولات الديناميكية.

كما يلاحظ ثانياً أنه يوجد نفس العدد من المقولات تحت كل باب، أي ثلاث مقولات. صحيح أن القسمة الثنائية هي أول ما يتخطر بالبال، لكن يضاف إلى ذلك أن المقولة الثالثة في كل باب إنما تنشأ عن الجتمع بين الأولى والثانية. فمثلاً مقولة «الشمول» ليست إلا الكثرة منظوراً إليها

ذات امتداد، وبينها بعضها وبعض مسافات، ولا تتداخل بعضها في بعض. ومن هنا انصف المكان بالصفات التالية:

١ - أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.

٢ - عدم قابلية التفوذ، فلا تتداخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص بها.

وقد بحث أرسطو في المكان بحثاً مفصلاً في كتاب «السماع الطبيعي» (المقالة الرابعة، الفصل الرابع) فيبين أنه موجود بدليل أنه حيث يوجد جسم فيمكن أن ينتقل عنه ويشغل محله جسم آخر، ومعنى هذا أن المكان يختلف إلى أي شيء يتحرك فيه. ثم إن العناصر الطبيعية تميل بعضها إلى فوق والبعض الآخر إلى تحت، والفوق والتحت ليسا نسيين فقط إلينا، بل الفوق هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه النار، والتحت هو الاتجاه الذي تتحرك نحوه الأرض.

ويتميز أرسطو الخصائص التالية للمكان:

- ١ - المكان هو الحاوي الأول (٢٠٩ ب ١).
- ٢ - والمكان ليس جزءاً من الشيء. (٢٠٨ ب ٢٧ فصل ٧)
- ٣ - وهو مساوٍ للشيء المحوي (٢٠٨ ب ١، ٢٠٧ ب ١١، ٣١ - ٣٢).
- ٤ - وفيه الأعلى والأسفل (٢٠٨ ب ٨).

والمكان ليس هيولي، ولا صورة، ولا بُعداً، ولأنه إن كان بُعداً فقد يجب أن يكون ما هنا بُعداً ما آخر غير بُعد الأمر المتقل (والطبيعة) جـ ص ٣١٢ نشرنا). بل المكان هو نهاية الجسم المعيط، وهو نهاية الجسم المحتوي تملس عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي عليه المتحرك حركة انتقال.

ومن ثم جاء التعريف الولود عند الفلاسفة الإسلاميين للمكان بأنه: «السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي».

وكان أفلاطون قد نظر إلى المكان على أنه الحاوي ويمثل ذلك سيقول كلارك وتيوتن، إذ تنصروا المكان أنه الحاوي للأشياء، ولكنها وصفه بخصائص أساسية هي: اللاتناهي، الأزلية والأبدية، الؤم، وعدم الفناء.

المدة	القول	الفترة	الفترة
الحالة	الحالة	الحالة	الحالة
الشخصية	الشخصية	الشخصية	الشخصية

وجاء من بعده هاملان فسمى إلى إيجاد تفسير شامل للمكون عن طريق لوحة مقولات، مؤلفة هي الأخرى من ثلاث، على النحو التالي، وكل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية:

١ - الانشائية	المدة	الزمان
٢ - الزمان	المكان	الحركة
٣ - الحركة	الكيف	التغير
٤ - التغير	التنوع	الجملة
٥ - الجملة	الطاقة	الشخصية

وآخر محاولة لوضع لوحة مقولات هي تلك التي قمنا بها في كتابنا «الزمان الوجودي» فراجعها تحت مادة: عهد الرحمن بلوي.

#### مراجع

- Aristote: Catégories
- H. Bonitz: Ueber die Kategorien des Aristoteles Wien, 1853.
- O. Hamelin: Essai sur les éléments principaux de la représentation, Paris, 1907.
- M. Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft.
- A. Krempel: La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Paris, 1952.
- Nicolai Hartmann: Aufbau der realen Welt<sup>3</sup>, 1949; Philosophie der Natur, 1950.
- Ch. Renouvier: Essai de Critique générale. Paris, 1912.
- A. Trendelenburg: Geschichte der Kategorienlehre, 1846 (neue Aufl. Hildesheim, bei Olms, 1963).

#### المكان

##### L'Espace

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً، أي أنها

متجانس ، مشابه لنفسه باستمرار في كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية .

ومن ناحية أخرى نجد نيوتن يميز بين المكان المطلق والمكان النسبي ، قائلاً : « إن المكان المطلق ، في طبيعته الخاصة به ، يبقى دائماً مشابهاً لنفسه وثابتاً غير متحرك أما المكان النسبي فهو يبد متحرك أو واسطة للأماكن المطلقة ، التي نعملها حواسناً بواسطة وضعها بالنسبة إلى الأجسام ويعتبر - من الناحية العلمية - مكاناً ثابتاً غير متحرك » ( نيوتن : « المبادئ » ) . ويقول في حاشية علقة على كتاب « المبادئ » إن الله ، على الرغم من أنه ليس مكاناً ، فإنه موجود في كل مكان بحيث يكون المكان . ويرى نيوتن أن المكان مستقل عن التمكنات ، إذ يوجد بذاته سواء شغلته أشياء أو لم تشغله ؛ إن الحركات في المكان نسبية ، ولكن المكان ليس نسبياً .

وعلى عكس نيوتن قرر ليبنتس أن المكان ليس مطلقاً ، وليس جوهرًا ، ولا عرضاً للجوهر ، بل هو علاقة ( إضافة relation ) . والمولدات هي وسعها الجوهر ؛ والمكان لا يمكن أن يكون جوهرًا . والمكان ، بوصفه علاقة ، هو نظام وترتيب order : نظام الوجود معاً ، أو بتعبير أدق : نظام الظواهر للوجود معاً . والزمان ليس أمراً واقعياً ، بل ذهنياً مثالياً ؛ بمعنى أنه لا يوجد مكان واقعي خارج العالم المادي ؛ والمكان هو في ذاته أمر ذهني ، مثالي .

وفي إثر ليبنتس جاء كنت فقرر أن المكان شكل متعال من أشكال الحساسية ، أي شكل قبلي priori مفروض في طبيعة اللاعن ، وليس مستمداً من التجربة ، بل التجربة هي التي تتوقف عليه . إن المكان - هكذا يقرر كنت - امتثال ضروري قبلي يقوم أسبغاً لكل المعانيات الخارجية . فلا يمكن أبداً تصور علم وجود مكان ، وإن أمكن تماماً تصور علم وجود أشياء في المكان . إن المكان يمد شرطاً لإمكان حدوث الظواهر ، وليس تحديداً متوقفاً عليها . وهو امتثال قبلي يؤدي دور الأساس الضروري للظواهر الخارجية . وعلى هذه الضرورية القلبية يقوم الفيلسوف الضروري لكل المبادئ الهندسية وامكان تركيبها القبلي . والمكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً discoursif أو ، كما يقال ، تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام ، بل هو بيان محض . والواقع أنه لا يمكن تصور إلا مكان واحد أحد . ونحن نتحدث من عدة أمكنة ، فإننا نقصد بذلك الكلام من عدة أجزاء لمكان واحد أحد وحيد .

والمكان عند اقليدس ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض ، والعمق . لكن جاء الرياضيون المحذون في القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم جوس ، وريغن ، وهلمهولتز ، ويوليبي ، ولويتشفسكي ، ويلترامي - فالتنوا إمكان وجود مكان غير اقليدسي وعوتوا المكان الاقليدسي ذا الثلاثة أبعاد حالة خاصة من المكان بوجه عام ذي ع - بُعد ( ع = عدد ) ، أي أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الاقليدسي ليس إلا واحداً من بين أنواع المكان . وتبعاً لذلك قالوا يتجسست أخرى غير هندسة اقليدس ، تقوم على هذه التصورات المخلفة للمكان ، وكلها لا تؤدي إلى تناقض .

والسؤال الرئيسي في مشكلة المكان هو : ما العلاقة بين المكان ، وبين التمكنات ؟ .

( أ ) يجب البعض قائلين إن المكان والتمكنات شيء واحد ، وما المكان إلا مجريد التمكنات ، أو هو الامتداد مجرداً . وأساس المكان هو الامتداد ، لأنه إذا لم توجد تمكنتات معدة ، فلن يوجد مكان .

( ب ) ولكن نقولاي هرفن ينكر هذا الرأي قائلاً : إن المكان ليس الامتداد ولا للمتد ، بل هو « ما فيه » يمتد الممتد . وعلى ذلك فالأشياء في المكان ، وليس المكان في الأشياء . إن المكان هو الشرط للامتداد والممتد . والمحل ( للوضع ) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان . والمكان - بحسب تصوره - يسبق الأشياء الممتدة .

وقد جعل اسبينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ، فقال : « الامتداد صفة الله ، ويمبراة أخرى : الله شيء تمتد » ( الأخلاق ، الكتاب الثاني ، القضية رقم (٧) .

فجاء مابرائش وخفف من غلظ هذا التصور وقال بما سماه باسم « الامتداد المعقول » L'étendue intelligible . وفسره هكذا : « الامتداد المعقول اللامتاعي ليس حالة في عقلي ، إنه ثابت ، سرمدي ، ضروري ، ولا أستطيع الشك في حقيقته ، وسعته المائلة . وكل ما هو ثابت ، سرمدي ، ضروري ، وخصوصاً لا ينهي ، ليس خلوقاً ، ولا يمكن أن يوصف به للخلوق . إذن هو يتسب إلى الله » ( مطارحات ميتافيزيقية ، المقامة الثانية : ١ ) .

وعند بيرجسون ( البحث في المبطيات للبشارة للشعور - ص ٧٧ - ٧٤ ) أن المكان متجانس ، والأشياء القائمة في المكان تكون كثرة متميزة . والمكان وسط

## مكيافلي

Niccolò Machiavelli

مفكر سياسي ومؤرخ إيطالي.

ولد في سنة ١٤٦٩، وقرأ تربية كلاسيكية ممتازة، وإن كان لم يتعلم اللغة اليونانية وصار موظفاً في حكومة فيرنس في سنة ١٤٩٨ وهو في التاسعة والعشرين مستشاراً لثلاث، وكتباً للجنة الحرية والسلام، وفي لجنة تنفيذية تعنى بالشؤون الداخلية والعسكرية والحاجرية. وبقي فيها ١٤ عاماً كلف في أثنائها بمهام دبلوماسية طويلة جعلته يسافر إلى فرنسا وسويسرا ولاتنيا. وتحتوي رسائله وتقاريره عن هذه المهام الكثير من الأفكار التي أودعها مؤلفاته فيما بعد.

كذلك اشتغل مكيافلي بالأمور الحربية، بوصفه سكرتيراً للجنة التسعة العسكرية. ولما صدرت حكومة فيرنس مهذبة بعودة آل مدتشى إلى الحكم في فيرنس بمهمة القوات الأسبانية، أطلق مكيافلي في تمبة جيش مؤلف من اثني عشر ألف جندي لمقاومة الغزو الأسباني، لكن هذا الجيش المؤلف من معطوفة هواة أضعف من أن يفلحوا في وجه الجيش الأسباني المدرب للحرف. فعاد آل مدتشى إلى حكم فيرنس، وسجنوا مكيافلي وعلبوه فترة قصيرة من الوقت. ولما أطلق سراحه بقي من فيرنس، فعاش في حالة فقر وعزلة في ضيعة صغيرة كانت تملكها أسرته في بلدة سانت أندريا. وبقي ثلاث عشرة سنة معتزلاً النشاط السياسي، حتى استعاد آل مدتشى في سنة ١٥٢٥. لكن بعد ذلك يملين (في سنة ١٥٢٧) سقط حكم آل مدتشى، وقامت جمهورية جديدة عزلت مكيافلي من منصبه.

وتوفي مكيافلي في سنة ١٥٢٧.

كان مكيافلي وافر الأمانة، كريماً، متشاعباً، شجاعاً. وكان يارع الحجة في الحوار وسكابة الحكايات. وكان شاعراً ومؤلفاً مسرحياً، كما أن أسلوبه النثري يمد في ذروة البلاغة الإيطالية.

عني مكيافلي بالسياسة عملياً ونظرياً. وكانت نظراته السياسية تتركز حول كيفية الحصول على السلطة (الحكم) والمحافظة عليها. ولما كان هذا هو الهدف، فلا محل للاعتبارات الأخلاقية. إن الغرض هو النجاح السياسي، فلا على طالبه بعد ذلك من انتهاك القواعد الأخلاقية والاعتبارات

وهذه الأجزاء لا يمكن أن تكون سابقة على المكان الأحد الوحيد الذي يشمل كل شيء، كما لو كانت عناصره يمكن أن تؤلفه إذا اجتمعت، لكنها لا يمكن أن تتصور إلا فيه. (راجع تفصيل مذهب كنت في المكان في كتابنا: وامانويل كنت، ج ١ ص ١٨٨ - ١٩٧).

والتطور الهام الذي حدث في نظريات المكان بعد كنت، هو ذلك الذي أحدثته نظرية النسبية التي قال بها اينشتين ومنكوفسكي. وأسهم في إيجادها مكسويل ثم لورنتس. فقد استنتج هـ. منكوفسكي H. Minkowski أن الزمان والمكان لا يمكن عددهما مستقلين الواحد عن الآخر، بل لا بد من المزج بينهما فيما سمي باسم «مصل الزمان والمكان». إذ تبين أنه لا يوجد نظام إشارة مطلق - كما زعم نيوتن - يمكن باعتماده لرسم الاحداثيات تحديد المكان والزمان لجسم مامتحرك. إن ملاحظين يتحركان حركة نسبية الواحد إلى الآخر لا بد أن يتخذوا عووين مختلفين للزمان والمكان من زاويتين مختلفتين الواحد بالنسبة إلى الآخر.

## مراجع

- « Aristote: Physique, IV c. 1-5.
- E. v. Aster: Raum und Zeit in der Geschichte der philosophie und physik, 1922
- Descartes: Regulae, XII; Méditations, II.
- Nicolai Hartmann: Philosophie der Natur, 1950.
- H.E. Hengstenberg: Autonomismus und Transendenzphilosophie, 1950/ M. Jammer: Concepts of space. Harvard, 1954.
- Newton: Principes, definitions, schol.
- Kant: Kritik der reinen Vernunft, Tranz. Aesthetik.
- Plotin: Ennéades IV, tr. III, c. 20.
- Pascal: Vacuum.
- St. Thomas: Summa Theologica, P.I, Q 8, A, 2 et Rep. 3.; A 50, Rep. 3; Q 52; Q 66, Rep. 5.
- H. Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience; Durée et simultanéité.
- S. Alexander: Space, Time, and Deity
- Einstein: Relativität.
- H. Reichenbach: Philosophy of Space and Time. New York, 1958

وثالثاً: الإنسان مولع بالتقليد والمحاكاة، سيَّالٌ إلى الاقتداء بالأشخاص ذوي السلطان.

ورابعاً: الإنسان صلب الطبع، حتى إن أخطأ السلوك التي استقرت عن طريق التقليد والمحاكاة لا يمكن تغييرها إلا في نطاق ضيق.

ورغبة الإنسان في المحافظة على نفسه، وقصر نظره بمحلاته سهل الانقياد للقادة المدنيين؛ وولمه بالمحاكاة يبيِّه لقبول تكيف الزعماء والأنظمة.

ثم إن الناس حين تهددهم البيئة الطبيعية أو العدوان، فإن رغبتهم في المحافظة على أنفسهم تدفعهم إلى التعاون فيما بينهم؛ بل وإلى سلوك مسلك الفضيلة؛ فيتحلّون بالشجاعة وروح البذل والتضحية بالنفس والمال. وحتى بعد زوال التهديد الخارجي المباشر، فإن من الممكن تحلُّهم ببعض الفضائل الاجتماعية بفضل القيادة الماكرة والتنظيم الاجتماعي المحكم.

وهكذا فإنه إذا كان الإنسان بطبعه الأصل شريراً، فإنه يحكم وضعه الاجتماعي قابل ومضطر لأن يكون على قدر من الفضيلة والخير. فطبيعة الإنسان الشريرة بحكم الفطرة يمكن إذن تكيفها وقرئتها بالقيادة والتنظيم، وإن كان ذلك محدوداً بحكم أصالة الشر في طبيعة الإنسان. وهكذا فإن الإنسان قابل للتربية الاجتماعية، وللتكيف الاجتماعي. والمجتمع المدني هو المدرسة الكبرى للإنسانية والسلوك الإنساني يمكن أن يتأثر تأثراً قوياً بتركيب البيئة الاجتماعية؛ وبالأغراض التي توجه لها الجماعة. إن الإنسان في المجتمع لم يعد إنساناً طبيعياً على نحو مطلق، ولا إنساناً صناعياً بمعنى مطلق؛ بل هو بين يمين.

والغاية العليا من السياسة، في نظر مكيافلي، هي المصلحة العامة، والأمن والرفاهية للجماعة، وليست تلك الغايات الأخلاقية التي تصورها المفكرون السياسيون السابقون. وللحكم على السياسة ينبغي أن نأخذ في الاعتبار النتائج الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن النتائج الأخلاقية. لكن ليس معنى هذا أن مكيافلي كان من دعاة سوء الأخلاق في سياسته. إنما الأمر عنده هو أنه لا عمل للاحتكام إلى الأخلاق في تقويم الأفعال السياسية، بل العبرة فيها بالنجاح وحده، أي تحقيق المنفعة العامة والأمن والرفاهية للمجتمع بوصفه كلاً. وهو يقرر أنه في بعض الظروف فإن

الإنسانية. ولهذا انصب بحثه على بيان أنواع الأعمال التي من شأنها أن تؤدي إلى النجاح السياسي في مختلف المواقف. وقد هباً له هذا المنظر أحوال مدينة فيرنسيه نفسها: فهذه المدينة - الدولة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت مدينة المالبة والتجارة، وبالتالي كان الهدف هو تقدير المكسب والخسارة. فلا غرو أن جاء تصور مكيافلي للسياسة على أنها صفقة مالية تجارية المهم فيها هو الربح، لا مراعاة قواعد الأخلاق.

والمنهج الذي اتبعه مكيافلي في كتابيه الرئيسيين في السياسة: «الأمير» و«المفالات» (وقد كتبها بين سنة ١٥١٣ وسنة ١٥٢١، لكنها نشرت سنة ١٥٣٢) هو إيراد عدة شواهد مأخوذة من التاريخ ومن أحداث عصره لتأييد قضية معينة تناول شروط النجاح السياسي. وبعد ذلك يبحث عن شواهد أخرى يبدو أنها تناقض هذه القضية أو القاعلة؛ ثم يفحص هذه الشواهد السلبية ليتبين هل هي شواهد نقي حقاً، أو هي تبدو كذلك بسبب تغير الظروف واختلافها.

واستخدم نفس المنهج بالنسبة إلى القواعد الحربية، سواء في هذين الكتابين وفي كتابه «فن الحرب» (سنة ١٥٢١).

أما في كتابه «تاريخ فيرنسيه» (وقد أتمه في سنة ١٥٢٥ ونشر في سنة ١٥٣٢) فقد حاول دليلاً اكتشاف أخطاء عامة أراد بها أن تفسر أسباب الأحداث. وفي هذا كان رائداً في كتابة التاريخ بطريقة حديثة.

وفيما يلي نعرض أهم آرائه:

١ - رايه في الإنسان:

كان مكيافلي يعتقد أن الطبيعة الإنسانية لا تتغير أبداً على مدى الأزمان وفي مختلف الأماكن. وقد بنى هذا الرأي من استفرقه للأمور الإنسانية وتصرفات الناس عبر التاريخ وفي سائر البلدان. كما تبين له أيضاً من هذا الاستقراء أن الإنسان في جوهره شرير.

وصفات الإنسان الأساسية - في نظر مكيافلي، هي (أولاً) أنه مخلوق ذو شهوات لا تشبع ومطمح لا تقف عند حد، وأن أولى شهواته هذه الرغبة في المحافظة على نفسه.

وثانياً: الإنسان قصير النظر، يحكم غالباً وضاً للمكافأة المعجلة أولى من أن يحكم بسبب النتائج البعيدة لأفعاله.



كل دولة نجد الغالبية العظمى تشد الأمن على أشخاصهم وأموالهم، بينما نجد قلة، إما أن تكون أرسطراطية وراثية، أو من التجار، تشتهي السيطرة على الجماهير.

وهذا النزاع ليس فقط أمراً طبيعياً، بل يمكن أيضاً تحويله إلى أمر نافع للمجتمع، يحقق أغراضاً اجتماعية مفيدة. وهذا النوع من النزاع موجود في الدول الفاضلة كما هو موجود في الدول الفاسدة. والفارق بينها ليس في وجوده فيها، بل في صفة النزاع. فالنزاع في دولة فاضلة يأخذ مكانه داخل حدود معلومة: إنه يتحدد بالعمل الوطني للخير المشترك الذي يتجاوز المصالح الشخصية الضيقة، وبالرغبة في احترام القانون وإطاعة السلطة، ويكرهه استخدام العنف والحجوة إلى الوسائل غير القانونية. ويقدم شامداً على هذه الدولة الفاضلة: روما الجمهورية؛ حيث نظم النزاع بين الأشراف والعامة من خلال مجلس الشيوخ والجمعية الشعبية بخطاباتها *tribuns*.

وفي مقابل ذلك يرى مكيافلي أن النموذج البارز للدولة الفاسدة هو فيرنسه، كما فضل تاريخها في كتابه «تاريخ فيرنسه». في مثل هذه الدولة الفاسدة تنفرد الأهواء والناس ويصبح كل إنسان لنفسه فقط. وتتحلل المواقف الدينية، وتتحلل معها الأمانة للدين، وروح الواجب المدني، واحترام السلطة، وتزداد الأحزاب وتكثر المؤامرات، ويصبح الحكم نهياً متواصلاً للفتنات القوية: وتضمحل الـ *virtu*، ويكثر الجشع، ويستشري الترف والتراخي والكسل، ويزداد التناوت بين الثروات.

ولإصلاح الحال في هذه الدولة الفاسدة لا وسيلة سوى الدولة: إذ هي وحدها التي تستطيع أن تحل الظروف المحققة للأمن والرفاهية. وليست للدولة غاية عليا أو هدف روحي، وليست لها حياة أو شخصية مستقلة عن الشعب الذي يؤلفها.

وفي كتاب «الأمير» وفي «المقالات» صنف مكيافلي الدول إلى صنفين وفقاً لعدد الحاكمين: الملكيات، والجمهوريات. والملكيات يمكن أن تكون محدودة (كما في فرنسا)، أو مطلقة استبدادية (مثل تركيا)، أو طغيانية (مثل سرقرسة في صقلية). والجمهوريات يمكن أن تكون جماعية (مثل أثينا) أو متوازنة (مثل روما). ويوجد نمطان من الجمهوريات المتوازنة: الأرسطراطية (البندقية)، والديمقراطية

الخير المشترك ويتغنى استخدام وسائل لأخلاقية، لكنه لم يقل إنه يبرر استخدام وسائل لا أخلاقية. وانتهاك مبادئ الأخلاق لا يمكن تبريره إلا بالصلحة العامة وحدها.

والغاية العظمى التي ينبغي على الإنسان تحقيقها هي في نظره: المجد. والمجد يتحقق بالأفعال التي تبقى في ذاكرة الناس ويحبونها. والحيلة المحيطة لفرد أو لدولة مهما تكن قصيرة أفضل من الحيلة العادية التأفها الطويلة لفرد أو دولة. والنجاح أو الشهرة للناشئان عن السلطة الكبيرة أو الثروة هما أقل قيمة بكثير من المجد الحقيقي. وأعظم المجد هو الذي يكتسب بتأسيس دين، ويتلووه المجد الذي يكتسب بتكوين امبراطورية، ويتلووه المكتسب بقيادة الجيوش المظفرة، ويتلووه المكتسب بخلق أعمال أدبية وعلمية - على ترتيب تنازلي في القيمة.

والمجد الحقيقي يتوقف على ما يسميه مكيافلي بـ *virtu* في الفرد أو في الشعب. والكلمة *virtu* في استعمالها هنا غامضة مشتركة، لكن الأرجح هو أنه يقصد بها هو غط سلوك الجندي في المعركة الذي يكتشف عن بُعد نظر، وضبط نفس، ورباطة جأش، وثبات، وتصميم وعزم، وحسم، وتعلق بالمجد، وشجاعة، وجسارة، وقوة. والحرب هي الكفاح النموذجي بين الـ *virtu* والـ *fortuna* (الحظ المقلب). والحيلة كلها على هذا النحو.

واستغنى مكيافلي التاريخ ليكتشف عن الظروف التي تنتج أكبر قدر من الـ *virtu* في مجتمع وما يترتب على ذلك من تحقيق مجد. فرأى أن أعظم القادة والشعوب الذين تحلوا بالـ *virtu* هم اليونان والرومان، خصوصاً روما الجمهورية. ومنه أن الـ *virtu* في شعب ما تتوقف تماماً على التربية، بينما الـ *virtu* في أمير أو زعيم هي فطرية وتشكل بالتربية. وأفضل الجواهر مواتة لتحقيق الـ *virtu* هو النظام الجمهوري الذي تزدهر فيه الحرية، ويدافع عنها جيش من المواطنين.

والنزاع أصيل في طبع الإنسان، ولا سبيل مطلقاً إلى القضاء النهائي على المنازعات، هكذا يرى مكيافلي. والمظهر الأساسي للنزاع الاجتماعي هو الصراع الأزلي الدائم بين عامة الشعب من جهة وبين العظماء والأقوياء من ناحية أخرى. ويمكن أن يعد هذا نوعاً من الصراع الطبقي، بيد أن مكيافلي لا يقيمه على أسس اقتصادية كما فعل ماركس وماتيه، بل أقامه على لراءة القوة والشهوة إلى السيطرة. وفي

## مل (جون استورت)

John Stuart Mill

فيلسوف إنجليزي برز في اللغز ومناهج البحث العلمي، ومن أكبر دعاة مفهـب النفعة.

ولد في لندن في ٢٠ مايو سنة ١٨٠٦ وكان أبوه جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) كاتباً صحفياً ومؤرخاً ألف وتلويـخ الهند البريطانية (سنة ١٨١٧ - سنة ١٨١٨)، فميت وشركة الهند الشرقية؛ متحنأ ومساعدأ بتولي قسم الدخل في الشركة، وفي سنة ١٨٢٢ صار رئيساً لكـتب الامتحان وأصبح رئيساً لقسم الإدارة الهندية وفي عامي ١٨٢١ - ١٨٢٢ نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي». كما أسهم في الفلسفة بكتابه وتحليل العقل الإنساني (سنة ١٨٢٩) وبعد من غير انتاج المدرسة الاسكتلندية التي أسسها توماس ريد Reid.

وقد حرص على تزويد ابنه جون بتعليم جيد مركـز. فبدأ جون يتعلم اليونانية وهو في الثالثة من عمره، حتى إنه حين بلغ الثامنة من عمره، كان قد قرأ تاريخ هيرودوت وبعض مؤلفات اكسينوفون ولوقيان وفيجانـس اللاتريسي في أصلها اليوناني إلى جانب المحاورات الست الأولى لألاطون؛ وفي سن الثالثة ابتدأ تعلم اللغة اللاتينية حتى استطاع أن يقرأ فرجيل وهوراس وسلوست وتيتوس ليفيوس وفي الوقت نفسه استمر في اتقان اللغة اليونانية فقرأ «الألياذة» و«الأوديسة» لهومروس ومسرحيات سوفليس ويوريفيلس وأرسطوفان. وأشعار ألكريون وثيركيت وتلويـخ ثيوكلـيدس، وكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وفي سن الثانية عشرة بدأ مرحلة جديدة في التعلم. فبدأ بدراسة الفلسفة وقرأ المنطق في مؤلفات أرسطو المنقطة (الأورغانون) وفي موجز في المنطق لـهـوز بنـوان Computatio sive logica ودرّس الاقتصاد السياسي على يدي صديقي والده: بنـثم وريكارـدو. فلما بلغ الخامسة عشرة كان قد حصل قدراً كبيراً من العلوم. وكان أبوه خلال هذه الدراسة كلها هو المشرف الوحيد على تعليمه.

ومن مايو سنة ١٨٢٠ حتى فبراير سنة ١٨٢١ عاش جون في جنوي فرنسا بالقرب من مدينة تولوز أولاً، ثم في مدينة مونييه عند الجنرال سير صمويل بنـثم Samuel Bentham أخـي جورج بنـثم الاقتصادي. وسافر إلى باريس وتعرّف إلى

(روما). وعمل أساس ما شاهده ميكافلي في فيرنـسه ميز بين شكلين غير مستقرين يتوسـطان بين الملكيات والجمهوريات، ويكـون وصفه بالاوليغركيات (حكومات الأقلية)، والملكيات الاستثنائية.

كذلك ميز بين الدول بحسب الطريقة التي يـاـسـتـولى على السلطة، وبحسب نزعتها إلى التوسع (روما) أو إلى المحافظة على كيانها (اسبـرطة)، وبحسب فسادها (فيرنـسه) أو فضيلتها virtus (روما الجمهورية)، وأخيراً يميزها بحسب كون دستورها نشأ بفضل شخص مشـرع واحد (اسبـرطة)، أو نشأ على امتداد الزمن والتجربة (روما).

وقد وضع ميكافلي قواعد للحكومة الناجمة، منها: تأسيس مؤسسة عسكرية قوية لحماية المواطنين ضد العدو الخارجي، وحماية الحياة، والممتلكات، والأسرة، وشرف كل مواطن من عدوان أي مواطن آخر أو سائر المواطنين؛ وتشجيع الازدهار الاقتصادي، ومنع إفراط الأفراد في الثراء، وتنظيم الثرف؛ والاعتراف بالفضل لأصحاب الفضل من المواطنين. والتزقي في سـمـك الناصب في الدولة يجب أن يكون مفتوحاً لأولئك السامعين إلى المجد والشرف والدولة المثل هي تلك التي تكون المراتب فيها على حسب الكفاءة والقـدرة.

## مؤلفاته

- I sette libri dell'arte della guerra. Firenze, 1521.
- Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Roma, 1531.
- Le istorie Fiorentine. Firenze, 1532.
- Il Principe. Roma, 1532.
- Tutte le opere, 5 vols. Roma, 1550.
- Tutte le opere storiche e letterarie, ed a cauradi G. Mazzoni e M. Casella. Firenze, 1929.

## مراجع

- Pasquale Villari: Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, 3 vols, Firenze 1877- 1882; Milano, 1912- 14.
- Oreste Tommasini: La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli, 2 vols. I, Torino, 1883; II, Roma, 1911.
- Hans Freyer: Machiavelli. Leipzig, 1938.

riet Taylor زوجة تاجر غني في لندن وكانت من اللواتي يدين الاهتمام بالفكر. قضت بينها علاقة غرامية عنية انتهت بالزواج في سنة ١٨٥١ بعد وفاة زوجها بملعين. وكانت آتة السوء تنطلق في الحديث عن هذا الغرام الذي تسلم فيه الزوج المشغول بتجارته عن زوجته المتحلفة المملوب! وقد وصفها بل فقال: «كانت في نظر الناس امرأة جميلة لودعية، تبدو عليها سياه امتياز يهر كل من يشاهدها. وكانت في نظر أصدقائها امرأة عميقة الشاعر نافذة الذكاء، مبالغة إلى التمل والشعر».

لكن ماذا أفاد بل من ترجمته الغرامية هذه ؟ يقول مؤرخو حياته إن صاحبه هذه هي التي «أدعت إلى جون استورت بل بكل ما دخل في نزعه البرالية من نزعة اشتراكية: أمني إيمانه بإمكان الاستمرار في تكميل النظم والمؤسسات الإنسانية إلى غير نهاية، وتوكله للطابع الاجتماعي للملكية، واهتمامه المستمر برفاهية الطبقات العاملة، وفتته بإمكان تربيتها. وإذا كان لنا أن نصنق ما كتبه في ترجمته الذاتية، فإن هذا كله لم يكن عندها مجرد شعور عاطفي خالص» (أرشبير: «جون استورت بل» ص ١٣، باريس، بدون تاريخ، مجموعة Les Grands Philosophes عند الناشر Michaud). وقد قال بل هو نفسه: «إن ما في (كتابي عن الاقتصاد السياسي) من عنصر مجرد وعلمي خالص هو صادر عني، وما فيه من جانب إنساني فهو صادر عنها هي».

واستمر زواجها حتى توفيت في سنة ١٨٥٨، ويقول بل عن هذه الفترة، فترة الزواج الجارية: «طوال سبع سنوات ونصف نعمت بهذه السعادة، سبع سنوات ونصف فقط!».

وبعد وفاة زوجته كان بل يقضي الشتاء كل عام بانتظام في مدينة أفيغنون Avignon في جنوب فرنسا، وكانت زوجته قد توفيت فيها وفتت. وكان له في هذه المدينة بيت صغير وهو أيضاً توفي في هذا البيت في أفيغنون في الثامن من شهر مايو سنة ١٨٧٣، ودفن في أفيغنون، حيث لا يزال رفاته يرقد حتى اليوم.

#### مؤلفاته

#### ١ - التي نشرها إبان حياته

1843: A system of Logic, deductive and inductive

J.B. Say الاقتصادي الفرنسي (١٧٦٧-١٨٣٧) وسان سيمون. فكان لهذه الرحلة أثرها العميق في اهتمام جون استورت بل بحركة الأفكار في فرنسا بخاصة، والقارة الأوروبية بعمامة، على الرغم من أنه قام بها وهو في الخامسة عشرة من عمره، لكنه كان مبكر التصريح جداً في كل شيء.

ولما عاد من فرنسا عاد إلى استئناف الدراسة تحت إشراف والده. فاجتمع بعلم النفس، وقرأ مؤلفات لوك وهيوم وهارتلي Hartley وكونديك، كما تابع التعمق في الاقتصاد السياسي في كتب بنثام الذي صار مسيطراً بفكره عليه، خصوصاً مذهبه في المنفعة، إذ وجد بل في فكرة المنفعة مفتاح التفسير لكل ظواهر الاقتصاد.

وفي سنة ١٨٢٣ عين بل موظفاً في شركة الهند الشرقية حيث كان أبوه موظفاً كبيراً كما قلنا. واستمر جون في هذه الشركة حتى إلغائها باستيلاء الحكومة البريطانية على كل شبه القارة الهندية في سنة ١٨٥٧، بقي جون في هذه الشركة من سنة ١٨٢٣ حتى سنة ١٨٥٨. وعرض عليه إثر ذلك أن يكون عضواً في مجلس الهند India Council الذي أنشئ آنذاك، لكنه رفض هذا العرض. وكان قد وجد في منصبه في الشركة ما يكفل له أسباب العيش وأسباب الفراغ مما من أجل أن يمارس عمله الأدبي والفكري. وفي أثناء عطلاته زار فرنسا وسويسرا وبلجيكا وشواطئ الرين وإيطاليا.

وفي سنة ١٨٢٣ أيضاً صار جون عضواً في جمعية صغيرة تدعى «جمعية مذهب المنفعة»، وكانت تجتمع في بيت بنثام مؤسس هذا المذهب. كذلك كان كثيراً ما يلقي خطاباً في «جمعية المناظرات في لندن» London debating Society، وكان على مراسلة مستمرة مع توماس كارليل، وكثيراً ما كان يكتب مقالات في «مجلة وستمنستر».

وفي سنة ١٨٢٤ قبض عليه لأنه كان يوزع منشورات بين فقراء لندن تدعو إلى تجريد النسل، لأنه كان من المؤمنين المتحمسين لنظرية مalthus الذي أثار بخطر تزايد السكان في العالم.

وفي سنة ١٨٢٦ مَ بلزمة عقليته جعلته يعدل موقفه من مذهب بنثام الذي أكد سلطان العقل فأراد بل أن يؤكد على جانب ذلك سلطان الانفعال والملاحظة. وقد كشف عن موقفه الجديد تجاه بنثام في مقال كتبه عنه سنة ١٨٣٨.

وفي سنة ١٨٣٠ التي بسببها تدعى هارلي تيلر Har-

قوانين تركيبها فهي قوانين الترابط بين الأفكار association of ideas. وقوانين الترابط بين الأفكار هامن الأهمية في علم النفس مثلما لقانون الجاذبية في علم الفلك». وقد بحث ميل في قوانين الترابط بين الأفكار فوجدها أربعة قوانين صاغها على النحو التالي:

أ - أفكار الظواهر المتشابهة تميل إلى أن تمثل للمعقل معاً،

ب - إذا كانت تجربة أو تصور الظواهر قد حدثا في القتران وثيق بعضها مع بعض، فإن أفكارها تمثل معاً وتم نوعان من الاقتراح: الملية، والتوالي المباشر.

ج - الترابطات التي تتم بالاقتراح تصير أكثر يقيناً وأسرع تحت تأثير التكرار. وحينما تجتمع ظاهرتان غالباً، ولم تشاهدا في التجربة ولا في التصور منفصلتين فإنه يحدث بينهما ما يسمى بالارتباط الذي لا انفصام له.

د - وحينما يكتسب الارتباط هذا القرب من علم الانفصام فإن الوقائع أو الظواهر للناظرة لهذه الأفكار تنتهي بأن تبدو غير منفصلة في الواقع. ويدلونا اعتقادنا في وجودها معاً أمراً عينايا intuitive على الرغم من أنه في الحقيقة ناتج عن التجربة.

وعلى هذا النحو يريغ جون استوت مل إلى رد كل أفكارنا إلى احساسات وصور اجتمعت بحسب قوانين الارتباط. وأراد بهذا أن يفند رأي العيانين intuitionists الذين يلهيون إلى أن أفكارنا عيانات مباشرة.

وفيما يتعلق بالأدراك الحسي فإن الكيمياء العقلية تلعب دوراً في تكوين فكرتنا عن المكان. ويرى مل أن فكرة المكان هي في جوهرها فكرة الزمان: إنها فكرة سلسلة من الاحساسات العقلية المستمرة خلال فترة من الزمن متوافقة الطول.

والأمر الثاني الذي يحتاج إلى تفسير هو اعتقادنا في وجود عالم خارجي عنا مؤلف من جواهر (مواد) substances. لكن ماذا تعني هذا القول؟ إننا نعني أن ما هنا شيئاً يظل موجوداً حين لا نحس به. فهذه ورقة بيضاء على للضوء لامي، فلذا تركت الغرفة، فإني أظن أعتمد أن هذه الورقة موجودة على الرغم من أنني لا أحس مباشرة بوجودها بأية حاسة من الحواس. وهكذا نحن نضع في مقابل إحساساتنا

1848: Principles of Political Economy

1859: On Liberty

1816: Representative Government

1861: Utilitarianism

1865: Auguste Conte and Positivism

1865: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.

1859- 67- 76: Dissertations and discussions

1869: The Subjection of Women

1870: Irish agrarian Question

ب- التي نشرت بعد وفاته

1873: Autobiography

1874: Essays on Religion

1910: Letters, ed. ry H.S.R. Elliot

### آراءه الفلسفية

يمكن تقسيم آراء ميل الفلسفية بحسب الموضوعات التي تناولها:

١ - في علم النفس: تأثر ميل بفكرة أوضحتها أبوه في كتابه: وتحليل العقل الإنساني، ففكرة تقول بوجود كيمياء عقلية، كما توجد كيمياء مواد: ومثلما يتم كيمياء المواد بتحليل المواد إلى عناصرها البسيطة، كذلك ينبغي على كيمياء العقل - أعني علم النفس - أن يحلل الحياة النفسية إلى عناصرها البسيطة. وكما أن العناصر لو أخذت على حياها لكانت تختلف تماماً عن مركباتها - فالهيدروجين والأكسجين على حياهما يختلفان تماماً عن الماء المركب منهما، كذلك الحال في الحياة النفسية تختلف عن عناصرها المركبة لها.

علينا إذن أن نحلل الأحوال النفسية إلى عناصرها البسيطة، وإن تفحص بعد ذلك عن مركباتها وهي مختلفة تماماً عن عناصرها المركبة بها. إنه بالترابط الطويل في التجربة بين عناصر الحياة النفسية، ينتج أحوال نفسية (أو عقلية) تختلف ليس فقط عن عناصرها، بل وأيضاً عن وحاصل جمع هذه العناصر.

إن هذه العناصر على نوعين: الإحساسات، والتصور؛ أو كما قال هيوم: الأحوال القوية، والأحوال الضعيفة. أما

أما التحريف فلا يمكن - تبعاً لذلك - أن يكون الغرض منه هو بيان الماهية، بل هو مجرد قضية تعبر عن معنى اللفظ فالتعريفات هي تعريفات اللفظ وليست تعريفات أشياء.

وما دام بل قد رفض مذهب التصورات، فقد كان عليه أن يرفض للمذهب التقليدي في الأحكام لأنه منبثق عن مذهب التصورات.

إن الحكم لا يتعلق بتصورات، بل بوقائع. إنه لا يعبر عن اتفاق بين أفكار، بل عن علاقة بين ظواهر. وهكذا يصح ما قاله بروشار Brochard (في مقالة له بعنوان: «منطق استيوتوت بل»، نشر في المجلة الفلسفية المجلد رقم ١٧) من أن بل أنزل للنطق من السماء إلى الأرض.

يقول بل: «إن القضايا ليست تقريرات متعلقة بأفكارنا عن الأشياء، بل هي تقريرات عن الأشياء نفسها. فحين أقول: النار تسبب الحرارة، فهل أنا أقصد أن فكرة النار تسبب فكرة الحرارة؟ كلا؛ وإنما أقصد أن الظاهرة الطبيعية التي تسمى النار تسبب الظاهرة التي تسمى الحرارة. إن من المستحيل أن تفصل فكرة الحكم عن فكرة حقيقة هذا الحكم».

كذلك يقضي بل على نظرية القياس التقليدية، القائلة بأن مبدأ القياس هو مقالة «الكل واللاشيء» dictum de omni et nullo (وتقول: «صفة الصفة صفة للشيء نفسه؛ ورفع الصفة رفع عن الشيء نفسه والمحمول على الكل محمول هو نفسه على البعض أيضاً؛ واللاحمول على الكل لا محمول على البعض» راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٧٨، الفقرة ٢٤ سنة ١٩٦٣). فقد وجد بل أن القياس يشتمل على مصادرة على المطلوب الأول، لأن المقولة الكبرى لا تصدق إلا إذا صدقت قبلها النتيجة. فحين إذن في المقدمة الكبرى نصادف على النتيجة أي نطالب بالتسليم بها مع أن المطلوب هو البرهنة على صدقها. وهو نقد وجهه الشكاك اليونانيون من قبل إلى القياس الأرسطي (راجع كتابنا: «مدخل جليلي إلى الفلسفة» ص ١١٨ - ص ١٢٠، الكويت سنة ١٩٧٥).

وفي مقابل ذلك اهتم بل بالاستقراء ووضع له القوانين (أو اللوائح) التي تضبط إجراءاته حتى يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة - وهذه القوانين أربعة - (أو خمسة) وهي:

الحاضرة إحساسات ممكنة أو إمكانات مستمرة للإحساس. وهذه الإمكانات لا تمثل إحساسات منزلة، بل مجاميع مشتقة من الإحساسات، وهذا هو ما يجعلنا نتصور الجواهر على أنها موضوعات substrata من الوقائع.

ثم إن التجربة تربنا تواليات بين هذه المجاميع من الوقائع. وهذا هو ما يسمى بالعالية. فمجموعة وقائع النار الموضوعة أمام شمع تتلوها مجموعة انتصار لهذا الشمع.

وعلى هذا النحو ندرك أن الإمكانات للإحساس أكثر واقعية من الإحساسات الوتية العابرة. وهذا يقضي بنا إلى تصور وجود جواهر يتألف منها ما نسميه العالم الخارجي..

وعلى غرار هذا تتصور النفس: إنها فكرة شيء يتي في مقابل التوالي العابر للإحساسات والمواقف وسائر الأحوال النفسية.

فلذا صعدنا من ميدان الإدراك إلى ميدان المعرفة بالعلمي الحقيقي، وجدنا العمليات الثلاث الرئيسية للفكر وهي: التصور concept، والحكم judgement، والبرهان raisonnement.

٢ - **المتعلق** - ويحل ينكر التصور الكلي أو الفكرة العامة المجردة. وقد سبقه إلى ذلك كل من باركلي وهيوم اللذين قررا أنه لا يمكن امتثال شيء عام: فنحن لا نفكر في الفرس بوجه عام، بل في فرس معين، ولا في الثلث بوجه عام، بل في مثلث معلوم. وهوم ما هو كذا إنما ينشأ عن كوننا نفكر في بعض الصفات المشتركة ونحسب أننا نستطيع أن نفرض النظر عن سائر الصفات، ونجري البرهنة على هذه الصفات المشتركة كما لو كنا قاطرين على ضلعها عن سائر الصفات. ومن ثم تنشأ عادة تعلق الفكر بالصفات الأبدية عن تخصيص الفردية، وتلبث هذه العادة وتقريباً العلامات والكلمات فينشأ ترابط مصطنع بين الصفات المشتركة بين مجموعات من الموضوعات وينشأ نوع من التركيب بين الأسوات القصص عنها. وللخلاصة هي أن التصور لا يوجد بوصفه موضوعاً للتفكير متميزاً. إنه ليس إلا جزءاً من صورة image معينة. ولهذا ينبغي ألا نتحدث عن كم التصور، أو مفهومه وما صدقه. وما ينبغي أن نقوله هو أن الاسم الجنسي يصدق على موضوعات (مثل الغريان، العصافير، إلخ) ويقسم منه صفات (مثل الحياة، امتلاك أجنحة، إلخ).

١ - منهج الاتفاق *method of agreement*: ومفاده أن ننظر في مجموع الأحوال المؤلفة لظاهرة ما نريد دراسة أسبابها. فإذا وجدنا أن هناك عاملاً واحداً يظل موجوداً باستمرار على الرغم من تغير بقية العناصر أو للقومات، فيجب أن نعدّ هذا الشيء الثابت الواحد هو علة حدوث هذه الظاهرة. ويضرب لهذا مثلاً: ظاهرة الندى. فإن هذه الظاهرة تحدث أولاً حيناً ينضج الإنسان بفيه على جسم مبتد مثل لوح من الزجاج في يوم بارد. ونجد هذه الظاهرة أيضاً على السطح الخارجي لزوجات تستخرج من بر، كما نجدها ثالثاً حين نألي يثاء فيه ماء بارد ونضعه في مكان دافئ - ففي كل هذه الأحوال نجد أنه على الرغم من اختلاف العناصر التي ترتب منها الظاهرة: من نفض على جسم بارد، أو سطح قارورة بها ماء يستخرج من بر، أو سطح زجاجة مملوءة ثلجاً أدخلت في مكان دافئ - فإن ثمت عاملاً واحداً موجوداً باستمرار هو اختلاف درجة الحرارة بين الجسم وبين الوسط الخارجي أو الشيء للماس. فنستنتج من هذا أن السبب في حدوث ظاهرة الندى هو الاختلاف في درجة الحرارة بين الجسم والوسط المماس له.

٣ - منهج التغيرات المساوية: *Method of concomitant variations* ويمكن أن يسمى أيضاً باسم منهج التغيرات المتضاهية، أو التغيرات المساوية النسبية.

يقول هذا المنهج إننا لو أثبتنا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين من الظواهر ينتج تغيراً في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك، ونسبة معينة، فلا بد أن تكون ثمت صلة عليّة بين المقدمات وبين النتائج. مثال ذلك ما فعله باسطين أيضاً حين ألي بعشرين زجاجة مملوءة بسائل في درجة الغليان، فوجد في الريف أن ثمان زجاجات فقط هي التي تغيرت لما أن فتح أفواهها، وفي المرتفعات الدنيا تبين له أن خساً منها تغيرت بعد فتحها، وفي أصل قمة جبل لم يتغير غير زجاجة واحدة. ولما ألي بالزجاجات العشرين إلى غرفة مغلقة أثّر فيها ما وقع فوهاها تغيرت الزجاجات العشرين كلها. فاستنتج من هذا أن تغير الهواء قد أحدث تغيراً في حدوث الاختصار، إذ الجراثيم أكثر في غرفة أثّر فيها، وأقل من ذلك في الريف، وأقل من هذا في سفح جبل، وأقل جداً في قمة جبل عالٍ.

٧ - منهج الاقتران: *Method of difference*

٤ - للمنهج المشترك والافتراق: *The Joint Method of agreement and difference*

ولكي نتأكد من صحة الاستنتاج وفقاً للمنهج السابق، منهج الاتفاق، لا بد أن نألي بمنهج مضاد في الصورة، لكنه مؤيد في النتيجة، فتجرب ما يسمى بالبرهان العكسي. هذا المنهج يسمى منهج الاقتران. ويقول: إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من جميع الوجوه إلا وجهاً واحداً، فتغيرت النتيجة من مجرد اختلاف هذا الوجه الواحد، فإن ثمت صلة عليّة بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة. ونسوق مثلاً لذلك تجربة أجراها باسطين لمعرفة سبب الاختصار. فقد أخذ باسطين قنيتين ووضعهما في برميل واحد في درجة حرارة واحدة، وكان في كلتا القنيتين نفس السائل. وأغلق قوّة إحصاهما، بينما ترك قوّة الأخرى مفتوحة فتبين له بعد مدة من الزمن أن السائل في القنينة المفتوحة تغير وحده في اختصار، بينما نفس السائل في القنينة المغلقة القوّة لم يتغير ولم يحدث فيه اختصار. فاستنتج من هذا أن كون قوّة إحدى القنيتين قد تركت مفتوحة بينما بقيت الأخرى بحكمة الإغلاق - هو السبب في حدوث الاختصار. ومعنى هذا أن الهواء هو السبب في حدوث الاختصار، وذلك لأنه لا يحتوي على جراثيم دخلت السائل فأحدثت هذا الاختصار.

ويصوغه بلّ هكذا: «إذا كان شاهدان أو أكثر من الشواهد التي تتجلى فيها الظاهرة تشترك في ظرف واحد، بينما شاهدان أو أكثر من الشواهد التي لا تتجلى فيها الظاهرة ليس فيها (فيها) شيء مشترك غير الحل من هذا الظرف، فإن هذا الظرف الذي فيه وحده تختلف مجموعتا الشواهد هو للمعلول أو العلة أو جزء لا غنى عنه من الظاهرة.»

٥ - منهج الباقي *method of residues*

وهو منهج للتحقق بالملء استنتاجاً من فحص موقف يحتوي على ظاهرة واحدة بقي علينا أن نشرها. وهذا المنهج يتضمن تطبيقاً لبداً الافتراق ابتداء من المعلول لتكشف العلة. فمثلاً إذا كان معلوماً أن المعلول A يفسره X، وأن X لها مفعول كامل في A، فته إذا حدثت A مصحوبة بـ B فإنه ينتج عن مبدأ الافتراق أن شيئاً آخر غير X هو علة B.

ومن الأمثلة المشهورة على هذا المنهج التجربة التي قام بها الفيزيائي الفرنسي الشهير أراغو Arago حين جاء بإبرة مغنطة وعلقها في خيط من الحرير، وحرك الأبرة، فإنه وجد

ثم تأثره بالشاعرين وروزفورت وكولودج وبالكاتب المؤرخ كارليل، وبولجست كونت. وقد شعر بل في الخمسينيات من القرن التاسع عشر أنه يعيش في عصر انتقال من مذاهب ونظم بالية إلى عصر آخر جديد في قيمه.

حاول بل أن يواجه الاعتراضات الموجهة إلى بنّام في مذهبه في المنفعة وأولاً: أيّ لذة أفضل؟ إنه إذا كان غرض الإنسان تحصيل اللذات، فإن اللذات متفاوتة في القيمة والشدة. لهذا أكد بل أن اللذات تختلف كثراً وكيفاً. لكن ما هو المقياس الذي نميز به قيمة اللذات من حيث الكيف؟ يجب بل إن اللذة الحقيقية هي تلك التي يرغب فيها الرجل العاقل المجرب لكن هذا يجعلنا ندور في دور فاسد أيضاً، إذ ما هي العلامات التي نحكم بها على أن شخصاً ما عاقل مجرب؟

على كل حال لم يستطع بل أن يقدم برهانه على صحة مذهب المنفعة. وإذا اقتصر على تقديم تبريحات عامة هي:

أ- السعادة أمر مرغوب فيه، وهي الأمر الوحيد المرغوب فيه كغاية.

ب- السعادة التي تكون المياري المنفي لـ أ هو صواب في السلوك ليست السعادة الشخصية للفاعل، بل سعادة كل من يعنيه الأمر.

ويزعم بل أن إدخال فكرة الكيف في تقويم اللذات المرغوبة لا يتعارض مع مذهب بنّام في المنفعة فيقول: «وما يتفق تماماً مع مبدأ المنفعة الإقرار بهذه الحقيقة ألا وهي أن بعض أنواع اللذة يتصف بأنه مرغوب فيه أكثر وأنه أعظم قيمة من غيره. ومن غير المعقول تماماً أن تؤخذ الكيفية في اعتبار سائر الأمور إلى جانب الكمية ولا تعتبر الكيفية في تقدير اللذة، وأن تعتبر فيها الكمية وحدها» (مذهب المنفعة ص ١١).

لكن زعم بل هذا غير صحيح فيما يتعلق باتفاق مرقفه هذا مع مبدأ المنفعة، لأننا إذا كان علينا أن ندخل في تقويم اللذة كميته، فلا بد حينئذ من اتخاذ مقياس آخر غير اللذة، فإنا لو قلنا مثلاً إن لذة التحصيل للعلم أسمى من لذة اللعب بالكرة، فلا بد أن يكون هناك مقياس آخر هو العلم، وليس اللذة بما هي لذة. فالواقع أن بل يدخله لتعسر الكيف في تقويم اللذة قد خرج على مبدأ اللذة الذي هو الأساس في مذهب المنفعة عند بنّام.

أما تصل إلى حالة السكون على نحو أسرع لو وضعنا تحتها لوحة من النحاس، مما لو لم نضع مثل هذه اللوحة. فنتساءل ربما كانت ظاهرة زيادة الإسراع إلى السكون راجعة إلى مقاومة الهواء أو طبيعة مادة المحيط لكن تأثير هذين العاملين: الهواء ونوع المحيط كان معروفاً بالدقة مع عدم وجود لوحة النحاس، فالمتصر الباقى وهو لوحة النحاس هو إذن العلة في زيادة الإسراع إلى السكون.

وقد رأى الكثيرون من المناطق أن لا فارق بين منيع البراقي هذا وبين منيع الافتراق، ولذا أسقطوه منهجاً مستغلاً قائماً بذاته.

وقد أخذ هوول Whewell على قواعد بل هذه أنها ليست متماذج للكشف في العلوم. فرد عليه بل قائلاً إنها المتماذج الوحيدة للبرهان الاستقرائي، والفرض في حاجة إلى إثبات، ولا يكفي لقبول فرض ما أن يقال إنه لا يتعارض مع الحقائق العلمية المقررة، بل لا بد من تحقيقه، ولا يكون ذلك - في نظر بل - إلا باستدخال مناهجه الأربعة (أو الخمسة) هذه.

ولكن بل في مناقشته لقوانين الطبيعة النبائية والمشتقة يعترف بأنها لا نستطيع في بعض الأحيان الإقرار بأن هذه القوانين يقينية وغير مشروطة، بل ربما لو تعمقنا الفحص عنها فلربما استجبتنا إلى تنقيحها وإعادة النظر فيها. وفي كثير من الأحيان نضطر إلى أن نقول من بعض القوانين التي نصل إليها بالاستقراء إنها محتملة، وليست يقينية. غير أن بل لم يفسح المجال للاحتمال، بل كان يميل إلى تأكيد يقين القوانين التي نصل إليها بالاستقراء.

### ٣ - الاعتلاق:

اعتنى بل، وهو في الخامسة عشرة من عمره، مذهب بنّام في المنفعة بحماسة شديدة، ذلك لأنه عثر أن هذا المذهب القائل «بأكبر سعادة لأكبر عدد من الناس» قد تصوره بل على أنه ينسخ كل للمذاهب الأخلاقية السليقة ويوفر للإنسان تحقيق الخالية العظمى من حياته، وهي السعادة.

لكن بل تطور فيما بعد نحو اتجاهات أخرى تبعد عن الحظ الدقيق للمنفعة، فأصبح ينظر إلى العدالة وطهارة النية والقيمة الذاتية للشخصية على أنها قيم أسمى من المنفعة والسعادة بالمعنى الذي يفهمها به مذهب بنّام. وكان العامل في هذا التطور الأزمة الروحية التي حدثت له في سنة ١٨٢٦

أجل تنمية ذاته إلى المدى الذي لا تضر فيه بحرية الآخرين. ويربط ذلك مبدأ المنفعة فقال إن هذا المبدأ يقضي على الفرد أن ينمي قوله وفقاً لإرادته الخاصة وتقريره، بشرط أن يفعل ذلك على نحو من شأنه ألا يتدخل في عارسة الآخرين لمثل هذه الحرية. وليس من الصالح العام أن ينشأ الناس على غلط واحد لو أن يصنعوا في نفس القالب بل الأمر على عكس ذلك: فللجميع يثرى بقدر ما تنمو أفراده بحرية واستقلال وتميز بعضهم من بعض. ويبدأ يطلق الحرية إلى أقصى درجة يكفل معها الانسجام الاجتماعي. يقول ميل: «إن الحرية لا يحدّها شيء سوى الإضرار... بالآخرين»، (وفي الحرية ص ٤٩). وطالما كانت الحرية الفردية لا تتعارض مع حرية الغير ولا تدعو الغير إلى ارتكاب جرائم، فإنها يجب ألا تكون مقيدة بأي قيد. «إن الجزء الوحيد من سلوك الإنسان، الذي يكون مسؤولاً عنه تجاه المجتمع، هو ذلك الذي يتعلق بالغير. أما الجزء الذي يتعلق بملكاته فهو فيه صاحب الحق المطلق واستغلاله فيه مكفول. إن الفرد ذو سيادة كاملة على ذاته، وعلى جسمه وعلى عقله». (وفي الحرية ص ٩).

وفياً يتصل بنظام الحكم في الدولة، يرى ميل أن النموذج الأعلى لنظام الحكم هو الحكم الذي يمارسه المجتمع بوصفه كلاً. وفيه يكون لكل مواطن صوته في ممارسة السياسة، فيه يكون من حق المواطن في بعض الأحيان أن يشارك في الممارسة الفعلية للحكم، عملياً كان هذا الحكم أو قوياً، بصفة أو بأخرى. والمفرد يكون أوفر أماناً من ضرر الآخرين بالقدر الذي به يكون قادراً على حماية نفسه. وهذا الأمر إما يتحقق على خير وجه في الديمقراطية، لأن الديمقراطية تساعد على تنمية الذات الفردية وتشجيع المبادرة الذاتية.

#### مراجع

- James McCosh: Examination of Mr. J.S. Mill's Philosophy. London, 1899.
- Alex. Bain: James Mill, a Biography. London, 1882.
- Alex. Bain: J.S. Mill, a Criticism. London, 1884.
- W.L. Courtney: Life and writings of J.S. Mill. London, 1888.
- Chas. Douglas: J.S. Mill. A Study of his Philosophy. Edinburgh, 1895.

وعراض آخر على ميل وعلى ملهبة المنفعة بعمامة أن يقال: إنكم تقولون إن الإنسان بطبعه يرغب في السعادة. فإذا كانت هذه حقيقة واقعية طبيعية، فكيف تحولونها إذن إلى إلزام، فتقولون إن من الواجب على الإنسان أن يطلب السعادة؟! لقد قرر هوم من قبل أن «ما هو كائن» لا يمكن تحويله إلى «واجب» أو «إلزام»، لأنه موجود فعلاً، بينما الواجب أو الإلزام يفترض عدم وجود الشيء بالفعل ويطلب الإنسان بإيجاده.

#### ٤ - السياسة:

خاص ميل غلب السياسة عملياً. ففي سنة ١٨٦٥ طلب إليه عدد من المواطنين في وستمنستر أن يرشح نفسه في الانتخابات العامة التي أجريت في تلك السنة ممثلاً للعمال. فوافق على ذلك بشرط ألا يسهم بماله الخاص في الحملة الانتخابية ولا يتخصص جزءاً من وقته لصالح دائرة وستمنستر الخاصة. فوافقوا على ذلك، وعقد ميل عدة اجتماعات انتخابية وفاز في الانتخابات وصار عضواً في البرلمان البريطاني عن دائرة وستمنستر ويوصفه من حزب الأحرار. واستمرت هذه العضوية حتى الانتخابات التالية التي جرت في سنة ١٨٦٨. وفي أثناء عضويته هذه دافع عن طلب إعطاء كل الطبقة العاملة الحق في التصويت في الانتخابات العامة. ولما سقطت حكومة الأحرار بزعامة جلاستون وحلت محلها حكومة المحافظين بزعامة دزرائلي انهمك ميل في تأكيد الاضطرابات التي قلعت بها الطبقة العاملة آنذاك. كذلك شارك ميل في قضيتين أثارتا بشأن المستعمرات البريطانية، الأولى تتعلق بأيرلنده، والثانية، تتعلق بجميكا. وفيها يتعلق بالسياسة الخارجية أيد الولايات الشمالية من أمريكا في حربها ضد الولايات الجنوبية في حرب الانفصال، على الرغم من أن الأحرار والمحافظين على السواء في إنجلترا كانوا مع الجنوبيين. كذلك كان مؤيداً لثورة سنة ١٨٤٨ في فرنسا واستمر يؤيد الاشتراكيين ضد امبراطورية لويس بونابرت.

وتقدم للانتخابات العامة في سنة ١٨٦٨ لكن هزمه مرشح المحافظين.

أما من الناحية النظرية السياسية، فإنه أودع أفكاره في السياسة في كتابين: «في الحرية» (سنة ١٨٥٩) وفي حكومة التمثيل النيابي» (سنة ١٨٦١).

في كتابه عن الحرية طالب ميل بتوفير الحرية للفرد من



٢ - كلمة «أورجانون» Organon وهو العنوان الذي أعطي لمجموع مؤلفات أرسطو في المنطق - ترجع إلى العصر الهلنستي (أي القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد). وكلمة أورجانون ὄργανον معناها: آلة. ومن هنا ثار السؤال عما إذا كان المنطق قسماً من أقسام الفلسفة، أو آلة لكل أنواع المعرفة. وهذه التسمية «أورجانون» يمكن أن نجد شواهد عليها عند أرسطو نفسه (راجع مثلاً «الطوبىقاء» م ١٣ ف ١٣ ص ١١٥؛ وفي النفس» م ٣ ف ٣ ص ٤٣١ ب ٢٩)، لكننا لا نجد لها للدلالة على علم المنطق بالتحديد إلا في العصر الهلنستي، إذ نجدها مثلاً عند الاسكندر الأفروديسي (راجع شرحه على التحليلات الأولى، م ١ ص ١). (In Arist. ana. pr. I, Comm., P.1 sqq. Berlin, 1833)

وبصيه التسمية: «أورجانون» (= آلة) نأثر تعريف المنطق عند الفلاسفة الإسلاميين. فمثلاً ابن سينا يقول: «والعلم الذي يُطلب ليكون آلة - قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى «علم المنطق» ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور. وإما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً متبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتصر المجهول من العلوم، باستعماله للمعلوم على نحو وجهه» «بحيث» يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالبحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأشياء والجهات التي تُقبلُ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك» (ابن سينا: «منطق المشركين» ص ٦، المكتبة السلفية، القاهرة سنة ١٩١٠).

٣ - ويسمى ثالثاً باسم «القانون» νόμος (= قانون، قاعدة، نموذج) وذلك عند الأفيوربيين لأنه يشمل على قواعد κοινά المعرفة والحقيقة. (راجع نيوجناس اللائسي: «دراسم الفلاسفة» برقم ١٠٩١ X.29، شيشرون De fin. I, 7 سنكا «الرسالة» رقم ٨٩).

٤ - وشيشرون يطلق عليه اسم medicina mentis (= طب العقل)، وذلك لأن هدفه علاج أنواع الضعف الطبيعية في الذهن البشري بواسطة قواعد صورية، ابتناء الوصول إلى المعرفة الصحيحة. (راجع شيشرون Tusc. III, 1).

- Chas. Douglas: The Ethics of J.S. Mill. Edinburgh, 1897.
- Thos. Whittaker: Comte and Mill. London, 1908.
- Emery Nef: Carlyle and Mill. New York, 2nd ed. 1926.
- Reginald Jackson: Examination of the Deductive Logic of J.S. Mill. Oxford, 1941.
- R.P. Anschutz: the Philosophy of J.S. Mill. Oxford, 1955
- M. St. J. Packe: The Life of J.S. Mill. London, 1954
- Karl Britton: J.S. Mill, Life and Philosophy. New York, 1969

## المنطق

### Logique (F.), Logic (E.)

كلمة «منطق» في العربية ترجمة حرفية للكلمة اليونانية λογική المأخوذة من λογος (= كلمة، عقل). لكن علم المنطق اتخذ في طول تاريخه أسماء أخرى، نذكر منها:

١ - «الديالكتيك» διαλεκτική وذلك عند أفلاطون. وعنده أن هذا العلم - والديالكتيك - موضوعه هو تحليل التصورات وتركيبها (معاورة)، «السوفسطائي» ٢٥٣ وما يليها) ويهدف إلى معرفة الموجود ابتناء إدراك المثل (معاورة «فيلابوس» ٥٨ أ، معاورة «السياسة» ٥١١ ف، ٥٤٣ ب). - أما عند أرسطو فإن الديالكتيك هو الحجاج القائم على المظنونيات والاحتمالات (راجع «الطوبىقاء» م ١ ف ١ ص ١٠٠ أ ٢٧). ويستعمل أرسطو صيغة الحال λογικώς للدلالة أيضاً على ما هو مظنون وعتمتل. (التحليلات الثانية» م ١ ف ٢١ ص ٨٧ ب ٣٥).

غير أن شيشرون (De finibus I, 7) يستعمل كلمة «ديالكتيك» للدلالة على كل المنطق: منطق البرهان، ومنطق الاحتمال. واستمر هذا الاستعمال طوال العصور الوسطى والعصر الحديث حتى القرن السابع عشر.

والتعريف الأول يختص بالمطابق بالمعنى التقليدي الاصطلاحي، أما التعريفان الثاني والثالث فيتمثلان بالمطابق للمزج بالميتافيزيقا، والذي بلغ أوج نضوجه في «منطق» هيجل، وقد يسمى أيضاً بالمطابق التمثالي: *trans zendentale Logik*.

ذلك أن كنت قسّم المطابق إلى نوعين:

١ - منطق الاستعمال العام - ويمتري على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر، تلك القواعد التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أي استعمال للذهن.

٢ - منطق الاستعمال الخاص للذهن - ويمتري على القواعد التي ينتجها مراعاتها ابتغاء التفكير الصحيح في نوع معين من الموضوعات.

والمطابق العام ينقسم بدوره إلى قسمين:

١ - منطق محض ٢ - منطق تطبيقي.

لكن المنطق العام يحصر النظر عن مضمون المعرفة، ولا يتناول إلا شكل المعرفة بوجه عام. لكن ثم منطقاً يعني بأصل معرفتها بالأشياء، من حيث أن هذا الأصل لا يمكن أن ينسب إلى الأشياء نفسها. وهذا المنطق هو ما يسميه كنت باسم المنطق التمثالي.

وكل من المنطق العام والمنطق التمثالي ينقسم إلى قسمين: تحليلات، وديالكتيك. والديالكتيك فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا بل وعلى أوهامنا المتعملة.

(راجع كتابنا: «سامويل كنت» ج ١ ص ١٩٩ - ٢٠٢، الكويت سنة ١٩٧٧).

وهكذا نرى أن المنطق التمثالي يدخل في نظرية المعرفة، وبالتالي في الميتافيزيقا. ويتضح هذا أكثر إذا نظرنا في تصور هيجل للمنطق، وهو تصور يقوم على المبدأ الأساسي في فلسفته وهو: «كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي». ومن هنا كان منطق هيجل هو منطق الوجود بوجه عام، وليس فقط المنطق العقل الانساني وهو يفكر.

والخلاصة أن المنطق بالمعنى الاصطلاحي المحدود هو الوارد في التعريف الأول. فلننطق هو العلم الباحث في كيفية التفكير الصحيح للتفكير من القناعات إلى النتائج.

٥ - أما الاسم *λογικη* (الوجيكية) والذي عرف به هذا العلم بوجه عام، فلا تجده بالمعنى الاصطلاحي للدلالة على هذا العلم لأول مرة في وثائق وصلتنا إلا في مؤلفات من القرن الأول قبل الميلاد وذلك عند شيشرون (De finibus, I, 7, 22)، وذلك جنباً إلى جنب مع الكلمة «ديالكتيك» الموجودة عند أفلاطون؛ وإذا فابتداء من القرن الأول قبل الميلاد استعملت هاتان الكلمتان معاً للدلالة على نفس العلم، وهو علم المنطق.

لكننا لا نعرف على وجه الدقة من هو أول من استعمل كلمة *logike* هذه للدلالة على علم المنطق. ويفترض برانتل Prantl في كتابه العظيم «تاريخ المنطق في الغرب» (ج ١ ص ٥٣٥ - ٥٣٦)، استناداً إلى إشارة بوتيوس Boetius أن من الممكن أن تكون من وضع شراح أرسطو وضموها اصطلاحاً من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين «الديالكتيك» عند الرواقين، ولعل ذلك كان في عهد أندرونيقوس الرومي (في القرن الأول قبل الميلاد). ويدل استعمالها عند شيشرون (القرن الأول قبل الميلاد) وعند الاسكندر الأفروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد) وجالينوس (القرن الثاني بعد الميلاد) على أنها قد أصبحت شائعة الاستعمال في القرن الثاني بعد الميلاد.

#### تعريفات المنطق

عُرِفَ المنطق بعدة تعريفات أهمها اثنان:

(أ) والمنطق هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح. وموضوعه البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على مغلفاتها ومعتقداتها. ويعني على الأخص بتحليل الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها (كيتز Keynes: «دراسات ونظريات في المنطق الصوري» ١ ٨).

(ب) وعرفه سامويل كنت هكذا: «نطق نحن كلمة «منطق» *Logos* على علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام، أو - وللمعنى الواحد - (علم الشكل البسيط للتفكير بوجه عام (كنت: «المنطق» للقائمة ١ ٨).

(ج) ويعرفه هيجل بقوله إن المنطق «هو علم الصورة، أعني الصورة في التعبير المجرد للتفكير (هيجل: «الانسكريبيا» ١٩ ٤).

المستخدم في المناقشات العلمية.

ولم يتم أرسطو بالمنهج الاستقرائي، لأنه رأى أن الاستقراء يعطي نتائج ظنية بينما عني بالمنهج الاستدلالي وخصص له كتابه «التحليلات الثانية»، كما وضع كل القواعد الخاصة بنظرية القياس.

لكن بعض المناطق المعاصرة ينقسمون المنطق إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - الاستقراء.

٢ - الاستدلال الرياضي.

٣ - علم المعاني semantics.

وقد أضافوا هذا القسم الأخير متأثرين بتطور علم اللغة في الوقت الحاضر، ويرى ذلك بما للغة من تأثير هائل على تشكيل الفكر، وما يؤدي إليه استعمال وسوء استعمال اللغة من نتائج خطيرة تصل بصواب التفكير أو خطئه. وأرسطو قد تعرض فعلاً لمعاني الانطاف من حيث الاشتراك في المعنى والتواطؤ (أي الانطباق الواحد للفظ على المعنى) والتوافق والتشكيك. لكن أفراد هذا البحث قسماً قائماً برأسه ليس له ما يبرره. ولهذا ينبغي أن نظل في نطاق القسم الأول من المنطق وهو باب التصورات.

### المنطق الرمزي

وفي القرن التاسع عشر حدث تطور أساسي في علم المنطق، جاء نتيجة تطبيق الرياضيات على بعض مسائل المنطق، ومحاولة المزج بين المنطق وبين الرياضيات نظراً لما تبين - منذ عهد أرسطو نفسه - من تشابه كبير بين المنطق والرياضيات. فكلتا التريين من العلم يمتاز بأنه يعمل إلى التجريد، فلا يبقى إلا بالصورة، أما المادة فلا أهمية لها في الواقع عنده. ويمتازان كذلك بأنهما يتعلقان بالنسب بين الأشياء، لا بالأشياء ذاتها. كما أنهما يتفقان من حيث الغاية، وهي الوصول إلى الربط الصحيح بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بسيطة تخضع لقواعد ثابتة وتتم بطريقة آلية. لهذا فكر الفلاسفة المعينون بالمنطق في تطبيق نتائج الرياضيات على المنطق. فقلعت حركة قوية بداها ليبنتز Leibniz في القرن السابع عشر ومنت في الثامن عشر، وخطت خطوة هامة على يد هاملتون في نظريته في كم المحمول. لكن تكوين المنطق

ولما كانت المقدمات مؤلفة من قضايا أو أحكام، فإن على المنطق أن يبحث في الأحكام أو القضايا.

ولما كانت القضية مؤلفة من حدود هي التصورات العقلية، كان من الضروري في المنطق دراسة التصورات. ولهذا انقسم المنطق إلى ثلاثة أبواب رئيسية هي:

١ - التصورات، وهي المعاني المجردة الدالة على مفردات، مثل انسان، فرس، كتاب، وردة.

٢ - الأحكام: والتعبير عنها يسمى القضايا. والقضية هي القول الذي يحتمل الصلح والكذب.

٣ - الاستدلال - وهو الانتقال من أحكام إلى أحكام أخرى لازمة عنها بالضرورة. فإن كان الانتقال بدون التجاه إلى التجربة سمي استنباطاً. وإن كان بالاستناد إلى التجربة سمي استقراء. والاستنباط إما أن يكون من الكلي إلى الجزئي فيسمى قياساً، وإما من حكم إلى حكم آخر لازم عنه بالضرورة من غير أن يكون أحدهما أقدم من الآخر، مثل الانتقال من تعريف الثلث بأنه سطح مستو محاط بثلاثة مستقيمت متقاطعة متتى متتى إلى سائر ما ينتج عن هذا التعريف من نظريات هندسية مثل أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، أو أن الثلث المسوي السابقين هو متساوي زوايتي القاعدة، الخ.

وتم تقسيم آخر للمنطق إلى صوري ومادي. والأول هو منطق التفكير بوجه عام، والثاني هو قواعد التفكير في العلوم الجزئية. لكن لما كان المقصود ليس هو المادة المعينة، بل الشروط العامة للتفكير، فإن هذا المنطق المادي يسمى علم المناهج، لأنه يتناول المناهج العلمية الرئيسية المستخدمة في العلوم المختلفة. وقد حصروها بشكل عام في أربعة مناهج:

١ - الاستدلال الرياضي، وهو المنهج المستخدم في العلوم الرياضية.

٢ - الاستقراء، وهو المنهج المستخدم في العلوم الفيزيائية والكيميائية والحيوية.

٣ - المنهج التاريخي، وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية بمختلف فروعها.

٤ - المنهج الجدلي méthode dialectique وهو المنهج

- J.N.Keynes: Studies and Exercises in Formal Logic, Methuen, London.
- H.W.B. Joseph: An introduction to Logic, Oxford.
- I.S. Stebbing: A modern Introduction to Logic, Oxford.
- F.C.Bradley: Logic.

### (ب) المنطق الرمزي

- C.I.Lewis and C.H. Langford: Symbolic Logic., 1932.
- A.Church: Introduction to mathematical Logic, Princeton, 1956
- A.N.Prior: Formal Logic, Oxford 1959.
- W.V. Quine: Mathematical Logic. New York, 1940

### (ج) تاريخ المنطق

- I.M.Bochenski: A history of Formal Logic. Notre Dame, 1961.
- W. and M. Kneale: The Development of Logic. Oxford, 1962.
- K. Prastl: Geschichte der Logik im Abendlande, 3 Vols.

### مور (جورج أدورد)

George Edward Moore

فيلسوف إنجليزي معاصر، من مؤسسي ما يعرف به الواقعية الجليدية في إنجلترا (الواقعية بالمعنى الأفلاطوني) ولد في ٤ نوفمبر سنة ١٨٧٣ في إحدى ضواحي لندن وتدرّج في Upper Norwood من أسرة ميسورة الحال، وكان الابن الثالث للدكتور (الطبيب) د. مور D. Moore. ولما بلغ الثانية عشرة دخل مدرسة دلوثس Dulwich College فأدعى فيها عشر سنوات، إبانها اتقن الكلاسيكيات. وفي سن الثانية عشرة مرّ بتجربة دينية عميقة إذ صار من الغلاة في التدين وفي الدعوة إلى المسيحية، وشعر بأن من واجبه الوعظ بكلام

الرياضي بدأ خصوصاً من أعمال جورج بول وأوجستس دي مورغن، وترسخت قواعده بفضل فريجه وبياتو وشريدلر، حتى بلغ أوج نضوجه في كتاب «المبادئ الرياضية» (سنة ١٩١٠ - سنة ١٩١٣) تأليف برتراند رسل وألفرد نورث هوبنهايد. وقد بذلت الحركة في اتجاه «ترويض» المنطق، لكنها ما لبثت أن ارتدلت إلى العكس، أي إلى «منطقية» الرياضيات.

وبين لوس Lewis خصائص المنطق الرياضي أو الرمزي على النحو التالي:

١ - أما من حيث الموضوع فإن موضوعه هو موضوع المنطق أيًا كانت صورته، أي المبادئ التي تجري عليها العملية العقلية أو الذهنية بوجه عام - في مقابل المبادئ الخاصة فقط بفروع واحدة من فروع مثل هذه العملية الذهنية.

٢ - وأما من حيث الأداة فأدواته الرموز، وكل رمز يدل على تصور أو مفهوم بسيط نسبياً. وللمثل الأعلى في هذه الحالة أن يستغنى عن كل لغة غير الرموز.

٣ - وإلى جانب الرموز الثابتة توجد رموز متغيرة لها نطاق محدد تمام التحديد من حيث المعنى.

٤ - كل نظرية في المنطق الرياضي تقوم على الاستدلال، أي أنها تقوم على عدد صغير نسبياً من المبادئ الأول المبرر عنها برموز، وتستخلص منها بواسطة عمليات محددة في صيغ أو يمكن تحليلها في صيغ.

(راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٢٥٠ - ٢٦٥، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٦٣).

### مراجع

### (أ) المنطق الصوري:

- د. عبد الرحمن بدوي: «المنطق الصوري والرياضي» ط ١ سنة ١٩٦٢، ط ٢ سنة ١٩٦٣، ط ٣ سنة ١٩٦٨ القاهرة؛ ط ٤ سنة ١٩٧٦، الكويت.
- E. Godel: Traité de logique, A. Colin, Paris.
- Arnaud et Nicole: La Logique, ou l'art de penser (Logique de Port-Royal) éd. Emile Charles.
- Ch. Serrus: Traité de Logique, Aubier, Paris, 1945.
- J.S.Mill: A system of Logic.

١٩٥٨ بعد أن بلغ سن الخامسة والثمانين.

وقد تولى مور رئاسة تحرير المجلة الفلسفية المشهورة Mind من سنة ١٩٦١ إلى سنة ١٩٤٧. وأقام في أمريكا علمين أثناء الحرب العالمية الثانية لإلقاء محاضرات.

### فلسفته

جرت العادة بتقسيم تطور فلسفة مور إلى مرحلتين يفصلهما عام ١٩٠٣:

١ - في أول بحث نشره، وعنوانه: «بأي معنى، إن كان هناك معنى، يوجد الماضي والمستقبل؟» (سنة ١٨٩٧) - يتفق مور مع برادلي، فيقرر أن الزمان غير موجود، وحاول إثبات ذلك مستخدماً منتج برادلي ومقدماته، خصوصاً الاعتقاد في العلاقات الباطنة والكلية العينية والمبدأ القائل بالهوية بين الواقع والحلو من التناقض. ولما قيل له إن دعوته أن الزمان غير موجود هي دعوى تخالف الإدراك العام، أجاب مور بأن الإدراك العام common sense على خطأ.

٢ - وفي بحثه بعنوان «الحرية» (سنة ١٨٩٨) يظهر تأثيره الشديد بكنت، خصوصاً بالرفض للحاصل والحقائق التركيبية الضرورية. لكنه انحط على كنت تصوره للحرية على أساس الإرادة - والإرادة تصور نفسي - وقال إن الحرية ينبغي أن تفهم على أساس فكرة الحرية المتتالية، التي لا تدخل فيها العلاقات الزمانية. وكان مور يعتقد بإمكان إدراك واقع يتجاوز الزمان والحواس.

٣ - وفي سنة ١٨٩٩ في مقال له بعنوان: «طبيعة الحكم» اتخذ مورقاً ثنائياً. ذلك أنه صاريهاجم النزعة الفلسفية في الفلسفة، فقرر أن أفعال العقل لها وجود مستقل تماماً عن موضوعاتها. وقرر كذلك أن العالم كله يتألف من كليات كيفية، أو كما سماها: وتصورت ذات صفات adjectival concepts. وهذه الكليات تؤلف القضايا، والموضوعات للمدعية، والمقول وسائر الموضوعات المركبة. وبعض الكليات (مثل: أحر) توجد خلال الزمان، كذلك توجد بعض القضايا خلال الزمان بل هي موضوعات للإدراك الحسي (مثلاً هذه القضية: هذا الكتاب أحر). وأمثال هذه الكليات والقضايا ينتميا بأنها «كليات وقضايا تجريبية» - في مقابل تلك التي لا توجد خلال الزمان مثل: «ثلاثان»، «صفحة»، وينتميا بأنها قبلية a priori. وكان هذا هو الأساس في «واقعية» مور،

يسوع وتوزيع المنشورات الدينية. لكن هذه التجربة أثبت بعكس المراد منها، إذ ملأت نفسه بالاشمئزاز وبعدم الرغبة في الاستمرار في هذه التجربة. وربما كان في هذه التجربة التي استمرت قرابة علمين ونصف العلم أثرها في فتور إيمانه الديني فيها بعد. وقيل أن يترك مدرسة كلوتش، ونحت تأثير مناقشاته مع أخيه الشاعر توماس استيرج مور، اتخذ موقف اللادرية agnosticism، وكانت نزعة اللادرية - أي عدم الاكتراث بالدين خصوصاً - قد انتشرت في إنجلترا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتقوم على أساس أنه لا يوجد دليل قاطع على وجود الله، كما لا يوجد دليل حاسم على عدم وجوده.

وفي سنة ١٨٩٢ دخل مور كلية الثالث في جامعة كمبريدج طالباً يدرس الكلاسيكيات (الأدب اليونانية واللاتينية). لكنه في بداية السنة الثالثة غير دراسته إلى الفلسفة، وأتم دراسة الأخلاق في سنة ١٨٩٦. وعلى أساس البحث الذي كتبه في موضوع الأخلاق عند كنت انتخب في سنة ١٨٩٨ زميلاً لمدة ست سنوات. (١٨٩٨ - ١٩٠٤)، وفي أثناء هذه الفترة كان يجري مناقشات عديدة مع برتراند رسل، وألف أول كتبه الرئيسية وهو «مبادئ الأخلاق» Principia Ethica، وقدم عدة أبحاث إلى الجمعية الأرسطية (وكان قد اختير عضواً فيها) ونشر عدة مقالات.

ولما انتهت زمامته في سنة ١٩٠٤ ترك جامعة كمبريدج. وبفضل ما ورثه من ثروة استطاع الاستمرار في الضرع للنشاط الفلسفي المحض. فكتب مقالات، وقدم أبحاثاً، وقام بنقد الكتب، كما ألف كتاباً صغيراً بعنوان «علم الأخلاق» Ethica وألقى محاضرات في رتشموند.

وفي سنة ١٩١١ ذهب إلى العودة إلى جامعة كمبريدج مدرساً. فقام بالتدريس المنتظم في جامعة كمبريدج من سنة ١٩١١ حتى سنة ١٩٢٥، وكانت محاضراته في علم النفس الفلسفي، وبعد ذلك في الميتافيزيقا.

وفي سنة ١٩٢٥ خلف جيمس وارد James Ward أستاذاً للفلسفة العقلية والمنطق في جامعة كمبريدج. وكان لمحاضراته ومؤلفاته تأثير كبير واسع في طلاب الفلسفة في كمبريدج وسائر أنحاء بريطانيا.

ولما بلغ سن التساعد في سنة ١٩٣٩ ترك التدريس في جامعة كمبريدج لكنه استمر في نشاطه في كتابة المقالات وإعادة نشر مؤلفاته السابقة. وتوفي في كمبريدج في ٢٤ أكتوبر سنة

يتصوره الناس عادة، وهذه الكيانات والخواص ينبغي أن تشمل - على الأقل جزئياً - ما هو موجود في الكون موضوعياً. وإذا طبق المبدأ الثاني على هذه الكيانات، سيبدو كما لو كان كل موضوع مركب قابلاً للرد إلى بسائط.

وقد حاول مور أن يصف هذه الكيانات entities في ميدان عمله وهو الأخلاق ونظرية الإدراك الحسي إلى بسائط ومركبات، وأن يحلل المركبات منها. ومن أجل ذلك حاول أن يقدم تعريفات دقيقة لهذه الكيانات تلافياً لألوان الغموض والاشتراك التي أوقعت الفلسفة في إشكالات والفلسفة في خلافات. واستغرق هذا العمل نشاط مور الفلسفي في الفترة ما بين عام ١٩٠٣ وعام ١٩١١.

ويعد عام ١٩١١ ازدياد اهتمامه بمسائل الاصطلاحات الفلسفية، لأنه رأى أن ثم خلطاً وتشويشاً في المصطلحات الفلسفية الجارية على السنة وأقلام الفلاسفة على نحو أدى إلى اضطراب شديد فيها. ورأى أن بعض التشويش في المصطلح راجع إلى النحو المنطقي للغة العادية. ومن هنا رأى ضرورة الاهتمام بتحليل اللغة العادية. لكن مور لم يذهب مع ذلك إلى ما ذهب إليه أنصار الفلسفة التحليلية للمعاصرون الذين زعموا أن مصدر العلة في الفلسفة هو التشويش في الاصطلاحات، وأن العلاج هو في إيضاح المعاني والمصطلحات. غير أنه صار يرى أن غرض الفلسفة الأول لم يهد، كما كان يعتقد في أول مرحلة، هو ملاحظة وتحديد الكيانات التي يتألف منها الكون موضوعياً، بل تحليل التصورات. لكنه في نفس الوقت أدرك أن هذه التصورات تنطوي على موضوعات للملاحظة.

وهذا أدى به إلى ما اشتهر به من دفاع عن الإدراك العام Common Sense. وقد استعمل هذا التعبير للدلالة على أمرين مختلفين وإن كانا مترابطين. فهو يدل أحياناً عنده على المعتقدات التي يؤمن بها كل أو معظم الناس في عصر ما. ويدل في أحيان أخرى على المعتقدات التي تميل نحن إليها بالطبع. لكن معنى هذا التعريف للإدراك العام في مدلوله أن المعتقدات تتغير من عصر إلى عصر. ولرلد على هذا الاعتراض يقول مور أن ما يعتقد الناس عامة أو غالباً يتأيد بألوان من اليقين أو يبين أن مزاعم الشكك متناقضة مع ذاتها. لكنه لم يقرر أنه لأن اعتقاداً ما هو اعتقاد الإدراك العام فإنه بهذا نفسه حقيقي لا شك فيه.

والواقعية مأخوذة هنا بالمعنى المقابل للاسمية، أي أن الواقعية هي القول بأن للكليات وجوداً واقعياً حقيقياً (كما هي الحال في تصور أفلاطون للمثل أو الصور). هذه الواقعية الجديدة تقرر أن الكليات (المعاني الكلية) ليس فقط توجد في الواقع، بل هي أيضاً تشمل كل شيء موجود.

ب) أما المرحلة الثانية، وفيها تكون فكره المستقل، فتتمثل أولاً في كتاب: «المبادئ الأخلاقية» *principia Ethica*، ويبحث بعنوان: «تفنيد المثالية»، وقد ظهر سنة ١٩٠٣. وتتمثل فيها تلا ذلك من محاضرات وكتب ومقالات، نذكر منها محاضراته سنة ١٩١٠-١٩١١ التي جمعت بعد ذلك بأربعين سنة تقريباً تحت عنوان: «بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة».

وقد حدد مور للموضوعات الرئيسية في الفلسفة بثلاثة: الأول هو أن الفرض الأول والأساسي من الفلسفة هو تحصيل كشف مجرد ميتافيزيقي للكون، يبين معظم الأمور المهمة التي نعرف أنها موجودة في الكون، ويكشف على وجه الاحتمال ما عسى أن يكون فيه من أمور لا نعرف على وجه الإطلاق أنها موجودة فيه. والفرض الثاني إبستمولوجي (يتعلق بنظرية المعرفة): وذلك بتصنيف الطرق التي بواسطتها يمكننا أن نعرف الأشياء. والموضوع الثالث للفلسفة هو الأخلاق.

وفي رده على نقاده، الذي نشر في سنة ١٩٤٧ قسم مور الأجزاء التي تناولها في فلسفته إلى ثلاثة: الأخلاق، نظرية الإدراك الحسي، والمنهج. وهنا سنتناول الأقسام التالية في فلسفة مور: المنهج، الميتافيزيقا، نظرية المعرفة بوجه عام، نظرية الإدراك الحسي، الأخلاق.

## ١ - المنهج:

المنهج الذي اعتمد مور في تفلسفه يقوم على مبدأين: (الأول) هو أن قضايا مثل: «هأئن أن كذا...»، و«أنا أدرك سر» - تدل على أفعال شعور من ناحية، وعلى موضوعات تتعلق بهذه الأفعال ولكنها مستقلة عنها.

(والثاني) هو أن كل موضوع للشعور هو إما بسيط - وفي هذه الحالة لا يمكن تحليله - أو مركب، وفي هذه الحالة يكون ذا ماهية قابلة للتصريف يكون بها كذا وليس شيئاً آخر.

ولمبدأ الأول يحل من الممكن اكتشاف عدد هائل من الكيانات والخواص بوصفها موضوعات للشعور، أكثر مما

existence، وفي محاضرات عام ١٩١٠ - ١٩١١ يجعل الواقع = الكيونة being، وفي هذه المحاضرات جعل من مقولة «الواقع» خاصة أو صفة، لكنه في «الدراسات الفلسفية» (في اللقال المنون: «تصور الواقع» سنة ١٩١٧) ينكر أن مقولة الواقع خاصة أو صفة. لكنه رفض دائماً دعوى برادلي أن للواقع درجات، وأن أعلى درجات الواقع هو الأبعد عن الأشياء المادية، وقرر مور أنه لا يوجد للواقع درجات.

وضمن مقولة الوجود being يميز مور بين ثلاثة موضوعات: الجزئيات، الحقائق أو الوقائع، الكليات. ويبدو أنه يقسم الجزئيات إلى خمسة أنواع: الأشياء المادية، معطيات الحس (مثل: يقع صفراء)، أفعال الشعور، مقادير المكان، فترات الزمان. وفيما يتعلق بأفعال الشعور يبدو أنه يميل إلى القول بأن أفعال الشعور توجد في أجسام مادية وأنها خواص لأجسام مادية، وأن كلمة «عقل» mind تدل على ما يشبه البناء المنطقي للزلف من أفعال للشعور. أما الحقائق أو الوقائع فهي موضوعات المعتقدات الصحيحة وتشمل المعادلات الرياضية - مثل  $2+2=4$  - وإشارات الجمل الإشارية مثل: «وقف توم إلى يسار هنري».

وقسم الكليات إلى ثلاثة أنواع: الإضافات relations الخواص الإضافية relational properties، ما ليس إضافة ولا خاصة إضافية. وقدّم أمثلة على هذا النوع الثالث: الأعداد، والصفات أو الموضوعات غير الطبيعية مثل الخير.

ومن بين أنواع الوجود being الثلاثة - أعني: الجزئيات، والوقائع، والكليات - الجزئيات هي رسدها التي توجد؛ أما الوقائع facts والكليات فهي قائمة هناك are.

(ج) نظرية المعرفة العامة:

كل فعل من أفعال المعرفة يقوم في فعل شعور act of consciousness وفي موضوع متغير من هذا الفعل الشعوري.

وكل فعل من أفعال الشعور لا يوجد إلا ظاهراً وجد ما ينظره من موضوعات. فمثلاً إذا توقفت عن رؤية معنى حسي، فإن رؤيتي لم تتوقف عن الوجود. أما موضوع المعرفة فيمكن أن يوجد وألا يوجد بعد أن يتوقف فعل الشعور المرتبط به.

ومن الممكن أن ننسب أن فعل الشعور والموضوع المتعلق به يوجدان في مكانين مختلفين. يقول مور في كتابه

أما التحليل الذي قصد إليه مور في المرحلة الأولى استخراج وتسمية الكوّنات الأساسية للموضوعات المركبة، ويعني في المرحلة الثانية استخراج وتسمية الكوّنات الأساسية للتصورات المركبة. وفي رده على نقاده صرح بأنه لم يشتغل مطلقاً بتحليل التصورات اللفظية. وهذا ما يميزه كل التمييز عن الوضعية المنطقية والمدرسة التحليلية في أكسفورد اليوم، إذ هؤلاء إنما يعنون بتحليل التسميات اللفظية، أما مور فلم يتم إلا بتحليل التصورات concepts وحدها دون الألفاظ والمعارف. صحيح أن مور يتناول أحياناً تحليل اللغة، لكنه لم يجعل من تحليل اللغة غاية في ذاتها، كما يفعل أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية، بل فصل ذلك فقط كوسيلة لتحليل التصورات أو الأشياء.

(ب) الميتافيزيقا:

يرى مور أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في التركيب الكلي للكون. وكان يرى أن الأشياء الموجودة في الكون هي بوجه عام على نوعين: أشياء موجودة، وأشياء هناك لكنها ليست موجودة do not exist أو things that simply are: والأولى هي التي يتألف منها الكون موضوعياً، والثانية هي مجرد «خيالات» chimeras أو «موضوعات متخيلة» imagin-ary objects ويقترح مور ثلاث وسائل لتمييز الأشياء الموجودة من الأشياء غير الموجودة:

١ - الأشياء الموجودة لها خاصية الوجود، بينما الثانية ليست لها خاصية الوجود.

٢ - بينما الأشياء الموجودة يمكن أن تحمل أسئلة، فإن الأشياء المتخيلة يمكن فقط أن توصف بواسطة رموز ناقصة. فمثلاً: «تتطور» contour ليس اسماً لشيء لأنه لا يوجد شيء يحمل هذا الاسم، بينما «كرسي» اسم. وهو في هذا يأخذ عن رسل التمييز بين الأسماء المحددة والأوصاف المحددة، في نظريته في الأوصاف.

٣ - إذا كان وجود شيء ما هو كونه مُدرَكاً percipi فإنه يكون موضوعاً متخيلاً وليس موجوداً بالفعل. إن لدينا أفكاراً عن القصور، ولكن لا يوجد قصور مستقل عن أفكارنا عنه. ولهذا كان القصور موضوعاً متخيلاً.

ويبحث مور بحثاً مفصلاً فيما يسميه الواقع reality. وفي كتابه «المبادئ الأخلاقية». يجعل الواقع = الوجود

جزئي، أو كلي؟ هل هو شيء مثل اللون (في حالة معطيات الحس البصرية) أو هو من نوع آخر. ويلوح أن رأيه النهائي في هذا الموضوع هو أن المعطى الحسي هو بقعة من لون ما: فالبقعة جزئي، تنسب إلى اللون؛ وهو كلي من النوع الثالث (أي الذي ليس إضافة وليس خاصة إضافية) على النحو الذي به شيء ما يرتبط بشيء يمتد فوقه.

لكن المسألة الرئيسية التي شغلت مور هي مسألة العلاقة بين معطيات الحواس وبين الأشياء المادية التي تنسب إليها. بيد أنه لم يصل إلى جواب حاسم في هذه المسألة، بل رأى أن ثم نظريات ثلاثاً مختلفة هي (١) الظواهرية phenomenism - وقد دعاها نظرية مل-رسل - أعني القول بأن الشيء المادي هو بناء منطقي مؤلف من معطيات الحس؛ (٢) نظرية الامتنال؛ (٣) النظرية القائلة بأن معطيات الحس البصرية تتطابق مع أجزاء من سطوح الأشياء المادية.

#### د) الأخلاق:

يرى مور أن الأخلاق علم بمفهومه ومعني والبعض الآخر يقوم على التبريفات، لكنه يستند أساساً على الملاحظة والاستقراء. والموضوع الأساسي للملاحظة في الأخلاق هو الخير، وهو صفة لا طبيعية nonnatural، ولهذا لا يوجد خلال أجزاء من الزمان ولا يتجلى من خلال التجربة الحسية.

إن الموضوع الأساسي للأخلاق هو الصفة البسيطة أو الكيان للمسمى: الخير. ولما كان الخير بسيطاً فإنه لا يقبل التحليل ولا التعريف. وكل ما يستطيع المرء هو أن يقول الخير = الخير.

والمسألة الثانية هي تحديد ما هي الخيرات الممتازة التي يستطيع الناس تحصيلها. لكن لما كان الخير لا يقبل التحليل، لهذا لا يمكن أن نحدد - بواسطة التحليل - أي الأشياء خيرات وأيا ليست كذلك. ولهذا يرى أن الوسيلة لإدراك الخيرات ليست التحليل، بل الوجدان intuition ولهذا سمي موقفه في الأخلاق وجدانياً intuitionism.

وتزداد صعوبة تحديد ما هي الخيرات العظمى بسبب عاملين:

(الأول) هو أن الخيرات هي وحدات عضوية، وخير الكل العضوي ليس مساوياً لمجموع خيرات الأجزاء.

(والثاني) هو أن من الصعب أن تفصل، في إدراكاتنا

«بعض المشاكل الرئيسية في الفلسفة»: «أرى من الممكن أن تصور أن هذا اللون البياض هو موجود معاً على سطح الظرف المائي... ورويتي له هي في مكان آخر - في مكان ما في جسمي».

وفي تحليله للمعرفة وموضوعاتها، يميز مور بين أربعة معاني للفعل: «أعرف»:

١ - المعنى الأول والأساسي هو المعرفة بواسطة الإدراك المباشر، مثل رؤيتي لبقعة صفراء على الورق الآن.

٢ - والمعنى الثاني هو الإدراك غير المباشر، مثل معرفتي بأنه كانت توجد بقعة على هذه الصفحة.

٣ - للمعرفة بالمعنى المحدد knowledge proper مثلاً يحدث في الأحوال التي فيها يوجد فعل شعور، وقضية مبركة إدراكاً مباشراً، وهذه القضية صحيحة إذ تعتقد أنها صحيحة، وتعتقد أنها صحيحة بسبب علاقة أخرى أو شرط تعني به.

٤ - والمعنى الأخير هو المفهوم حين نقول عن شخص ما إنه يعرف شيئاً، مثلاً أنه يعرف جدول الضرب، وإن كان في الوقت الحالي غير شاعر بذلك. وفي مثل هذه الأصول نحن نقصد أن الشخص المذكور قد عرف، بأي معنى من المعاني الثلاثة السابقة جدول الضرب ذات يوم.

وواضح أن مور يرى أن للمعرفة لا بد أن تقوم على ملاحظة الموضوعات الموجودة في التجربة. لكنه يختلف عن التجريبيين التقليديين في ثلاثة أمور على الأقل:

١ - فهو يرفض أولاً أن يقتصر معنى التجربة على التجربة الحسية وحدها. إذ يرى أن ثم موضوعات أخرى غير تلك المدركة بالحواس هي موضوعات لأفعال الشعور، مثلاً: الحقائق غير المتزمنة بزمان timeless facts الكليات الإضافية relational universals، الصفات غير الطبيعية nonnatural qualities.

٢ - كذلك قرر مع كنت وجود حقائق تركيبية ضرورية وفي وسعنا إدراك هذه الحقائق.

٣ - وأخيراً لم يكن ميالاً إلى رفض ما كان يبدو له حقيقة معينة - مثل كونه يمسك قلماً - بدعوى أن ميله فلسفية أو تحليلات أقل يقيناً لا تتفق معها.

وقد حار مور في تحديد ما هو المعطى الحسي: هل هو



وتعلم أولاً في مدرسة جلفورد قرب لندن، وبدأ في دراسة الفلسفة لكن ليكسب معاشه دخل مدرسة الناجم في لندن، ليصبح مهندس مناجم. وتصادف أثناء عشاء في المدرسة أن جلس إلى جوار توماس هـ. هكسلي، عالم الحيوان العظيم ومن أكبر أنصار نظرية التطور Thomas H. Huxley، وكان أكبر منه بسبع وعشرين سنة. فسأله هكسلي عن اهتماماته، وعقب ذلك نصحه بأن ينيي تعليمه الحالي ثم ينتقل عنه إلى دراسة علم الأحياء (البيولوجيا) على يدي هكسلي في الكلية الملكية للعلوم. فلما أتم مورجن تدريبه مهندساً للمناجم، اشتغل مربياً Tutor، مما مكّنه من القيام برحلة في أمريكا الشمالية والبرازيل. وبعد عودته حضر دروس هكسلي. وفي سنة ١٨٧٨ حصل على وظيفة مدرس في كلية (مدرسة ثانوية) روندبوش Rondebosch في جنوب أفريقيا، حيث قام بتدريس الفيزياء، والأدب الإنجليزي والتاريخ الدستوري، لكنه استغل أوقات فراغه في دراسة الجيولوجيا والتاريخ الطبيعي.

وفي سنة ١٨٨٣ عين مدرساً للجيولوجيا وعلم الحيوان في كلية برستول بانجلترا، وقد بقي هناك حتى نهاية حياته التدريسية. وفي سنة ١٨٨٧ عين ناظرًا للكلية، وهو يساوي منصب أستاذ ذي كرسي. وفي سنة ١٩١٠، حين صارت الكلية جامعة، صار نائباً لرئيس الجامعة، لكنه عاد إلى التدريس بعد عام واحد، فقام بتدريس علم النفس والأخلاق. وفي سنة ١٩١٩ أُحيل إلى التقاعد، وعاش في إحدى ضواحي برستول متفرغاً للكتابة. ثم انتقل أخيراً إلى مدينة هاستنجز Hastings على ساحل المانش حيث توفي في سنة ١٩٣٦.

وخلال خمسين عاماً من إقامته في برستول عني لويد مورجن - إلى جانب التدريس في الكلية الجامعية - بدراسة سلوك الحيوان، وكتابة العديد من الأبحاث، وتأليف ما يقرب من اثني عشر كتاباً عن التطور، خصوصاً تطور العقل، وعن علم النفس للقران، وخصوصاً اثبات الوحي وغو الذكاء على مدى التطور.

كان لويد مورجن يلاحظ سلوك الحيوان، ويعني بقراءة ما كتبه سائر علماء الحيوان في هذا المجال، ويقوم ببعض التجارب الصغيرة على كلابه وقططه ويطه وفرادججه، ابتداءً من التفريق بين السلوك الغريزي والسلوك المكتسب في الحيوان. وكتب في موضوعات: الغريزة، التعلم، الذكاء

ووجداناتنا، بين الوحدات الجامعة wholes العضوية وبين نتائجها.

وانتهى إلى أن ومن الواضح أن المواقف الشخصية والاستمتاع الحسية تشتمل في الغالب على أعظم الخيرات التي نعرفها.٤.

#### مؤلفاته

- Principia Ethica. Cambridge, 1903.
- Ethics. London and New York, 1912.
- Philosophical studies, London and New York, 1922.

ويحتوي على مقالات وأبحاث منها: «تقيد المثالية» (١٩٠٣)؛ «وضع معطيات الحس» (سنة ١٩١٤)؛ «تصور الواقع» (سنة ١٩١٧)؛ «بعض أحكام على الإدراك الحسي» (سنة ١٩١٨)؛ «العلاقات الخارجية والداخلية» (سنة ١٩١٩).

- The Philosophy of G.E. Moore. P.A. Schilpp ed. Chicago and Evanston, Illinois 1942; 2<sup>nd</sup> ed. New York, 1952.

ويحتوي على «ترجمة ذاتية» وعلى «رد على نقادي». وفي الطبعة الثانية «إضافة إلى ردي».

- Some Main problems of philosophy. London and New York, 1953.
- Philosophical Papers. London and New York, 1959.

#### مراجع

- Schilpp, P.A., ed: The Philosophy of G.E. Moore.
- Urnson, J.O.: Philosophical analysis. Its Development between the two World Wars. Oxford, 1956.
- White, A. R.: G.E. Moore. A Critical Exposition.. Oxford, 1958.

مورجن (كونوي لويد)

Conoy L.Loyd Morgan

عالم نفسي بريطاني، من المؤيدين لنظرية التطور. ولد لويد مورجن في سنة ١٩٠٢ في لندن.

وأرأخ دي مورجن إلى وضع مذهب شامل في الكون .  
وقد جعل له أربعة شروط مفترضة مقدما هي :

أ - وجود عالم فزيائي لا يتوقف - بأي حال من الأحوال - على كونه مُفَكَّرًا أو مُفَكَّرًا فيه بواسطة عقل انساني أو تحت انساني .

ب - هَرَم التطور المنبثق ترتيب تدرجي مؤلف من أنواع من العلاقات .

ج - هناك ارتباط كلي متبادل بين الأحداث الفيزيائية والأحداث النفسية .

د - يتجلى في كل مكان نشاط موجه ، يسمى أيضاً « الروح » أو « الله » ، حتى إن « جماع مجرى الأحداث المتدرجة تحت التطور هو تعبير عن غرض الله » .

#### مؤلفاته

- Animal life and Intelligence. London, 1890
- An introduction to Comparative Psychology. London, 1894.
- Habit and Instinct. London and New York, 1896
- Animal Behaviour London, 1900
- Instinct and Experience. London, 1912
- Emergent Evolution London 1923.
- Life, Mind and Spirit. London, 1926
- Mind at the Crossways. London, 1929.
- The Animal Mind, London and New York, 1930.
- The Emergence of Novelty. London, 1933

#### مراجع

- William Mc Dougall: Modern Materialism and Emergent Evolution. London, 1929

#### مورس (توماس)

#### Thomas Morus ( More )

مفكر سياسي انجليزي ، اشتهر بكتابه « يوتوبيا » في النظام الأمثل للدولة .

الترابط ، المحاكاة ، التفكير البرهاني ، وإدراك العلاقات .  
وكان حريصاً على اجراء المقارنات بين الحيوان وبعضه وبعض ، وبين الحيوان والانسان ، خصوصاً فيما يتعلق بتطور الذكاء .

وقد اتخذ مبدأ لبيان درجة الذكاء في سلم التطور عرف باسم « قانون ( أو قاعدة ) لويذ مورجن » L.Loyd Morgan و Canon ومفاده ما يلي : « لا يحق لنا ، في أية حال ، أن نفسر فعل حيواني بأنه ناتج عن عارسة ملكة نفسية أعلى ، إذا كان من الممكن تفسيره بأنه ناتج عن عارسة ملكة نفسية أدنى في السلم النفسي » .

كذلك اشتهر بتأييده لمذهب التطور المنبثق emergent evolution . ومفاد هذه النظرية ، التي قال بها أيضاً صمويل الكيندر ، أن عملية التطور لم تكن متصلة باطراد ، كما زعم دارون ، بل تتضمن ، بين الحين والحين ، انفصالات كبيرة أو « نقاط تحول حاسمة » . ونقط التحول هذه تتمثل في الظهور المفاجيء لبعض الظواهر التي يسميها دي مورجن : « منبثقات » emergents ، وهو لفظ استعمله G. H. Lewis في سنة 1٨٧4 . « والمنبثق » emergent :

- ١ - يجري على ما يوجد من قبل ؛
- ٢ - وينشأ مما هو موجود من قبل ؛
- ٣ - أو يكون أحياناً جديداً حقاً في تاريخ الكون ؛
- ٤ - أو يحدث على نحو لا يمكن التنبؤ به من حيث المبدأ ، لأنه لا يتطابق مع أية قوانين عامة .
- ٥ - ولا يمكن تفسيره على نحو طبيعي ، بل علينا أن نقبله « بشفقة طبيعية » with natural piety

والمنبثقات المتتالية في مدى التطور هي علامات على مراحل التقدم من الأدنى إلى الأعلى .

وبالجملة فإن التطور يقوم على الوثبات ولا يكون متصلاً مطرداً .

وقد فصل دي مورجن نظريته هذه في التطور في أربعة مؤلفات هي :

- ١ - « التطور المنبثق والحياة » ، وكان في الأصل محاضرات ضمن سلسلة جفورد للشهيرة .
- ٢ - « الحياة والعقل والروح »
- ٣ - « العقل في مفترق الطرق »
- ٤ - « اثبات الجثة » .

العالم . وفي هذه الفترة نجد نظائر لخل هذا اللون من التأليف كثيرة : منها كتاب « الأمير » لمكيافلي ، وكتاب « نظام الامارة المسيحية » لارزس ، ولولها لم يكن قد نشر بعد ، والثاني كان قد نشر قبل ظهور « يوتوبيا » .

وكتاب « يوتوبيا » عبارة عن حوار بين المؤلف الذي اتخذ اسماً مستعماً هو Petrus Aegidius ( وكان كاتباً في مدينة أنترب في بلجيكا والتي به مورس في أثناء سفارة قام بها في بلاد الفلاندر ببلجيكا ) وبين بحار خيالي أطلق عليه اسم Hythlodorus زعم أنه كان مرافقاً لأمريغو فسبوتشي Amerigo Vesputci ( أحد مكتشفي أمريكا ومن اسمه أخذ اسمها ) ، وأنه زار جزيرة نائية في وسط المحيطات تدعى « يوتوبيا » . وهو في حوار مع بطرس أيجيوس يروي ما شاهدته في هذه الجزيرة من نظام سياسي واقتصادي . والجزيرة تسمى Utopia ( وهي مؤلفة من كلمتين يونانيتين : U = نقي ، مكان ، أي لا في مكان ) وملكها يدعى Utopos, τοπος ( = لا في مكان ) - وقد سماها هكذا لكي يتحرر من كل الأحوال التاريخية ، وينشئ دولته المثل هذه على أسس عقلية محضة .

والأساس الأول الذي تقوم عليه هذه الدولة هو إلغاء الملكية الخاصة ، وجعل الأموال كلها ( عقارية وغير عقارية ) ملكاً مشاعاً لجميع أبناء الدولة وأفراد الشعب . وهذا الشعب يعيش أساساً على الزراعة ، ويكتفلها الميزف الضرورية لها . والعمل إجباري على الجميع ، ومدة العمل ست ساعات يومياً : وهكذا يبقى للناس متسع من الوقت للاشتغال بالأمور الروحية . ويجب على كل مواطن في هذه الدولة - رجلاً كان أو امرأة - أن يتعلم حرفة يلوقة وأن يمارسها في دورات منتظمة .

وعن طريق نظام انتخابي مقدر يختار القادة والأمير ( الحاكم للدولة ) ، وكذلك يختار من سيكرسون أنفسهم للعلم .

وللملكة المشتركة لا تشمل فقط أدوات الإنتاج بل وأيضاً أدوات الاستهلاك .

ونظام الأسرة عاقل على - يعكس ما في سائر اليوتوبيات - وعلى أساس الزوجة الواحدة . والأسرة ، وفي بعض الأحوال الأسرة الكبيرة ، هي في نفس الوقت نوع من الجماعة الانتاجية . وما تنتجه كل أسرة يُسَلَّم إلى المخازن

ولد في لندن في ٦ ( أو ٧ ) فبراير سنة ١٤٧٨ . وكان أبوه جون مور قاضياً في المحكمة العليا King's Bench . ودخل جامعة أكسفورد وهو في الرابعة عشرة ، حيث اتقن اللاتينية وربما شداً خطأً من اليونانية . ثم فُرس القانون في لندن وصار محامياً . وتوطدت لأواصر الصداقة بينه وبين أرمزس عالم الانسانيات الشهير الذي زار إنجلترا لأول مرة في سنة ١٤٩٩ وشغلته الأمور الدينية إلى حد أن فكر - وكان كاثوليكياً - في الانخراط في سلك الرهبنة . وقام بإلقاء محاضرات في لندن عن كتاب أوطسطين : « مدينة الله » ، وربما كانت فيها البلور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتاب « يوتوبيا » ( سنة ١٥١٦ ) . وفي تلك الأثناء اتقن اللغة اليونانية وصار من كبار رجال الترجمة الانسانية في إنجلترا .

وفي سنة ١٥٠٤ انتخب عضواً في البرلمان الانجليزي الذي قُدم من جديد آنذاك ، ونجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع . لكن ذلك جرَّ عليه سخط الملك ، مما جعله يفكر في الرحيل عن إنجلترا . لكن الملك هنري السابع توفي في سنة ١٥٠٩ . ولكن ذلك لم يمنعه من القيام بالسفر إلى خارج إنجلترا ، فزار لجمعي باريس ولوفان . وفي سنوات شبابه هذه ألف مسرحيات صغيرة ، وقصائد وأهاجي ، لم يبق لنا منها إلا بعضها .

ولما تولى هنري الثامن العرش في سنة ١٥٠٩ استدعى إليه مورس وكانت تربط بينهما صداقة . ورفقه إلى رتبة فارس وعينه عضواً في المجلس الخاص Privy Council ، ثم وزيراً للمالية ، ورئيساً Speaker لمجلس المصوم ، ومستشاراً لدوقية لانكستر ، وأخيراً في سنة ١٥٢٩ عينه Lord Chancellor

لكن بعد ذلك بثلاث سنوات وقع بينه وبين الملك هنري الثامن خلاف شديد لأنه كان يرى أن طلاق الملك كان غير شرعي فاضطر إلى التخلي عن منصبه . وأقيمت ضده دعوى الخيانة العظمى ، فحُكم طويلاً إلى أن حكم عليه بالأعدام شقاً ونفذ الحكم في برج لندن في ٦/٧/١٥٣٥ .

والكتاب الذي حقق له شهرة عظيمة لا تزال باقية حتى اليوم هو كتاب « يوتوبيا » Utopia الذي ظهر سنة ١٥١٦ وفيه يتصور بخياله نوعاً من الحكم ، ومستوراً وتركيباً للدولة يختلف تمام الاختلاف عما عرفه في إنجلترا وسائر دول

الثلث . ومن ناحية أخرى نجد في هذا الكتاب دفاعاً عن القيم المسيحية وخصوصاً ما يتعلق منها بالفقير . لأن واضعي اليوتوبيات يؤسسون قُولهم على العقل وحده . ( مادة Morus في Handwörterbuch der Sozialwissenschaften جـ ٧ ص ٤٥٨ ، جيتجن سنة ١٩٦١ ) .

### مراجع

- Frank Sullivan: Thomas More, a First Bibliographical Notebook. Los Angeles, 1953.
- Karl Kantalky: Thomas More und seine Utopia. Stuttgart (1888).
- W. E. Chambell: More's Utopia and His Social Teaching. London, 1930.
- Gerhard Möbus: Macht und Menschlichkeit in der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.
- Thomas More: Politik des Heiligen. Geist und Gesetz der Utopia des Thomas More. Berlin, 1953.

### مولىشوت

#### Jacob Meleeschott

عالم فيسولوجي وفيلسوف ماني؛ وبعدَ من كبار مؤسسي المذهب اللاني في القرن التاسع عشر. ولد في سنة ١٨٢٧. وعلم في جامعة هيدلبرج الطب، وعاد إلى وطنه هولندة فمارس مهنة الطب في أوترخت ثم عاد إلى هيدلبرج مدرساً للفسيولوجيا. لكن آراءه المادية في كتابه «دورة الحياة» (مايتس سنة ١٨٥٢) وانحماه للادي الخالي أرغمه على الذهاب إلى تسورس (زيورخ، في سويسرة). ثم صار أستاذاً للفسيولوجيا في روما.

وكانت قد وقعت بينه وبين ليبيج Liebig الفسيولوجي ذي النزعة الدينية مساجلات حادة، إذ هاجم ليبيج قولة مولىشوت المشهورة: «لا فكر بدون صفور».

كان مولىشوت يرى، مثل لوفيج بوشنر Büchner أن القوة والمادة لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى. إن القوة خاصية من خواص المادة. ولا مادة بلا قوة. كما أنه لا قوة بلا مادة. ولهذا رفض كل مادية تمزج إلى المادة وجوداً مستقلاً

العملة (للدولة). ويحصل كل رب أسرة من هذه للمخازن العملة على ما يحتاج إليه لنفسه ولأسرته. ولهذا لا يحتاج المواطنون إلى النقود للتبادل في الداخل، لأنه لا يوجد سوق داخلية للتبادل. وإنما يحتاج إلى النقود من أجل التبادل مع الخارج فقط، لأن الانتاج الذي لا يحتاج إليه في الداخل، أي الذي يبقى في المخازن للعملة، سيباع في الخارج، إذا لم يوزع على الفقراء في الخارج مجاناً. ولئلا التحصل من البيع للخارج يستعمل لشراء العبيد والاتفاق على الجنود المرتزقة في حال الحرب. وإذا تألفت الأسرة الواحدة من أكثر من ستة عشر بالغا، وزع أفرادها الزائدون على الأسر التي يثل أفرادها بالعمون من عشرة. وإذا أفرط عدد السكان في الدولة كلها، أرغم قسم منهم على الهجرة واستعمار بلاد جديدة.

والنساء متساويات في الحقوق والواجبات مع الرجال مساواة تامة، حتى في امكانيات التعليم وتولي الوظائف واحتراف المهن.

أما العبيد فيتكونون من أسارى الحروب، ومن المجرمين، ومن الرجال المشتريين من بلاد أخرى ممن حُكم عليهم بالإعدام.

وقد كثر الجدل حول ما قصده توماس مورس (مور) من هذا الكتاب. والرأي الأرجح هو ما قاله Friedrich Lütge من «أن من المؤكد أن كتاب «يوتوبيا» Utopia ليس كتاباً قصد به إلى الدعوة إلى إقامة دولة شيوعية، كذلك ليس من المقبول أن نعدّ توماس مورس من بين الداعين إلى ایجاد نظام شيوعي في المجتمع. وفضلاً عن ذلك فإن الكتاب مكتوب باللغة اللاتينية ولم يترجم إلى اللغة الانجليزية إلا في سنة ١٥٥١ (أي بعد وفاة المؤلف بمئتين عاماً)، ومعنى هذا أن مؤلفه لم ينشد لكتابه الانتشار الواسع والذيع الكبير بين مختلف طبقات الشعب. وإنما هدف الكتاب مزدوج: فهو يحتوي على نقد حيّ - يكاد يكون غير مستور - موجه ضد الأوضاع السياسية والاقتصادية في انجلترا في ذلك الزمان، وضد استغلال قوة الأمراء، وضد اسامة التصرف في الأمور المالية والقضاء، كما أدركها لورنس من قبل وغيره عنها. إننا بإزاء كتاب ينبغي أن يفهم على أساس روح النزعة الانسانية Humanismus التي كانت ترى أن إبراز العيوب والمشاكل في الدول التاريخية (أي التي ظهرت فعلاً على مدى التاريخ) ينبغي أن يتم بالمقارنة مع ما- ينبغي أن تكون عليه الدولة

٢ - « شروح على الجزء الأول من القديس توما »، سنة

١٥٩٢

Commentaria in Primam Partem divi Thomae

٣ - « في القانون والنظم »، في ٦ مجلدات، سنة

١٥٩٣ - ١٦٠٩.

De jure et institutio

ونظريته في التوفيق بين العلم الإلهي السابق وحرية

الإرادة الإنسانية سميت باسمه : المولينوية : Molinismo والقضية هي . كيف تتفق حرية الإرادة الإنسانية مع تقدير الله السابق ؟ وتشمل على ثلاث صعوبات هي :

١ - كيف يمكن التوفيق بين علم الله السابق بما سيقع من أفعال الإنسان ، وهو علم ثابت لا يتغير ، وبين حرية إرادة الإنسان في أن تختار من الأفعال ما يشاء ؟

٢ - إذا كانت كل أفعالنا الحرة صادرة عن الله بوصفه الملة الأولى ، فكيف يمكن إرادتنا الحرة أن تكون علة حرة ، أو كيف يمكن أن نتميز أفعالنا الشريفة إلينا نحن ؟

٣ - إذا كان الله يريد حقاً نجاة كل الناس ، فكيف نفسّر هذه الحقيقة الرهيبة وهي أن الكثيرين يموتون دون أن يتلقوا نور الإيمان ولا يفلحوا النجاة الأبدية ؟

وهي مشاكل موجودة في اليهودية والمسيحية والإسلام على السواء . وفيما يتصل بالمسيحية ، حاول اللاهوتيون المسيحيون الجواب عن هذه المشاكل ، فانقسموا حيالها إلى مذهبين : ملهوب توما ، وملهوب مولينا . وقد اتبع ملهوب توما الدومينيكان ، واتباع ملهوب مولينا اليسوعيون .

وحاصل المسألة هو أن علم الله ، إذا نظر إليه في ذاته ، فإنه واحد لا يقبل الانقسام ، وإذا نظر إليه من حيث الموضوعات التي يتناولها علمه ، فإنه ينقسم وفقاً لتنوع الموضوعات : بين نظرية عملية ، ضرورة وحرة ، الخ ، وينقسم علمه أيضاً إلى « علم الرؤية » scientia visionis وعلم الفهم البسيط scientia simplicis intelligentiae والأول يتعلق بالأمور التي وجدت ، وتوجد وستوجد ، والثاني يتعلق بالإمكان للمحض أي بالموضوعات التي لم توجد ، ولا توجد ، ولن توجد . (راجع «الخلاصة اللاهوتية» للقديس توما جـ ١ ، المسألة ١٤ ، للمادة ٩) . فإن صحّ هذا التقسيم فلا بد أن الله يعلم الفعل الحرّ بعلم الرؤية . ويرى توما أن هذا النوع من

عن القوة . ورأى أن الملع هو مصدر الشعور . وأكد أن العوامل الفيزيائية هي العوامل الكبرى في الحيلة الإنسانية .

وكل معرفة تفترض من يعرف ، أي علاقة بين الشيء ومن يلاحظه . ومن يلاحظ يمكن أن يكون حشرة فله معرفة لا تقتصر على الإنسان . وكل وجود يتحقق بصفاته ، ولا صفة توجد إلا بواسطة علاقة .

#### مؤلفاته

- Der Kreislauf des Lebens. Mainz, 1852
- Die Physiologie der Nahrungsmittel. Darmstadt, 1850
- Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Thieren. Erlangen, 1851.
- Eine Physiologische Sendung. Giessen, 1864.

#### مراجع

- Frederik A. Lange: Geschichte des Materialismus, 2 Bde, Isertohn, 1866.
- John T. Merz: A History of European Thought in the Nineteenth Century. Edinburg, 1903.

#### مولينا

##### Louis de Molina

لاهوتي يسوعي إسباني ، اشتهر بنظرية خاصة في العلاقة بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة في الإنسان .

ولد في قونكة Cuenca ( في إقليم فشتاله بإسبانيا ) في سبتمبر سنة ١٥٣٥ . دخل الطريقة اليسوعية في كويمبرا Coimbra ١٥٥٣ ، ودرس الفلسفة واللاهوت هناك من سنة ١٥٥٤ إلى سنة ١٥٦٢ ثم في إيفورا Evora (١٥٦٢-١٦٣) . وتولى تدريس الفلسفة في كويمبرا (١٥٦٣-١٥٦٧) وتدرّس اللاهوت في إيفورا (١٥٦٨-٨٣) ، وأمضى بقية حياته في الكتابة ، حتى توفي في مدريد في ١٢ أكتوبر سنة ١٦٠٠ .

وأهم مؤلفاته :

- ١ - « اتفاق حرية الإرادة مع موهبة الفضل الإلهي » ، سنة ١٥٨٨ - ١٥٨٩ .
- Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis

مقلداً على أنه مستقبل . لكن هذا مستحيل أيضاً ، أعني أن تصور قراراً مستقبلياً يصدره الله ، لأن قرارات الله أزلية ، وبالتالي لا علاقة لها بماضٍ ومستقبل .

كذلك يقول مولينا والمولينايون إن المبدأ الإلهي لإحداث الفعل لا يسبق فعل الإرادة الحرة ، كما ذهب إلى هذا توما ومشايروه ، بل يتم في نفس الوقت ، كملة جزئية ، من أجل إحداث نفس الفعل ونفس الأثر . وهو ما يسمونه بـ « المعاونة المتوافقة » ، وهي تتم إلى جانب الفعل وتتصافر مع فعل الإرادة .

ولما يتصل باللفظ الإلهي يتفق مولينا مع توما ضد البيلاجيين في تأكيد أن اللفظ الإلهي مجانيٌ محض ، أي لا يتوقف على أفعال الإنسان ، بل الله يلفظ بمن يشاء ، وبغير أن يشاء ، دون اعتبار للأعمال من حسنات وسيئات . وإنما يختلف التومايون والمولينايون في طبيعة كل من اللفظ الكافي واللفظ الفعالي ، اللذين إلهيها ينقسم اللفظ الإلهي . إذ يرى التومايون أن اللفظ الفعالي يختلف جوهرياً *ab intrinseca* عن اللفظ الكافي . فاللفظ الكافي يجب القدرة المباشرة على إنتاج فعل منتج ، ويسمى بالإرادة إلى مستوى فوق طبيعي ، لكن لأحداث فعل بالفعل ، فلا بد من لفظ فعال . وهكذا فإن اللفظ الكافي يجب القدرة *posse* بينا اللفظ الفعالي يجب الاتجاز *agere* . أما المولينايون فيرون أن اللفظ الواحد يمكن أن يكون كافياً أو فعالاً ؛ إنه يبقى كافياً إذا قلّبت الإرادة ؛ لكنه يصير فعالاً ، إذا وافقت الإرادة . ولهذا فإن اللفظ فعال لا بجوهره *ab intrinseca* ، بل خارجياً *ab extrinseca* بواسطة موافقة الإرادة .

تلك هي خلاصة آراء مولينا في هذا الباب . وقد زعم أنه لو كانت هذه النظرية التي قال بها معروفة من قبل لما وجد مذهب بلاجيون ، ولما أنكر لوتر حرية الإرادة ، ولوافق أوغسطين وسائر آباء الكنيسة على نظريته هذه في التوفيق بين علم الله السابق وبين حرية الإرادة الإنسانية . لكن الذي حدث هو أن نظرية مولينا لم توقف تعاليم ميخائيل بايوس *Baius* ، ولم تمنع قيام مذهب جانتينوس *Jansenius* ، بل على العكس من ذلك أتت إلى مجالات حادة وعظيمة بين اللاهوتيين المسيحيين في القرون التالية ، إذ أثارت ثائرة أتباع توما وأوغسطين ، حتى رفع الأمر إلى البابا كليمان الثامن ، فأصدر أمراً في سنة ١٥٩٨ بتشكيل لجنة لتقصي الحقائق اسمها *Congregatio de Auxiliis* ، انمقدت جلساتها ١٨١

المعلم يتضمن بالضرورة فعلاً صادراً عن إرادة الله أو قراراً إلهياً . وإذن فإن الفعل الحر المستقل إما يعلمه الله بفضل قراره ، ولهذا فإنه لا يمكن وجود فعل حرٍّ إلا إذا قرر الله وجوده .

فجاء مولينا وأنكر رأي توما هذا لأنه يفسد حرية الإرادة الإنسانية . وقال : لا بد من العثور على طريقة بما يعلم الله الفعل الإنساني الحر قبل القرار الإلهي ، ومستقلاً عنه . وثم نوع ثالث من الموضوعات ، هكذا يقول مولينا ، لا هو بالامكان المحض ولا يرجع إلى صفات الموضوعات التي لها وجود بالفعل في زمان ما . هناك الأحداث المستقبل التي يمكن أن يوجد لو تحققت شروط معينة ، لكن هذه الشروط لن تتحقق . وينتج تحت هذا النوع كل الأعمال الحرة التي ، وإن لم يقرر لها الوقوع ، ستوجد لو تحققت شروط معينة . ويسمى هذا النوع باسم الأحداث المستقبلية المشروطة *futura conditionata* والله يعلمها بعلم وسطي *scientia media* ، هو علم وسطي بين علم الرؤية وعلم الفهم البسيط . وعلى الرغم من أن الأحداث المشروطة المستقبل لن يقع أبداً ، لأن الشروط لتحقيقه لن تتوافر ، فإن العلم الوسيط ، بما هو كذلك ، يفضي النظر عن تحقق أو عدم تحقق هذه الشروط . ومن هنا فإن الله ، بالعلم الوسيط ، يتكشف ويعلم يدين معصوم ، ما ستفعله الإرادة الحرة الإنسانية بحريتها الفطرية ( تفعل هذا أو ذلك ، توافق أو لا توافق على فعل كذا ، الخ ) إذا وضعت في هذه الظروف أو تلك . مثلاً : إذا أراد الله من بطرس (شخص ما) أن يوافق على فعل كذا ، فإنه يقرر أن يضع بطرس في هذه الظروف أو تلك ، ويقرر ، شرطياً ، أن يجب عونه للفعل الذي اختارته إرادة بطرس الحرة . وفي هذا القرار ، المصاحب لعلم الله السابق بالفعل الحر ، يعلم الله الموافقة المستقبلية المطلقة دون محاسن بحرية الإرادة ؛ لكن يبين علم الله يرجع ، لا إلى التأثير الجوهري لقراره ، بل إلى العلم الوسيط الذي يترك الموافقة قبل القرار .

وخلاصة هذا الرأي أن علم الله يتخذ في أعماق عمائق الإرادة ويرى ما ستفعله قطعاً في هذه الظروف أو تلك .

لكن ليس في هذا أيضاً ابتكار لحرية الإرادة ، ما دام علم الله بخفايا الإرادة علماً يقينياً ، وبالتالي علماً بالعملة التي سيستج عنها بالضرورة فعلٌ مجرد ؟ .

لهذا جاء سوارث ، اللاهوتي اليسوعي المعاصر له ، فقال إن الله يعلم الفعل الحر للمستقبل في قراره منظوراً إليه

علمان من أعلام النزعة الانسانية هما جورج بوكنان G. Buchanan ودي موريه M. A. de Muret. وبعد ذلك درس القانون، رعا في تولوز، من سنة ١٥٤٦ إلى سنة ١٥٥٠ وفي سنة ١٥٥٧ أصبح مستشاراً في برلمان (حكمة) بورجو. والمستشار *conseiller* هو المحلي في ذلك الوقت. وهناك تعرف إلى *Étienne de la Boétie* - وكان عاملاً هو الآخر، فلتعنققت بينهما صداقة حميمة وصفها بحرارة في إحدى مقالاته وعنوانها: «في الصداقة». وتوفي لا بويشي في سنة ١٥٦٣ ففكر مونتاني لذلك تأثراً بالغا، وتولى نشر مؤلفات صديقه الراحل، وذلك في سنة ١٥٧١.

وفي سنة ١٥٦٩ نشر ترجمته لكتاب: «اللاموت الطبيعي» تأليف ريموند سيوند Raimond Seboud أو Saboud (القرن سنة ١٤٣٢) بتكليف من والده.

وفي سنة ١٥٦٨ توفي أبوه. وفي سنة ١٥٧٠ استقال من منصبه الرسمي. وفي سنة ١٥٧١ أقام في قصر مونتاني. وبدأ سنة ١٥٧٢ في كتابة مؤلفه الذي خلد به ذكره، «الغلات»، واستمر يكتب حتى وفاته.

ومنحه هنري دي نافار لقب سيد لغرفته في سنة ١٥٧٧. وقام بالوساطة بينه وبين البلاط الملكي، ورشحه لهذه المهمة كونه كاثوليكيًا معتدلاً ومتسامحاً.

ومن سبتمبر سنة ١٥٨٠ حتى نوفمبر سنة ١٥٨١ قام برحلة طويلة في ألمانيا وإيطاليا وصفها في كتاب بعنوان: «يوميات رحلة» *Journal du voyage*.

وصار عمدة المدينة بورجو من سنة ١٥٨١ إلى سنة ١٥٨٥، وكان أبوه قد شغل هذا المنصب من قبل.

ولما كان في باريس في سنة ١٥٨٨ للإشراف على طبع «الغلات» طبعة جديدة، قبض عليه رجال المصاغة *Ligueurs* متهمين إياه بأنه عميل لهنري دي نافار، لكن أفرج عنه بعد أن قضى ساعات قليلة في سجن الباستيل.

وفي السنوات الأخيرة من حياته نجح بصحة ملوحيه دي جورييه Marie de Gournay (١٥٦٥ - ١٦٤٥) التي نبتاها على أنها «بنت مصاهرة» *filles d'alliance*، وهي التي أشرفت على نشر مؤلفاته بعد وفاته ودافعت عن ذكره. وتوفي مونتاني كاثوليكيًا مؤمناً في ١٢ سبتمبر سنة ١٥٩٢.

مرة لمناقشة نظرية مولينا هذه! وانتهت اللجنة بإدانة هذه النظرية ثلاث إدانات متوالية، وفي ١٣ مارس سنة ١٥٩٨ أقتلوا قرارهم النهائي بضرورة إدانة مذهب مولينا دون أدنى تحفظ. وفي ١٩ ديسمبر سنة ١٦٠١ أدانوا ٢٠ قضية مأخوذة من كتاب Conardia. واضطر المرشد العام لليسوعيين واسمه Acquaviva إلى إصدار قرار في ١٤ ديسمبر سنة ١٦١٣ فرض فيه على اليسوعيين أن يأخذوا بمذهب سوارث بدلاً من مذهب مولينا.

### مراجع

- H. Gayrand: Thomisme et Molinisme. Toulouse, 1889 - 92.
- F. Stegmüller: Geschichte des Molinismus, I. 1935
- F. Stegmüller: Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora and Coimbra in XVI. Jahrhundert, 1931

### مونتاني

#### Michel Eyquem de Montaigne

أخلاقي فرنسي شهير وكاتب ممتاز.

ولد في قصر مونتاني Montaigne (ويقع بين بورجو وبريجيه) في ٢٨ فبراير سنة ١٥٣٣. وينحدر أبوه - بيير إيكيم Eyquem من أسرة من التجار في بورجو أثروا ثراء كبيراً واشتروا انقطاعية *Seigneurie* مونتاني مع لقب نبالتها. أما أمه، انطاونيته دي لوب (لويس) فتتنحدر من أسرة يهودية أسبانية تحولت إلى الكاثوليكية منذ وقت طويل، وكان منها فروع في أنتورب (بلجيكا) وأسبانيا. أما إخوه توماسي بورجوار Tho-mas de Beauregard وراخته حنة فقد تحولاً إلى البروتستنتية؛ وبنت أخيه (أو أخته) حنة دي ليستوناك Jeanne de Lestonaq nac (١٥٥٦ - ١٦٤٠) قهربت وصارت رئيسة دير للراهبات، وقد قسستها (أو طوَّنتها) الكنيسة في سنة ١٩٤٩. أما صاحبنا ميشيل فاستمر كاثوليكيًا مثل أبويه.

وقد عني أبوه بتربيته عناية فائقة، فوفر له مدرساً لللتيا لا يعرف الفرنسية علمه اللاتينية حتى صار يتكلمها مثل لغته الأصلية الفرنسية. وفي سن السادسة أرسل به إلى كوليج دي جويين Guyenne في مدينة بورجو حيث كان يدرس فيها

## مونتسكيو

## آراؤه

**Charles de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu**

مفكر سياسي واجتماعي ، ومؤرخ .

وهو ينحدر من أسرة فرنسية نبيلة عريقة في نبالة السيف ونبالة القضاء . ولد في قصر حصين بالقرب من لا بريد la Brède ( بالقرب من بورдо ) في ١٨ يناير سنة ١٦٨٩ ، وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٧٥٥ .

وفي سن الحادية عشرة أرسل إلى مدرسة جويي Julliy التي كانت تديرها جامعة الأورتلور الدينية ، فنال تحصيلاً جيداً في اللاتينية ، مما أهله للكتابة عن تاريخ الرومان ودراسة القانون الروماني .

وفي سنة ١٧٠٥ عاد مونتسكيو إلى بورдо لدراسة القانون . وحصل على اجازة القانون في سنة ١٧٠٨ . وفي الفترة من ١٧٠٩ إلى ١٧١٣ أقام في باريس للتدرب في شؤون القانون . فأتاحت له هذه الإقامة التعرف إلى طبعة المفكرين آنذاك مثل Fréret ، ولاما Abbé وبولنغليه Bolein villiers ولما توفي عنه في سنة ١٧١٦ ، ورث مونتسكيو ثروة كبيرة وأرضاً زراعية ومنصباً Président à mortier في برلان جويين Guyenne . وفي أثناء إقامته في بورдо شارك في أعمال أكاديمية بورдо . وبدأ في كتابة « الرسائل الفارسية » التي نشرت فحلاً من اسم المؤلف في أمدردام سنة ١٧٢١ . فلفتت نجلحاً مقطوع النظر ، ولا تزال تمدّد من ورائع الأدب الفرنسي . وفيه كشف عن ذكاء خارق ، وبراعة في التحكم ونقد الأوضاع الاجتماعية ، وفيها يصف الأحوال في فرنسا كما يراها ساحبان فارسيان قد دخلا من المعاني السابقة ومن الأحكام القترية بالتمدّد . وللفزى المستخرج هو نسيئة لا الأنظمة . وفيها نجد أيضاً بذور الأفكار التي نلهاها مونتسكيو فيما بعد . مثل أن الناس يولدون دائماً في مجتمع ، وهذا فإنه لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة ، وأن المصلحة الذاتية ليست الأساس الكافي للأنظمة الإنسانية كما زعم هوبز ، وأن إمكان الحكم السليم يعتمد على التربية والقدرة ، وبالجملة على الفضيلة المرئية . وكشف عن أن للوجدانات الانفعالية دوراً كبيراً في تصرفات الناس ، وأن المحسوسات الشهوة للسلطها من بين المصادر الأساسية للاستبداد .

مونتاني من رجال الكتاب الواحد ، أي الذين اشتهروا بكتاب واحد ، هو « المقالات » *Essais* . وقد ظهرت الطبعة الأولى منه في بورдо سنة ١٥٨٠ ، وأعيد طبعها مع تصحيحات في سنة ١٥٨٢ ، وتحتوي على الكتالين الأول والثاني . وطبع طبعة ثالثة في باريس سنة ١٥٨٨ تحتوي على كتاب ثالث ، حرره بين سنة ١٥٨٦ وسنة ١٥٨٨ تقريباً ، مع إضافة كثير من العبارات في داخل نص الكتالين الأول والثاني . وبين سنة ١٥٨٨ وسنة ١٥٩٢ أضاف مونتاني عدة اضافات جديدة على هلمش نسخته ( طبعة سنة ١٥٨٨ ) ، فقامت ، بعد وفاته ، ماربه دي جورييه وبيردي براك Pierre de Brack بإعداد طبعة جديدة مع استعمال هذه الإضافات ، ونشرا طبعة جديدة في سنة ١٥٩٥ أي بعد وفاة مونتاني بثلاث سنوات . وصارت هذه الطبعة ، بكل أغلاطها ، أساساً لكل الطبعات التالية حتى سنة ١٩٠٠ . ولا تزال نسخة مونتاني هذه التي سجل فيها هذه الإضافات موجودة في مكتبة بلدية بورдо ، وتسمى نسخة بورдо ، وقد استعملها استعمالاً غير وافي بعض الناشرين مثل J. A. Naigeon في نشرته سنة ١٨٠٢ . لكننا لم تستغل استقلالاً نقدياً وافي إلا في النشرة البلدية التي ظهرت من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٣٣ ، وصارت هذه الطبعة ، المنسوبة إلى بلدية بورдо ، هي الطبعة النقدية المعتمدة ، وقد قام بتحقيقها F. Gellin ، F. Strowski ، و Villey وتقع في خمس مجلدات . - و « المقالات » ( والأدق أن تسمى : « محاولات » ) لأنه « حاول » فيها أن يبدي آراها وأحكامها ( تالاف من مائة وسبعة فصول ، تختلف من حيث الطول : فبعضها يقع في صفحة أو صفحتين ، وبعضها مسهب جداً مثل « دفاع ركوند سيوند » ، وفيه دفاع مجيد عن نزعة الشك ، وكان له تأثير بالغ جداً في كثير من المفكرين والفلاسفة مثلاً جستنلي ، وبيكون ، وديكارت .

وفيها يتجلى بكل وضوح موقف مونتاني الفكري ، وهو الشك . لقد استعرض مذاهب الفلاسفة القدماء ، فوجد في النهاية أن أسرارها يقول هو مذهب الفورونيين ، أتباع فورون مؤسس مدرسة الشك في اليونان ، ذلك لأن الفورونيين ( الشكاك ) هم الذين كشفوا عن حقيقة الإنسان وبيّنوا أن الإنسان عاجز ، خالٍ ، ضعيف .



المجتمع الحر يقوم على التصالح والتوفيق بين جماعات معترف بها، ولكل منها مصلحة الخاصة. إن الإجماع لا عمل له في مجتمع حر. يقول مونتسكيو: «إن المؤلفين الذين كتبوا عن تاريخ روما لا يكلون من تأكيد أن معارفاً نشأ عن انقسامات داخلية وجماعات متنازعة فيما بينها... لكن هؤلاء المؤلفين اغتفوا في إدراك أن هذه الانقسامات كانت ضرورية. ويمكن أن تقرر قاعدة عامة أنه كلما كان كل فرد هادئاً في جمهورية، فإن مثل هذه الدولة لا تمود حرة. إن ما يكون الاتحاد في هيئة سياسية أمر يصعب تحليده. إن الاتحاد الحقيقي هو انسجام، فيه كل الأجزاء، معها بدت متضاربة، فإنها تعمل على بلوغ أكبر خير للمجتمع، كما أن النضامات المتعارضة في الموسيقى ضرورية كيما تتحلل إلى انسجام في النهاية. إن الاتحاد يمكن أن يوجد في الدولة حيثما يوجد في الظاهر اضطراب». (الكتاب نفسه، فصل ٩).

أما كتابه الرئيسي: «روح القوانين» فعل الرثم من أنه في الظاهر بحث في القانون، فإنه مع ذلك يتناول نظرات في كل ميدان متصل بالسلوك الإنساني، ويتخلله البحث في مسائل تتعلق بمزايما تختلف أنواع الشرائع.

لكن الكتاب يعوزه التنظيم، ولهذا حاول بعض الباحثين ترتيب مختلف فصول الكتاب ابتغاء أحكام تأليفه، وإيضاح مفصله. وربما كان مرجع ذلك الخلل في تأليف الكتاب، وهو مؤلف من ٣١ كتاباً، إلى كون مونتسكيو قد استغرق في تأليفه عشرين عاماً.

لكن قيمة الكتاب تقوم في أمرين: الأول هو تصنيفه للنظم السياسية، والثاني بحثه للقانون والتاريخي في الاجتماع السياسي.

أنواع الحكومات: صنف مونتسكيو أنواع الحكم وفقاً لثلاثة أطوار، كل واحد منها يتنوع بطبيعة وبيدأ. ويقصد به «الطبيعة» الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة. ويقصد به «البيدأ» الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه. وإذا حكمت الحكومة حكماً صحيحاً، فإن المشرع الذي ينتهك مبدأ الحكم سيثير الثورة عليه. أما إذا ضمعت الحكومة من جراء ضعف مبدأها الرئيسي، فلا يمكن انتفاخها إلا بمشروع قادر على تقوية هذا المبدأ.

وشخص المشرع عند مونتسكيو يقصد به شخص

ويمكن نجاح هذا الكتاب: «رسائل فارسية» لمونتسكيو في المجتمع البرسي. وأطلق أصلها في باريس في تحقيق فوزه في الانتخاب لعضوية الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٧٧٨. ويأخذ منصبه بوصفه *Président à mortier* ل حاجته إلى المال من ناحية، ولأنه من ناحية أخرى كان يريد الإقامة في باريس.

وقام بالإسفار خارج فرنسا في الفترة ما بين سنة ١٧٧٨ وسنة ١٧٣١، فزار النمسا والمجر وإيطاليا وألمانيا وهولندة وإنجلترا. وكانت هذه الأسفار آثار عميقة في تصورات: فصار يعد نفسه إنساناً أولاً، ثم فرنسياً بعد ذلك وقال: «إنني أنظر إلى كل شعوب أوروبا بنفس النزعة التي أنظر بها إلى شعب مدغشقر» وكان لاقامته في إنجلترا عاملين أثر بالغ في نظرياته السياسية.

ولما عاد إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ وزع وقته بين ضيعة في لايريد وبين باريس، وصار باحثاً مستقلاً وتفرغ لإنتاجه الفكري. تألف كتاب: «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم» (سنة ١٧٣٤)، ثم كتابه الرئيسي: «روح القوانين» (سنة ١٧٤٨). وفي أولها قام بتحليل دقيق للعلاقة بين التاريخ والطبيعة السياسية. وقد اختار التاريخ الروماني لأنه كان أكمل تاريخ لمجتمع سياسي عرفه وكان في تناول يده.

يقول مونتسكيو عن العلاقة في التاريخ: «ليست الصدفة هي التي تحكم العالم... إن الرومان حققوا سلسلة من النجاحات المتوالية حينما اتبعت حكومتهم سياسة واحدة، وانتابتهم سلسلة متصلة من النكبات حين اتبعوا سياسة أخرى. إن هناك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تؤثر في كل حكومة، تحفظها، أو تحافظ عليها، أو تدمرها. وكل الأحداث خاضعة لهذه الأسباب وإذا تصادف أن دمرت معركة واحدة، أي سبب فرد، دولة ما، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة» («تأملات في أسباب...»، الفصل ١٨).

ويوضح مونتسكيو في هذه «التأملات...» أن العلاقات بين الأشخاص والجماعات أقل توتراً في المجتمع الحر منها في المجتمع الاستبدادي. ذلك أنه في ظل الحرية لا بد من وجود الاختلافات بل المتنازعات، لأن مثل هذا

ويدون الملكية لا توجد نبالة؛ ويدون نبالة لا توجد ملكية، لأنه لن يكون تمتد إلا حاكم مستبد (مطاغية) (الكتاب الثاني، فصل ٤).

أما الدكتاتورية فليست لها في نظر مونتسكيو أية فضيلة. إنها تقوم على الخوف، ولا تحتل أية سلطات وسطى؛ ولو حدث فيها تخفيف فلن يكون ذلك إلا بواسطة الدين. والدكتاتورية تلقي بالناس في هوة الذل والمهانة. وهي لا تحافظ على كيانها إلا بسفك الكثير من الدماء. والطاعة التي تتطلبها من رعاياها هي الطاعة العمياء. والتربية والتعليم في النظام الدكتاتوري لا يهدفان إلا إلى تكوين أفراد يدينون بالطاعة العمياء، ويعوزهم التفكير المستقل، والطاعة العمياء تفرض الجهل فيمن يطيع، بل وفي من يأمر لأنه ليس من حقه أن يفكر لو أن يشك بل عليه أن يردد فقط. وتقتصر التربية على بث الخوف في قلوب الرعية، وتلقين بعض مبادئ الدين البسيطة جداً. «ذلك أن المعرفة ستكون خطرة، والتنافس نحساً... فالثيرة (في الدكتاتورية) كأنها عديم. ولا بد من انتزاع كل شيء، من أجل إعطاء شيء ما، وجعل الفرد عضواً فاسداً، ابتغاء جعله عبداً مطيعاً» (الكتاب الرابع، فصل ٣). ورعايا الحكومة الدكتاتورية مجردون من كل فضيلة خاصة بهم. «وليس في الدول الاستبدادية عظمة نفس، لأن الأمير فيها لن يعطي عظمة ما يملكها هو نفسه؛ إذ لا يوجد عنده مجد. وإثما في الملكيات يشاهد حول الأمير رعايا يتلقون شعاعاته». (الكتاب الخامس، الفصل ١٢). ويشبه صنيع الحكومة الاستبدادية بصنيع المرحشين في لوزيانه الذين حين يريدون أن يقطعوا الشمار يقطعون الشجرة من جنورها ويمجمون الشمار (الكتاب الخامس، فصل ١٣). وفي الحكومات الدكتاتورية تقل القوانين، بل تتعدى. ولا بد أن يكون المحكومون جهالاً، جبناءً، عظمي النفوس. والناس، بدلاً من أن يُعزَّروا على أن يعيشوا على أساس الاحترام المتبادل، يكونون بحيث لا يستطيعون إلا للترهيب والتخويف.

ويتسائل مونتسكيو: إن الناس ينجون الحرية ويكرهون القهر والنفث، ومن المحتمل أن يثوروا ضد الطغاة، فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد والدكتاتورية؟ ويجب قائلًا إن هذا يفتر بأمرين: الأول هو أن الامبراطوريات الراسخة يجب أن تحكم حكماً استبدادياً كما يكون الحكم فيها قويّ النفوذ، والثاني، وهو الأهم، لأن

استثائي يلجأ إليه المجتمع من أجل وضع قوانينه الأساسية. لكن مونتسكيو خلط في مهمة هذا الشرع: فهو أحياناً يقر أن على الشرع أن يكف القوانين التي يسبها مع الروح العامة للمجتمع الذي يشرع له، ومرة أخرى نراه يدعو للشرع إلى سن القوانين، بل وإلى الاستعانة بالدين، من أجل حماية هذه الروح العامة للمجتمع. والأمر يتوقف عنده على كونه يجب أويكره هذا النظام في الحكم أو ذلك.

فإذا قسمت نظم الحكم من حيث الطبيعة، هكذا يرى مونتسكيو، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية، الملكية، الدكتاتورية. أما الجمهورية فهي نظم الحكم الذي فيه الشعب كجموع، أو بعض الأسر، تملك السيادة. والملكية هي نظم الحكم الذي فيه يحكم أمير وفقاً لقوانين مقررّة تنشئ قوات من خلالها تسري السلطة للملكية. وتتميز هذه القوات بذكر: أرسطراطية تتولى أمور العدالة علناً، وبرلمانات ذوات مهمات سياسية، وهيئة دينية ذات حقوق معترف بها، ومدن لها امتيازات تاريخية... أما الدكتاتورية (أو الحكومة الاستبدادية) فهي حكم الفرد الواحد الذي لا يسترشد ولا يترجى إلا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة: فالفضيلة هي مبدأ الجمهورية، والشرف (الكرامة) مبدأ الملكية، والخوف مبدأ الدكتاتورية.

وقسم مونتسكيو الجمهوريات إلى: ديمقراطيات، وأرسطراطيات. ونموذج الجمهورية الديمقراطية عنده هو اليونان وروما. وحين جعل الفضيلة مبدأ الجمهورية قصد بالفضيلة مجموع الصفات الضرورية للمحافظة عليها: فهي حالة الديمقراطية: حب الوطن، الإيمان بالمساواة، الزهد والتفاني اللذان يقودان إلى أن يضحي الأشخاص بذاتهم الشخصية في سبيل المصلحة العامة... ووجد نموذج الديمقراطية الأرسطراطية في الجمهوريات المعاصرة له، مثل جمهورية البندقية. والفضيلة فيها هي الاعتدال في السلوك والمطامح لدى أعضاء الطبقة الحاكمة.

أما عن الملكية، كما وجدها في فرنسا وسائر الدول الأوروبية في عصره، فقد رأى فيها النظام المصري لحكم بلاد متوسلة الحجم. ومبدأ الملكية هو الشرف (الكرامة)، وهو معنى لا يوجد إلا في مجتمع يقوم على أساس وجود امتيازات وتفضيلات لفئة من الناس. يقول مونتسكيو:

يلاحظ أن هذه النظرية كانت أهم ما لفت نظر الأمريكيين في التفكير الدستوري لونتسكيو.

#### مؤلفاته

- *Lettres Persanes*, sans non d'auteur. Amsterdam, 1712
- *Considérations sur les Causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Amsterdam, 1734.
- *De l'Esprit des lois*. Genève, 2vols. in- 4o, 1748
- «Essai sur le goût», in t. VI de l'*Encyclopédie*. Paris, 1757.

#### مراجع

- Baechhausen, Henri A.: Montesquieu: ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède. Paris, Hachette, 1907.
- E. Carcassonne: Montesquieu et le Problème de la constitution française au X<sup>VI</sup> siècle. Paris, PUF, 1927.
- Joseph Dedieu: Montesquieu. Paris, Alcan, 1913.
- Joseph Dedieu: Montesquieu: l'homme et l'oeuvre. Paris, 1943.
- Robert Shackleton: Montesquieu: A critical Biography. Oxford University Press, 1961.

الشرط الوحيد لقيام الدكتاتورية هو الشهوات الانسانية، وهذه توجد في كل مكان.

ودعا مونتسكيو إلى الفصل الواضح بين السلطات الثلاث في الدولة: السلطة التنفيذية (وتشمل أيضاً الشؤون الخارجية)، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية. وقد أكد أن الفصل القاطع بينها هو الشرط لوجود الحرية. يقول: «إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية، إذ يخشى أن نفس الحاكم أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسّ قوانين استبدادية من أجل أن يبقها استبداداً. ولن تكون هناك حرية أيضاً إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. لأنها إذا كانت مرتبطة بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريةهم ستكون اعتباطية: إذ سيكون القاضي مشرعاً أيضاً. وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معاً: سلطة من القوانين، وسلطة تنفيذ القرارات المعلنة، وسلطة الفصل في الجرائم أو المنازعات بين الأفراد» (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس).

وهكذا يؤكد مونتسكيو ضرورة الفصل القاطع بين السلطات الثلاث، وعلى نحو يتجاوز فيه ما دعا إليه جون لوك.

ومن بين النظريات والآراء التي عرضها مونتسكيو في كتابه «روح القوانين» غي الأمريكيون في القرن الثامن عشر بأمرين: رأيهم في النظام الفدرالي (الاتحادي) ونظرية الفصل بين السلطات الثلاث.

ذلك أن مونتسكيو في مستهل الكتاب التاسع من «روح القوانين» أشاد بنظام الجمهورية الفدرالية (الاتحادية) فقال (في الفصل الأول) إن هذه الدولة «تتمتع بصلاحيات الحكومة الداخلية لكل واحدة منها، وبالنسبة إلى الخارج فإن لها، بفضل قوة التجمع، كل مزايا الملكيات الكبيرة». وقد اتفق هاملتون، أحد كبار مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية، هذه العبارات، قائلاً: «إنها تحتوي على الجعجع الأساسية المؤيدة للاتحاد».

وفيما يتصل بنظرية الفصل بين السلطات الثلاث

#### موندلغو

##### **Rodolfo Mondolfo**

مؤرخ للفلسفة اليونانية ايطالي.

ولد في سنة ١٨٧٧، وتوفي في ١٩٧٦/٧/١٥ في بوننوس آيرس (الارجنتين).

كان أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا؛ ثم ارتحل إلى الارجنتين حيث قام بالتدريس في جامعات توكمان، وقرطبة، وبوننوس آيرس.

وله مؤلفات جيدة في الفلسفة اليونانية، نذكر منها:

- «اللائحة في الفكر اليوناني» فيرنس سنة ١٩٥٤  
- «L'Infinito nel pensiero dei Greci»؛ وظهرت له طبعة ثانية

التي بدلت في أمريكا في سنة ١٩٢٩ بدلت له كأنها عرض لأزمة أخطر، هي الأزمة الروحية والفلسفية. واعتقد أن الحضارة الأوروبية تنسج الى كراته، لا سبل الى تجنبها - في نظره - إلا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة ومبادئها. إنه يفر من المجتمع البورجوازي لأن المجتمع للملك أخسده، وتفشى فيه قهر الإنسان، وضحي فيه بالحاجات الحقيقية للإنسانية. والماركسية ليست علاجاً لهذا المجتمع لأنها تأثرت بملوثها: الرأسمالية، إذ انغمست الماركسية في اللعبة وخانت بذلك حاجات الإنسان الروحية. وتلك اللعبة هي «الروح» *l'Esprit*، وقد بدأت في الظهور شهرياً من أكتوبر سنة ١٩٣٧.

ولئن كان مونييه كاثوليكياً شديداً الحماسة، فقد أغضبه تضامن الكاثوليكية مع «الفوضى المستحكمة»، يقصد: النظام الحضاري القائم؛ وهو لا يعتقد أن الحل لهذا الوضع حل سياسي: لأن اليسار، وقد أعلته عدوى الروح البورجوازية، عاجز عن مقاومة الديكتاتوريات الفازية الكاسحة ( يقصد النازية والفاشية ).

وإذا الحل يكون بتحرير الروح. يقول: «إما أن نكون التوبة روحية، وإما أن نكون أبداء». ولهذا يطالب بالتغيير في قيم الإنسان، وفي مؤسساته، لأن القهر ليس فقط واقعة اقتصادية أو سياسية، بل هو «في نسيج قلوبنا».

لقد آمن مونييه بأن الشر مصدرة الحضارة التي جعلت من الإنسان فرداً مجرداً *abstrait*، مقطوعاً عن الآخرين وعن الطبيعة. وديكتاتور، بتأسيسه للروح الحديثة، قد كرس هذا الانشقاق.

والعلاج لهذا هو إعادة النهضة من جديد، أي إعادة بناء نزعة إنسانية قلقة على أن تندمج في حضارة جديدة كل معطيات التاريخ الإنساني والعلوم الإنسانية. وهو هذه النزعة الإنسانية هو: الشخص.

وهو لا يقصد بالشخص: الشخص بالحق القانوني، الذي ينهي الدفاع عن حقوقه تجاه المجتمع، بل بالعكس: يرى مونييه أن المجتمع موجود في الشخص، بقدر ما

في سنة ١٩٥٦ بعنوان: *L'Infinito nel pensiero dell'Antichità classica*.

- «فهم الذات الإنسانية في الحضارة القديمة»، طبعة أولى بالأسبانية، بونوس آيرس سنة ١٩٥٥؛ وطبعة أخرى بالإيطالية في سنة ١٩٥٨ عنوانها *La comprensione del soggetto nella antichità classica*.

- «الفكر القديم: تاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية معروضاً مع نصوص مختارة من المصادر»، فترسته، سنة ١٩٥٠.

لكن أهم أعماله في تاريخ الفلسفة اليونانية هو ترجمته للأجزاء الأولى من «فلسفة اليونان» تأليف اندرو اتسار مع تعليقات وفيرة جداً فيها عرض للأبحاث التالية حتى صدور هذه الترجمة، وفي الوقت نفسه أشرف على ترجمة باقي الكتاب إلى الإيطالية حتى أوشكت هذه الترجمة على التمام لدى الناشر *La Nuova Italia* في فترسته.

## مونييه

### Emmanuel Mounier

مفكر فرنسي دعا إلى نزعة «الشخصية الجماعية» *Personnalisme communautaire*.

ولد في جرينوبل في ١٩٠٥/٤/١، وتوفي في ٢٣ مارس سنة ١٩٥٠ في شاتيه ماليري (احلى الضواحي الجنوبية لباريس). بدأ بدراسة الطب، لكنه ما لبث أن عدل عنه إلى دراسة الفلسفة في جامعة جرينوبل حيث تلمذ على جاك شفالييه. ثم التحق إلى باريس، حيث حصل على الاجترجاسيون في الفلسفة في سنة ١٩٢٨. وهنا تأثر بجاك مارتان وتقولاً برديايف. ثم أعجب بالفكر الشاعر الكاثوليكي شارل بييجي *Charles Péguy*، وفيه كتب أول دراسة بعنوان: «فكر شارل بييجي» (سنة ١٩٣١).

وعلى غرار ما فعل بييجي ترك «اللائكية الجماعية» الفترة وقرر انشاء مجلة تكون لسان حركة فكرية تهدف - في زعمه - إلى التجديد الشامل للحضارة. ذلك أن الأزمة الاقتصادية

## الميتافيزيقا = ما بعد الطبيعة

## Métaphysique (F) Metaphysics (E)

كلمة «ميتافيزيقا» تصريب للكلمة اليونانية (تألفات فيزيكا) ومعناها : ما بعد الطبيعة .

والمعروف أن الأصل في هذا الاسم يرجع إلى ترتيب كتب أرسطو لما نشرها أندرونيقوس الروماني (في القرن الأول قبل الميلاد) فجعل موضع كتب أرسطو المتعلقة بالفلسفة الأولى ثانياً لموضع كتاب « الطبيعة » وعلى ذلك فإن « ما بعد الطبيعة » تعني فقط الكتاب التالي في الترتيب لكتاب « الطبيعة » في مجموع مؤلفات أرسطو الذي نشره أندرونيقوس ، ولا علاقة له بمضمون أو موضوع هذا العلم .

أما اسم هذا العلم عند أرسطو فهو : « الفلسفة الأولى »  $\alpha\pi\rho\tau\eta\ \phi\iota\lambda\sigma\phi\iota\alpha$  ، وأحياناً يسميه الإلهيات  $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$  .

لكن هذا التصنيف المكتبي أو الترتيب التصنيفي لموضع كتاب أرسطو في الفلسفة الأولى أو الإلهيات ما لبث أن قُسر لدى المشتغلين بالفلسفة ابتداء من القرن الأول بعد الميلاد لتأويل يجعل منه دالاً على موضوع الكتاب وهو البحث في الوجود بما هو وجود ، وأصبح يطلق اسم «الميتافيزيقا» على البحث في الأمور التي «تتجاوز» (ما بعد) الطبيعة ، وهو تأويل يناقض تماماً فكر أرسطو ، إذا فهم بمعنى أن موضوعه يتجاوز نطاق العالم (كوسموس) إذ ليس وراء العالم - عند أرسطو - شيء . أما إن فهم بمعنى أن موضوعه هو الموجودات غير الخاضعة للكون والفساد ، بينما الطبيعة خاضعة للكون والفساد ، فإن هذا التأويل يتماشى مع تصور أرسطو لهذا العلم ، لأنه يبحث فيه في المحرك الأول الذي هو فعل محض ، وعقل محض ، كما يبحث في عقول الأفلاك وهي أيضاً عارية عن المادة وغير خاضعة للكون والفساد .

ويرى أرسطو أن الفلسفة الأولى أعم العلوم لأنها تبحث في أعم العلل ، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى . وهي ثانياً أكثر العلوم يقينية ، لأنها تبحث عن المبادئ الأولى ، والمبادئ الأولى أصل الأمور درجة في اليقين . وهي ثالثاً أرفع العلوم ، لأنها تطبقنا علماً بالعلل الأولى ، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم إعطاء لأكثر قسط من العلم . وهي رابعاً - أكثر العلوم تجريداً ، لأنها تبحث في

الشخص موجود في المجتمع . وإنما «الشخص» هو ما يقابل (يضاد) «الفرد» الذي هو كائن منزول ، وتجريد محض ، بينما «الشخص» متفرط منذ ميلاده في الجماعة : أن الفرد وحلة عدية حسابية ، أما الشخص فذات خلقة لذاتها . والله الحقيقة الوحيدة التي نعرفها والتي نصنعها من الدخائل في نفس الوقت ؛ إنه يكتسب على حساب اللاشخصي بواسطة حركة تشخيص ، أي إضافة صفات للشخصية . الفرد كائن مطلق ، أما الشخص فمفتوح على العلو ، وهو جواب عن نداء . «إن الإنسان العيني هو الإنسان الذي يبلل ذاته» بالانفتاح على الكون ، وعلى الناس .

وقد استمد مونيه نزعة الشخصية هذه من روافد عديدة : التوماوية ، الوجودية ، المثالية الروسية . وهو يهدف بها أساساً إلى إعادة الاتصال بين الذوات الانسانية ، وإلى إعادة الاندماج بين المادة والروح ، بين الإنسان والطبيعة .

وعلى الرغم من حوارها مع الماركسيين الفرنسيين ، فقد ظل دائماً يرفض الماركسية أو التورط معها في شيء . يقول مونيه : «ضد ماركس نحن نؤكد أنه لا مدينة ولا حضارة انسانية إلا إذا كانت ميتافيزيقية الاتجاه» .

وكان مونيه مفتوحاً على سائر الأديان ، رغم مسيحيتة العميقة ، ولهذا جمع حول مجلته *Esprit* مؤثرين من مختلف الأديان كما ضمه غير مؤثرين . ورغم إخلاصه للكنيسة الكاثوليكية فكثيراً ما نقد رجيمتها ، وجلب سحق الكاثوليك اليمينيين بدعوته إلى علمانية المدارس .

## مؤلفاته

جمعت مؤلفاته في أربعة أجزاء بعنوان : E. Mounier : *Oeuvres*, 4 vols. Paris 1961-63.

## مراجع

- J. Conilh: Mounier. Paris, 1966.
- L. Guissard: Emmanuel Mounier. Paris, 1962.
- V. Melchiorre: Il Metodo di Mounier: Milano, 1960.
- C. Moix: La pensée d'Emmanuel Mounier. Paris, 1960.

موجوداً على أنه جاعل شيئاً من الأشياء بالفعل لمرأ من الأمور بوجوده في ذلك الشيء، مثل البياض في الثوب ومثل طيعة النار في النار، وهذا بأن تكون ذاته حاصلة للذات أخرى بأنها ملاقية له بالأمر، ومتفرقة فيه لا كالرند في الخناظر، إذ له انفراد ذات متبى عنه. ومنه ما لا يكون هكذا. والذي يكون هكذا منه ما يطرأ على الذات الأخرى بعد تقوّمها بالفعل بذاتها أو بما يقومها - وهذا يسمى غرضاً. ومنه ما مقلوته لذات أخرى مقارنة مقوم بالفعل، ويقال له صورة. ويقال للمقارنين كليهما: عمل؛ وللأول منها موضوع، والثاني: هيولى ومادة. وكل ما ليس في موضوع - سواء كان في هيولى ومادة، أو لم يكن في هيولى ومادة - فيقال جوهر... والجواهر أربعة: مادية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة (ابن سينا: دعوى الحكمة، بشرتنا ص ٤٧ - ٤٨، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما ابن رشد فيستخدم ترجمة اللفظ فيسميه وعلم ما بعد الطبيعة ويقول في تفسير اسمه: «ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم وعلم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم، ولا فهو متقدم في الوجود. ولذلك يسمى الفلسفة الأولى» (مجموع كتاب ما بعد الطبيعة (ص ٨)، طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٥ هـ) - للموضوعات التي يتناولها في المقالة الأولى من جوامع هذه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو هي: الهوية - الجوهر - العرض - الذات - الشيء - الواحد - في الجوهر والمقابل والغير والخلاف - في القوة والفعل - في الجزء - النقص - للمقدم والمأخر - السبب والمعللة - الهويلى - الصورة - السبب والمعللة - الهويلى - الصورة - المبدأ - الأسطقس - الاضطراب - الطبيعة.

وفي المقالة الثانية يعرض مشكلة الكلليات، والصور الأفلاطونية.

وفي المقالة الثالثة يبحث في: القوة والفعل - وفي الواحد -

والمقالة الرابعة تتناول الحركة الأثرية والحرك الأول وعقول الأجرام السماوية والعقل الفعّال.

والمقصود من قول أرسطو إن ما بعد الطبيعة موضوعه الوجود بما هو موجود - هو أنه يبحث:

١ - في وجود الموجودات كلها، الانسان، الحيوان، الجماد، ويبحث في وجود المرض كما يبحث في وجود

أكثر الأشياء بعداً عن الواقع المعنى؛ ومن هنا أيضاً كانت أصعب العلوم. وهي - خلاصاً - أشرف العلوم، لأن موضوعها النهائي والأساسي هو أشرف للموضوعات، وهو الله.

ومن أرسطو انتقل هذا التعريف للفلسفة الأولى والإلهيات - إلى تلاميذه وشراحه، وخصوصاً الاسكندر الأفروديسي، الذي عرف لبياتيرغا (وربما كان أول من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) فقال إن الفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، ولا تبحث في موجود معين بالذات. *Metaph. A, 1026b 34*، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلاً بفعل سائر العلوم. وهي أيضاً «الإلهيات» من حيث أنها تبحث عن المبادئ الأولى والمعلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية، بل ترى ضرورة التوقف عند موجود أول. (راجع شرح الاسكندر الأفروديسي على ميتافيزيقا أرسطو - *Alexander Aphrodisias: In Arist. Met. Comm., ed. M. Hayduck, 1891, I, P.161f. 58q*) ويؤكد الاسكندر الأفروديسي أن الموجود بالمعنى الحقيقي هو الجوهر، بينما الصفات المقولية الأخرى تعد وجوداً بالمعنى الثانوي (الكتاب نفسه ص ٢٤٢ من ١٠).

واسمعل الفلاسفة الإسلاميون لفظ «الفلسفة الأولى» للدلالة على هذا العلم، منذ بداية الفكر الفلسفي في الاسلام. فتجد للكندي رسالة تمد أهم رسائله الفلسفية، وعنوانها: «كتاب الكندي إلى المتصم بالله في الفلسفة الأولى». ويعد الكندي مكانة هذه الفلسفة الأولى على نحو ما فعل أرسطو ولكن باختصار فيقول: «وأشرف الفلسفة وأعلما مرتبة: الفلسفة الأولى، أمي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء لمحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات على تأتياً إذا نحن أحاطا بعلم علة، لأن كل علة إما أن تكون عتصراً، وإما صورة، وإما فاعلة أمي ما متعبداً للحركة، وإما مُتَمَمّة، أمي ما من أجله كان الشيء» («رسائل الكندي الفلسفية» ط ٢، القاهرة سنة ١٩٧٨).

وعلى نحو أفق يعرف ابن سينا موضوع الفلسفة الأولى فيقول: «الفلسفة الأولى موضوعها الوجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مثل الوحدة، والكثرة، والمعلية وغير ذلك. وللوجود قد يكون

وهكذا نجد أن كتاب ديكارت: «مبادئ الفلسفة» يبحث في أسس المعرفة بوجه عام.

ينتهي ديكارت إلى تقرير أن الميتافيزيقا هي «معرفة الأمور للمقولة». ولهذا نراه في تصنيفه للعلوم يجعل العلوم بمثابة شجرة: جذورها هي الميتافيزيقا، وجذعها هو الفيزياء، وفروعها المختلفة هي المنطق، والأخلاق، والميكانيكا.

لكن ليبنتس يرى أن ميتافيزيقا ديكارت من شأنها أن تحدث انشقاقاً في وحدة الميتافيزيقا، لأن تفسير ديكارت لطبيعة المبادئ يختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسير أرسطو لها. ذلك أن أرسطو يطلق اسم «المبادئ» على البديهيات، أي على القضايا الأولية الأكثر عمومية في استعمال البرهان، بينما ديكارت يطلق كلمة «مبادئ» على الحقائق التي من نوع: «أنا موجود»، فهذه الحقيقة مبدأ، من حيث أنه ينبغي أن يبدأ التفكير منها، ولكن هذه الحقيقة تختلف عن مبادئ المعرفة مثل مبدأ عدم التناقض. إن القول: «أنه هو نتيجة شعور مباشر، بينما مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يترك إلا نتيجة سير تحليلي وتردادي، يرجع بالبرهان إلى الافتراضات الأولى التي بدأ منها.

وبريغ ليبنتس إلى إغناء ميتافيزيقا أرسطو بإضافة مبادئ عقلية جديدة. فإلى جانب مبدأ الذاتية أو عدم التناقض، يضع ليبنتس مبدأ «الملة الكافية». ومبدأ «الاتصال» في أحداث العالم، وهذا المبدأ يقرر أن الطبيعة لا تقوم بالقطعة، بل كل ما فيها متصل ببعضه ببعض دون أي انقطاع، ثم مبدأ «الأحسن» ويقرر هذا المبدأ أن الطبيعة تسلك أبسط السبل في إنجازها لأفعالها.

• ثم جاء كنت فآثار مشكلة الميتافيزيقا نفسها وهي هل يمكن قيام ميتافيزيقا على أساس علمي؟ وقد خصص لهذه المشكلة كتاباً بعنوان: «مقدمة إلى أي ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تتجلى عليها» (سنة ١٧٨٣).

لقد أدرك منذ وقت مبكر أن لكي تكون الميتافيزيقا علماً فينبغي أن تكون «فلسفة مؤسسة على المبادئ الأولى لمعرفتنا» (وبحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» ص ٢٨٦).

أما متجهها فيجب أن يكون «تحليلياً»، وهو في أساسه المنهج الذي أدخله نيوتن في الفيزياء وكان له نتائج مفيدة.

الجوهري، ووجود ما هو بالقوة وما هو بالفعل،

٢ - وهو إما يبحث في الوجود المحض، غير المترج بأية مادة، أي وجود الله الذي هو فعل محض، وعقل محض.

فإن توجهنا إلى العصور الوسطى في الغرب نجد أولاً القديس أوغسطين لا يستعمل كلمة «ميتافيزيقا» ولا كلمة «الفلسفة الأولى»، بل يستعمل مكانها كلمة «حكمة» وهي أيضاً قد وجدت عند أرسطو للدلالة على هذا العلم، إلى جانب كلمة «الفلسفة الأولى»، وفي إثره استعملها أيضاً ابن رشد، في تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة»: أما أوغسطين فقد جعل موضوع «الحكمة» هو النفس والله.

أما القديس توما الأكويني فيقول عن ابن رشد - دون ذكر اسمه - أن الرسم metaphysica مأخوذ من مرتبة هذا العلم في التعليم، إذ يتعلم بعد تعلم الطبيعة.

وظلت الميتافيزيقا تنمو في هذا التلق الذي حلده أرسطو طوال العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث، فعدّها ديكارت جذر شجرة العلوم، وكتب تأملاته الميتافيزيقية، ومن بعده كتب ليبنتس كتاباً بعنوان: «بحث في الميتافيزيقا Discours de la métaphysique».

فديكارت يذهب إلى البحث في الميتافيزيقا ليس فقط لأنها تبحث في الله ووجوده وصفاته وفي النفس وخلودها، بل وخصوصاً لأنها تبحث في المبادئ التي تقوم عليها العلوم وبالتالي تبحث في أسس المعرفة بوجه عام. ومن هذه الناحية فإن تعريف ديكارت للفلسفة بعامة، والميتافيزيقا بخاصة هو تعريف أرسطاطلي خالص. ذلك أن معنى الفلسفة عنده هو الحكمة، لكنه لا يقصد بالحكمة: الفطنة التي يجب أن يتم السلوك في الحياة وفقاً لها، بل المعرفة الكاملة، والمعرفة الكاملة في نظره هي «الميتافيزيقا». ويسمى أيضاً «الفلسفة الأولى» كما فعل أرسطو، وهو يعرفها مثله بأنها «معرفة العلل الأولى» أو «المبادئ الأولى». (راجع مقدمة كتابه «المبادئ»).

ويجد ديكارت مضمون الميتافيزيقا بأنه «تفسير الصفات الرئيسية المنسوبة إلى الله، وتفسير كون أرواحنا لا مادية، وإيضاح كل المعاني الواضحة القائمة فيها (نفس الكتاب).

أما منهج الميتافيزيقا فهو استنباط النتائج من المبادئ.

تقد العقل، الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها، والذي يُضَعِّق للنقد ما هنالك من تصوّرات قبلية يردّها إلى مصادرها الثلاثة وهي: الحسية، والذهن، والعقل.

وهكذا نرى كنت يقرر أن الميتافيزيقا هي هي بعينها نقد العقل أو الفلسفة التقليدية أو الفلسفة المتعالية.

[راجع كتابنا: امتانويل كنت، ج٢: الأخلاق عند كنت، ص ٣-٢٧، الكويت سنة ١٩٧٩].

ولكن المثالية الألمانية، ومثلها فشت وشلنج وهيجل، أعلنت نظرتها للميتافيزيقا بالمعنى القديم، وكان موضوعها عند هؤلاء هو نفس موضوعاتها التقليدية: الوجود، الجوهر، العلوية، نظرية المعرفة، الله. لكن شلنج، من بينهم، حاول أن يجعل من الميتافيزيقا: فلسفة الطبيعة. وهي نزعة امتدت إلى شوبنهاور ونيتشة. كل ما هنالك أن هيجل جعل الديقالكتيك هو الميتافيزيقا.

ونتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الوضعية في القرن التاسع عشر، أصبحت موضوعات فلسفة العلوم غتخلطة بموضوعات الميتافيزيقا حتى كانت الميتافيزيقا تفقد معناها القديم، كما هو ملاحظ عند برجسون وهويتهيد. ومن هنا مال البعض - خصوصاً في فرنسا، إلى تسميتها باسم «الفلسفة العامة»، وأصبح هذا هو أسماها الرسمي في برامج الدراسة في جامعات فرنسا طوال النصف الأول من هذا القرن، وهو اسم لا معنى له ولنا ندرى كيف خطر ببال واضعيه أن يضموا!

وإذا استرمت الميتافيزيقا تمام معناها من جديد على يد الفلاسفة الوجوديين، وخصوصاً هيدجر، ووسيرز. فبيدجر ألف رسالة بعنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟» وأتبعها بكتاب عن «كنت ومشكلة الميتافيزيقا»، ثم توج هذا بكتاب كبير بعنوان: «المدخل إلى الميتافيزيقا». وكتابه الرئيسي: «الوجود والزمان» هو بحث خالص في موضوع الميتافيزيقا الأساسي، وهو: الوجود. كذلك عنون يسيرز الجزء الثالث من كتابه الرئيسي وعنوانه: «الفلسفة» بعنوان: «والميتافيزيقا».

ولنعرض رأي هيدجر في حقيقة الميتافيزيقا:

الميتافيزيقا تبحث في وجود الموجود وهي تسأل أولاً عن الموجود بما هو موجود، وفي هذه الحالة تكون «ميتافيزيقا عامة»

ويجب أن ننطلق من التجربة، لا من التعريفات. وستصل الميتافيزيقا بعد ذلك إلى معان أساسية كلية، بفضل هذا المنهج التحليلي؛ أعني أنها ستصل إلى مبادئ؛ ذلك أنه لا يحق للعقل أن يتجاوز التجربة. ومن هنا قرر أن مهمة الميتافيزيقا هي تحديد الحدود التي ينبغي على العقل ألا يتجاوزها. وبعبارة موجزة: «الميتافيزيقا هي العلم الباحث في حدود العقل الإنساني» («مؤلفات كنت»، ج٢، ص ٣٧٥، نشرة هارنشتين).

ويقرر كنت أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك المستقلة إلى نقد العقل؛ هذا النقد الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها ويُضَعِّق للفحص التصورات القبلية إثناء ردها إلى مصادرها المختلفة وهي: الحسية، والذهن، والعقل. ومن هنا نجد عند كنت توحيداً بين الميتافيزيقا وبين الفلسفة التقليدية أو المتعالية. وكان هيوم قد شكك في العلاقة بين العلة والمعلول، وما تبع ذلك من تصور للفرقة والفعل، وتحدي العقل أن يفسّر بأي حق يظن أن الشيء يمكن أن يكون بحيث أنه متى ما وضع، فينتج عن ذلك بالضرورة وضع شيء آخر، لأن هذا هو معنى العلة.

وكان لشك هيوم هذا الفصل في إيقاظ كنت من نومه الدوجماتيقي وتوجيه تفكيره في اتجاه آخر مختلف تماماً.

إذ رأى كنت أنه ليس فقط فكرة العلة، بل الميتافيزيقا كلها مؤلفة من تصورات من هذا النوع الذي كشف عنه هيوم. ووجد أن مشكلة الميتافيزيقا هي أنها لا تستمد علمها من التجربة، بل تتجاوزها. إذ الميتافيزيقا لا تستمد مبادئها من التجربة الخارجية، كالفيزياء، ولا من التجربة الباطنة مثل علم النفس، بل هي معرفة قبلية «a priori» مستمدة من الذهن المحض ومن العقل المحض. والمعرفة الميتافيزيقية يجب ألا تستعمل إلا على أحكام قبلية، أي سابقة على التجربة.

إن الميتافيزيقا - هكذا يرى كنت - تعني بالأحكام التركيبية القبلية، وهذه وحدها هي هدفها. ومن هنا تنحصر مشكلة الميتافيزيقا في مشكلة إمكان المعارف التركيبية القبلية.

ومن أجل حل هذه المشكلة ألف كتابه: مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة تريخ أن تكون علماً (سنة ١٧٨٣).

والنتيجة التي ينتهي إليها في هذا الكتاب هي أن الميتافيزيقا التي تريد أن تكون علماً هي تلك التي تستند إلى



- K. Jaspers: Philosophie, B. III: Metaphysik
- J. Wahl: Traité de métaphysique. Paris, Payot, 1953.
- G. Gurdorf: Traité de métaphysique. Paris, Colin, 1956.
- J. Foulquié: Métaphysique, Paris, 1965.
- Pears, D.F., ed.: The Nature of metaphysics. London, 1957.
- W.H. Wolsch: Metaphysics. London, 1963.

### موسى (بن ميمون)

فيلسوف يهودي، وعالم لاهوتي بالديانة اليهودية، وطبيب، وصيديل.

اسمه الكامل: أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي.

وعل الرغم من مكانته العظيمة لدى اليهود، فإنه لم يكن أحد من اليهود المعاصرين والتالين بترجمة حياته. ومصدرنا الوحيد عن حياته هو المؤلفون العرب المسلمون، وعل رأسهم (ابن القفطي) في كتابه «أخبار العلماء بأخبار الحكماء» (نشرة ليبرت ص ٣١٧-٣١٩)، وكان ابن القفطي صديقاً حقيقياً ليوسف ابن عفين الذي كان من أنص تلاميذ موسى بن ميمون؛ ثم ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (ج٢ ص ١١٧ وما يتلوها، نشرة مكر)؛ وكان لفترة من الوقت زميلاً وصديقاً لأبراهيم الذي هو نجل موسى بن ميمون، وذلك في أثناء عطلها معاً في البمارستان الناصري في القاهرة، وكان اجتماعها في هذا البمارستان (المستشفى) في سنة ٦٣١- أو ٦٣٧- كما ذكر ابن أبي أصيبعة (ج٢ ص ١١٨).

ولد موسى بن ميمون في مدينة قرطبة، حاضرة الأندلس، في ٣٠ مارس سنة ١١٣٥ الميلادية (ربيعال ١٤ نيسان سنة ٤٨٩٥ هجرية، زمسة ٥٢٩ هجرية). وكان أبوه - واسمه ربي ميمون - من أئبار اليهود وعضواً في المحكمة الربانية الخاصة بالملانة الاسرائيلية في قرطبة.

ولما استولى الموحدون عل قرطبة في سنة ٥٤٢ هـ خيروا اليهود والنصارى فيها بين الاسلام أو الهجرة. فهاجر ميمون عن قرطبة وانتقل بين بلاد الأندلس، ولما عزم عل الإقامة بالمرية، استولى عليها الموحدون. فارتحل إلى مدينة فاس

أو انطولوجيا. وهي ثانياً تبحث في الوجود الذي يجعل من موجود معين موجوداً؛ وحيداً تسمى «ميتافيزيقا خاصة» بيد أن الميتافيزيقا لا تبحث في الوجود بما هو موجود إلا بعد أن تبحث في وجود موجود ممتاز هو في الفلسفات الدينية: الله، وفي فلسفة هيدجر والوجودية هو: الإنسان.

إن الميتافيزيقا تبحث في إمكان الوجود أن يكشف نفسه، أي في التركيب الانطولوجي للموجود.

إن الميتافيزيقا تتعلل الموجود في وجوده. وتسال الموجود في مختلف مناطق الوجود عن وجوده وتتعقل الموجود بعلامة وفقاً للقسمات الأساسية لوجوده، وتقرّر - مثلاً - بين ما هو الوجود Was- Sein وبين واقعه أنه موجود Dasein. وهي تضع الإنسان - مثلاً - في التاريخ وتبحث في وجوده على هذا النحو. والوجود يحتاج إلى أن يتأسس: في الحاضر، أو الماضي، أو المستقبل. وقد تؤسس للموجود في الإلهي. ولهذا فإن الميتافيزيقا لا تؤسس فقط للموجود في الوجود، بل وتؤسس أيضاً في موجود أعل.

والسؤال الجوهري في الميتافيزيقا هو: ولما كان ها هنا وجود ولم يكن ها هنا بالأحرى عدم؟ وهو سؤال يرد على الخطر ذات يوم لا عالة، وربما يرد على خاطر الإنسان عدة مرات في أثناء حياته. إنه يطرأ على خاطره حين يشعر باليأس أو اللال أو القلق الشديد، وحين يغمض عليه معنى الحياة.

وهذا السؤال يحتل المرتبة الأولى من تفكيرنا، ثلاثة أسباب. لأنه أولاً أوسع الأسئلة، وثانياً لأنه أعمق الأسئلة، وثالثاً لأنه أكثرها أصالة. (والمدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة فرنسية، ص ١٤، بلويس سنة ١٩٧٢).

### مراجع

- Aristote: La Métaphysique.
- Leibniz: Discours de Métaphysique
- I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.
- H. Lotze: Metaphysik.
- H. Bergson: Introduction a la métaphysique
- M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929.
- M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, 1953.
- M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

بالمغرب بدعوة من يوحنا بن سوسان، الذي كان آنذاك الحبر الأعظم لليهود في مدينة فلس وكان انتزاعه مع أولاده الثلاثة في سنة ١١٥٨ ميلادية على الأرجح.

وقد درس موسى أولاً على أبيه مباحيه الديانة اليهودية. وفي أثناء جولاته ببلاد الأندلس، وخصوصاً أثناء إقامته بالمغرب، درس - إلى جانب «التوراة» و«التلمود» - مؤلفات أرسطو وشراسه المسلمين: الفارابي وابن سينا، كما درس الطب في كتب جالينوس وإبقراط وعهد بن زكريا الرازي وابن سينا. لكننا لا نعلم على يد من قرأ هذه الكتب وتعلم الطب والفلسفة. وليس ثمة دليل على صحة ما ادعاه الحسن الوزاني (المشهور بلقب «ليون الافريقي») من أنه تعلم الطب على ابن زهر وابن رشد.

ويبدو أن اشتداد المحاولين على اليهود (والنصارى) في المغرب حل بعضاً من هؤلاء على الهجرة. وقد كان من ضحايا هذه الحملة على اليهود في مراكش ربي بن سوسان في فلس. وكان لمصرعه أقوى دافع لجعل والد موسى بن ميمون بغداد المغرب فركب مركباً ألقته من أحد الموانئ للمراكشية في أبريل سنة ١١٦٥، وبعد رحلة حافلة بالأخطار دامت ٢٨ يوماً وصلت السفينة إلى ميناء عكا في فلسطين. لكن الحرب الطاحنة بين المسلمين بقيادة السلطان صلاح الدين الأيوبي وبين الصليبيين في فلسطين جعلت الإقامة مليحة بالأخطار فهاجرت أسرة موسى بن ميمون، بعد زيارة للفلس، إلى مصر، حيث كان اليهود يعمدون بالتسامح الديني الكبير في عهد آخر خلفاء بني العباس في مصر: الخليفة المعاضد (١١٦٠/١١٦٠ - ١١٧١/١١٧١). واستقرت أسرة موسى بن ميمون نهائياً في القسطنطين (مصر القديمة الآن)، ومن المحتمل أن يكون ذلك قد تم في سنة ١١٦٦م وفي نفس السنة توفي والد موسى بن ميمون، كما غرق أخوه الأصغر الذي كان يشتغل في تجارة الأحبار الكريمة ويوفر للأسرة معاشها، كما غرقت ثروته. فاضطر موسى إلى ممارسة مهنة الطب، كي يكفل معاشه ومعاش الآخرين من أسرته. وسرعان ما نجح في الطب والمعالجة، وصار طبيباً مشهوراً في القاهرة. وفي الوقت نفسه علا صيته بين أبناء طائفته من اليهود في القاهرة فعينه رئيساً للطائفة اليهودية، نظراً إلى معرفته العميقة بالشرائع اليهودية وكتابات الربايين، لكنه رفض أن يتقاضى مرتباً عن هذه الوظيفة.

ولامتياز في الطب لفت إليه نظر القاضي الفاضل -

عبد الرحيم بن علي اليساني - وكان كاتباً في ديوان الخليفة المعاضد. وصيبح القاضي الفاضل هو الخلمي والسند لموسى بن ميمون. وبعد وفاة الخليفة المعاضد في سنة ١١٧١ هـ/ ١١٧١ م استطاع القاضي الفاضل أن ينال الخطوة عند السلطان الفعلي في مصر وهو صلاح الدين الأيوبي، وصار القاضي الفاضل مستشاره المقرب ورئيس ديوان الانشاء لديه. وقلم القاضي الفاضل بالتوصية بموسى بن ميمون لدى الخليفة المعاضد أولاً، وبعد ذلك بقليل لدى السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان في حاشيته أطباء يهود أشهرهم ابن جعيج. وبعد ذلك صار موسى بن ميمون طبيباً خاصاً لابن صلاح الدين، وهو الملك الأفضل نور الدين علي، الذي حكم مصر لفترة تقبل عن عامين (سنة ١١٩٨ - ١٢٠٠) بوصفه وصياً على ابن أخيه.

وقضى موسى بن ميمون في مصر ثلاثين سنة يعالج المرضى المدنيين، ويؤلف كتبه في الطب والفلسفة وتفسير بعض أسفار التوراة والتلمود. وتوفي بالقسطنطين (مصر القديمة الآن) في ١٣ ديسمبر سنة ١٢٠٤ ميلادية.

وله في الطب عشرة كتب، كتبها كلها باللغة العربية، وقد وصلتنا كلها. إمّا في نصها العربي، أو في ترجمة عبرية أو لاتينية. وقد ذكر منها ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١١٨) الكتب التالية:

- ١ - اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس.
- ٢ - مقالة في البواسير وعلاجها.
- ٣ - مقالة في تمييز الصحة - صفاتها للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب.
- ٤ - مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة.
- ٥ - كتاب شرح العقار - وقد نشره د. ماكس مايرهوف تحت عنوان: «شرح أسماء العقار» (مطبعة المعهد الفرنسي بالقاهرة، سنة ١٩٤٠) يقدم له بمقدمة ممتازة.

ويضاف إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة:

- ٦ - مقالة في الربو
- ٧ - مقالة في الجماع
- ٨ - شرح فصول أبقراط
- ٩ - فصول موسى في الطب - وموسى هو النبي موسى ابن عمران. وهو كتاب ضخم توجد منه عدة مخطوطات عربية. أهمها المخطوط الموجود في مكتبة جوتا (ألمانيا)

## ١٠ - مقالة في بيان الأعراس.

أما في اللاهوت اليهودي فلموسى بن ميمون مؤلفات ضخمة عديدة، بعضها كتب بالعبرية، والآخر باللغة العبرية. ونذكر منها:

شرح على «المشاة» وهو بالعبرية، ومنه قسم يعرف بالابواب الثمانية ويبحث في الأخلاق، وفيه أيضاً عرض للمعتقد الأساسية في الديانة اليهودية كما يراها موسى بن ميمون.

٢ - «شنتوراه» ويسمى أيضاً: «يد حرقة». وقد كتبه بالعبرية. وفيه تضمين للشريعة اليهودية، والقسم الأول منه يتناول العلم، وفيه بعض الأفكار الفلسفية.

أما كتابه الرئيسي، والذي به اشتهر مفكرأديناً وفيلسوفاً، فهو كتاب «دلالة الحائرين». وقد كتبه باللغة العربية، لكنه أمر بأن يكتب بالحروف العبرية، وعمل حد تعبير موفق الدين عبد اللطيف الجندى فإنه «لأن من يكتبه بغير القلم العربي، (ورد في ابن أبي أصيبعة). ولذا ودعت معظم خطوطه مكتوبة بحروف عبرية، ومع ذلك توجد خطوطات منه مكتوبة بحروف عربية. وأول من نشره هو سلومون منك S. Munk مع ترجمة فرنسية وبحروف عبرية في ثلاثة مجلدات في باريس ١٨٥٦-١٨٦٦ بعنوان Le Guide des Égarés وقد أعيد نشر الترجمة الفرنسية وحملها في باريس سنة ١٩٦٠. لكن صدوت له نشرة بحروف عربية في تركيا.

## آراءه الفلسفية

كتب «دلالة الحائرين» موجه إلى علماء اليهود «الحائرين» بين ما تقرره الفلسفة العقلية وبين ما أتت به التوراة وشروحها وأخذ به أحبار اليهود - أي الحائرين بين ما يقضي به العقل وما جاء به التقل.

وتجهداً للغرض الذي توخاه من تأليف هذا الكتاب بين موسى بن ميمون صعوبة دراسة الفلسفة وما تحتاج إليه من دراسات تمهيدية في المنطق، ومن تطهير للنفس بالأخلاق القاضية والحرص من الشهوات.

وبين الصعوبات القائمة في التوفيق بين الحكمة والشريعة. وأولها أن الكلمات التي وصف بها الله في «التوراة» (والمنصود كل أسفار العهد القديم) هي ألفاظ مشتركة للعاني لهذا يحتاج الأمر أولاً إلى تفسير هذه الألفاظ المشتركة.

ويلاحظ موسى أن علماء اليهود اتبعوا أحد مذهبين: مذهب للتكلمين للسلمين، ومذهب أرسطو والمثاليين. ولذا يستعرض آراء التكلمين للسلمين من ناحية، وآراء الفلاسفة المثاليين وأرسطو من ناحية أخرى. وفي رسالته إلى صمويل ابن طبون - الذي ترجم «دلالة الحائرين» إلى اللغة العبرية - يقول إن فلسفة أرسطو فاقت فلسفة أفلاطون، وصارت هي الفلسفة الحققة؛ ويشير إلى أنه ينبغي لفهم فلسفة أرسطو الاستعانة بشروح الاسكندر الأفروديسي وثياسطوس وابن رشد. وكان ابن رشد معاصراً لموسى بن ميمون؛ لكن موسى لا يذكره في «دلالة الحائرين»، ولعله إنما قرأ تفسيرات وتلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو بعد كتابته «دلالة الحائرين». ومن بين الفلاسفة المسلمين إنما يشيد موسى بن ميمون خصوصاً بالفارابي وابن باجه، أما ابن سينا فإنه يأخذ عنه بعض الآراء، ولا نراه شديد الحماسة له.

فقله إن الوجود عَرَضٌ مأخوذ من قول ابن سينا إن الملعبات يستوي لديها الأمر بذاتها فيما يتعلق بالوجود، وإنما الوجود عَرَضٌ يحدث لها. لكنه لا يوافق ابن سينا في قوله إن النفس الانسانية تبقى بعد الموت، وإنما خالدة، وإنما يأخذ بما قاله الاسكندر الأفروديسي وغيره من المثاليين من أن العقل الفعّال هو القادر على البقاء، والعقل الفعّال مشترك بين الناس جميعاً وليس فردياً أو خاصاً بفرد فرد. وهذا يدل على أن موسى بن ميمون لم يتقبل بالعقيدة الدينية حين رآها تتعارض مع ما يقضي به العقل.

وفيما يتصل بصفات الله يأخذ موسى باللاهوت السليبي، أعني القول بأنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية، بل فقط بسلوب، لأن الله ليس كمثل شيء. لذا لا يمكن وصف الله بأية صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المقصود منها في الاستعمال اللغوي العادي الخاص بالإنسان. ولهذا ينبغي أن تفهم كل الصفات التي نسبها إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن نفس الصفات منسوبة إلى الإنسان، وهذا ينطبق أيضاً على صفة الوجود، فلهذا موجود لا كالوجودات. ويدعو ميمون إلى الغي في السيل السليبي، لأن من شأنه استبعاد كثير من الصفات الزائدة التي تنسب إلى الله.

أما المعرفة الإيمانية فيما يتعلق بالله فلها تخصص فقط بتعبير الله للكون، وما في الكون من نظام يكشف عن الحكمة الإلهية. ومثل هذه المعرفة هي التي منحها الله لموسى، حسب

1941.

- Z. Diesendruck: «Maimonides' Lehre von der Prophetie», in G. A. Kohut, ed. Jewish studies in Memory of Israel Abrahams, New York, 1927, pp. 74-134.

- Moses ben Maimon, hg. v. W. Bacher, M. Braun, etc. 2 Bde, 1908- 1914

- J. Münz: Moses ben Maimon, Leben und Werke, 1912.

- L. Straum: Philosophie und Gesetz. Beitr. zum Verständnis Maimons und seine Vorläufer, 1935.

- I. Epstein, ed. Moses Maimonides 1135- 1204. London, 1935.

#### نشرات ودلالة الحائرين

أول نشرة للنص العربي بحروف عبرية مع ترجمة إلى الفرنسية هي تلك التي قام بها سلومون مونك بعنوان: Le Guide des Égarés, 3 vols, Paris, 1856- 1866 وقد أعيد طبعها بالأوفست في سنة ١٩٦٠ في باريس.

وترجمه إلى الانجليزية حديثاً مع مقدمة وتعليقات: شلومونين Shlomo Pinés، بعنوان: The Guide of the per, 1963. Chicag, plized.

ونشر النص العربي بحروف عربية (مع ترجمة للاختصاصات من المهد القديم) في استانبول سنة ١٩٧٣.

ما ورد في سفر الخروج (اصحاح ٢٢). وعلم الانسان هو في هذه الحفود. والفعال الله هي الحوادث الجارية في الطبيعة. ومن شأنها ألا تهتم، بل هي بالأحرى تدعيم النظم الثابت للطبيعة، بما في ذلك حفظ النوع البشري وسائر الأحياء.

والله هو الملة الفاعلية والملة الصورية والملة الثابتة للكون. والله فعل عجز، وعقل عجز. ويأخذ عن الفلواهي قوله إنه ما دام الله لا يعقل إلا ذاته، فإنه هو العقل، والمقل، والمقول في أي مما.

ويعتبر ميمون أن العالم حادث وليس قديماً، لأن القول بقدم العالم من شأنه أن يترك الأسس التي تقوم عليها الشريعة، مما يدل على أنه لم يكن عقلياً إلا في الحفود التي لا تتعرض مع صريح الشريعة الدينية.

والنبي لا بد أن تتوفر فيه قدرة عقلية ممتازة وقوة تخيل ممتازة. فلذا ما وجدت هاتان القوتان واقترن بها السلوك الصالح، كانت النبوة ظاهرة طبيعية، ولا يمكن حرمان صاحبها منها. والقدرة العقلية للنبي شبيهة، على الأقل في النوع، بالقدرة العقلية التي لدى الفلاسفة؛ وهي تمكن النبي من قبول الفيض الرباني من العقل الفعال، الذي يمكن من تحويل العقل بالقدرة إلى عقل بالفعل. والعقل الفعال هو آخر العقول المشرة؛ ويجال عمله هو عالم ما تحت تلك القمر.

#### مراجع

- H.A. Wolfson: Kalam Harvard Press, 1976.  
- Salo Baron, ed: Essays in Maimonides. New York,







ناير

Jean Nabert

فيلسوف فرنسي معاصر

ولد في أيزو Izeaux [ بـاقلـيم الـروفـينيـه في جنـوب شرقي فرنسا ] سنة ١٨٨١ ، وتوفي في Lactady ( في اقليم بريتاني ) سنة ١٩٦٠ . وكان أستاذاً في ليسي سان لو Saint - lo سنة ١٩٠٨ ، وليسي بـرست Brest سنة ١٩١٠ ، وليسي مـتـس Metz سنة ١٩١٩ ، وليسي هـتري الرابع في باريس سنة ١٩٢٥ .

تأثر ناير بـكنت من ناحية ، وبيرجسون من ناحية أخرى . وتنبع فلسفته من التأمل في الشعور ( الوعي ) . وفي كتابه « التجربة الباطنة للحرية » ( سنة ١٩٢٤ ) - التي كانت رسالته لنيل الدكتوراة نجد تأثير هاملان أيضاً . وفيها يقرر ناير أن التجربة الباطنة للحرية لا تقوم إلا على الشعور وحده . وليس هناك وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومغولات الحرية ، في التجربة الباطنة ، ليست مستعملة من أشكال المعرفة الموضوعية . والتجربة الباطنة للحرية ، وإن كانت تتركز في تاريخ فردي ، فلها لا تفصل عن تاريخ القيم الإنسانية - وإن كان ثمة تجربة باطنة للحرية ، فلها تتأسس على واقع الفعل الذي يتخللها ويفسر أشكالها المختلفة . على كل حال ينبغي عدم قصر التجربة الباطنة للحرية على الشعور بحرية الإرادة . وإن كان الشعور بحرية الإرادة وهماً ، فإن الحرية لن تضار إلا في الحالة التي تبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء indifférence بأن نقول إلى العلية ، التي تعطي الفعل ، الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر .

وفي كتابه « عناصر من أجل تكوين أخلاق » ( سنة ١٩٤٣ ) يقرر « أنه ينبغي أن يكون من الممكن للشخص أن يبريد القانون الأخلاقي ، وليس ثم بحث أهم من البحث عن الدوافع المحضة للأخلاقية ، ونقصد بذلك تعيين الإرادة بواسطة اهتمام مباشر بالقانون ، الذي هو بمثابة انجذاب عـض يـلـوـسـه العـقل عـلى الذات . ولا شك في أن هذا الاهتمام ليس حسياً ، إنه يعبر عن العقل المباشر لامتثال القانون في شعور الإنسان . لكن من الحق أيضاً أن ما في هذا الدافع من جانب ذاتي هو الذي يجعل العقل ذا فاعلية ، ويعمله ينزل في إرادة واقعية » ( ص ١٠٦ - ١٠٧ ) . والمطلوب في الأخلاق « أن نحصل من الطبيعة ، وفي الطبيعة ، ومع ميل الإنسان - على مشاركة في السعي لتحقيق غايات ليست من الطبيعة » ( الكتاب نفسه ، ص ١٠٧ ) . والعقل المحض لا يستطيع الحصول على هذه النتيجة : بل الشعور بالأشياء والرضا التام من فعل مطابق للمقتضيات العقلية والرغبة في بث المزيد من العقلية في حياة الإنسان - هما اللذان يبيان أنوار العقل الديناميكية المفتر - إليها . والفهر المتظم الأعمى للميول ويجرمان الوجود شيئاً فشيئاً من كل قوة ، وكل عصارة ، يرده الأخلاقية إلى الشعور بقانون لا يمكن بعد أن نفرك كيف يمكن أن يجب ويراد » ( الكتاب نفسه ص ١٠٧ - ص ١٠٨ ) .

وهكذا يبريد ناير أن يخفف من تشدد القانون الأخلاقي عند كنت - بواسطة العاطفة والإرادة والمحبـة . فالقانون الأخلاقي يجب أن يجب ويراد ، إلى جانب توقيره والالتزام به .

لكذلك يطلب ناير بالآ تؤخذ الفضيلة لذاتها ، لأنها إن

الفلسفية بعنوان : « أعمال فلسفية » Philosophische Arbeiten.

كرّس ناتوروب حياته للمنهج النقدي الذي وضع أسامه كُنْتُ، وأراد أن يطبقه على المثالية العلمية والأخلاقية والجمالية والدينية . وتأثر بيرمن كوهن واتجاهه الى تجلبد الكنتية . وسعى الى تجلبد موقفه من كوهن وحركة الكنتية الجدلدية بعامة . فرأى أن ما هو مهم في كنت هو اكتشافه للمنهج المثالي بوصفه أساساً نقدياً وتبريراً « للحقائق » الكبرى في العلم والأخلاق والفن والدين والمنطق . لكنه مع ذلك رأى أن في منهج كنت وفلسفته أموراً عديدة تحتاج الى تعديل أو إصلاح . كذلك لاحظ أن بعض آراء المدرسة الكنتية الجدلدية في ماريوبوج تشابه مثالية فشت وهيجل، ولكنه أبرز فروقاً عميقة فيها بين هؤلاء .

ولما توفي كوهن في سنة ١٩١٨ أخذ في استعراض ما قام به كوهن من تفسيرات للمذهب كُنْتُ، وما أسهم به في الكنتية الجدلدية ، فرأى أن في مذهب كوهن فجوات وأموراً غير يقينية فيما يحصل بجل ينهي توحيد العلم عند الجذور أو في القمة .

على أن الكتاب الرئيسي لناتوروب هو : « مذهب الصور عند أفلاطون ، مدخل الى المثالية » ( سنة ١٩٠٢ ) . ففيه عرض متعمق مستقصى لنظرية المعرفة وللمشاكل الفلسفية عند اليونانيين ، مع بحث في نظريات المؤسسين المحدثين للعلم والفلسفة . وفيه يريد أن يحرر تفسير نظرية أفلاطون في الصور - من التأويلات النفسانية والميتافيزيقية التي خاض فيها مفسرو أفلاطون منذ أيام أرسطو حتى الآن . ورأى أن « الصور » الأفلاطونية ليست أشياء ، ولا أموراً من عالم آخر ، بل هي قوانين ومناهج ، إنها الأساس المنطقي للعلم . وهكذا فسر أفلاطون تفسيراً كتباً ، أعني على ضوء مذهب كنت . وهدأ آثار الكثير من الجدل والنقاشات ، وقام بالدفاع عن وجهة نظره هذه في محاضرة ألقاها في جامعة برلين .

وفي كتابه « الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة » ( ليبنتسك ، سنة ١٩١٠ ) بحث عن الأسس المنطقية للعلوم ، وحاول رد الواقع العلمية إلى الصيرورة .

ويعد الحرب العالمية الأولى ازداد اهتمامه بمسائل التربية والاجتماع وفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية . فأصدر في

صارت كذلك سرعان ما تنقد ، لأن الأنا يتوقف حيثخذ عن الشك في ذاته ، ويطلب له أن يستغرق نفسه في فكرة المزيد من القيمة . « إن الفضيلة ، إذا انفصلت عن الغايات التي تحمل القيم ، تصبح غير مكرثة للذة الأخلاق ، وترد الواجب كله إلى نية في الفضيلة . وعيل طبيعي يرى الأنا ، وقد صار مهتماً بذاته ووجوده الخاص أكثر من اهتمامه بالقيمة الذاتية لأفعاله ، نقول : يرى الأنا أن أفعاله تصغر شيئاً فشيئاً من المعنى ... ويلوح أنه لا شك في أن الاحتمال المرجح الى الفضائل وحدها يصرف الوعي عن النظر في الغايات ، التي هي شروط تحقيقها ، ويغفوه على اعتقاد أن هذه الغايات هي في الحقيقة غير مكرث لها ، إذا ما قورنت بالفضائل التي تزودها فقط بالفرصة لكي تمارس . ولو كان على الفضائل أن تقبل أن تكون في خدمة الغايات وأن تنفي فيها ، إن صح هذا التعبير ، وأن تجرد هكذا من استقلالها الذاتي ، فذلك لأن هذه الغايات هي الترجمان الضروري للقيمة في العالم . وللحظة التي فيها يمكن الفضائل أن تدعي القيام بذاتها ستكون هي اللحظة التي تكون فيها الأخلاقية قد استنفدت مهمتها في هذه الدنيا » ( الكتاب نفسه ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ) .

وله أخيراً كتاب بعنوان : « بحث في الشر » ( سنة ١٩٥٥ ) يتناول البحث في الجانب غير القابل للتبرير في العالم وفي الحياة .

ناتوروب

Paul Natorp

فيلسوف ألماني من مؤسسي الكنتية الحديثة .

ولد في دسلدورف في ٢٤ يناير سنة ١٨٥٤ ، وتوفي في ماريوبوج في ١٧ أغسطس سنة ١٩٢٤ . تعلم في جامعات برلين ويون واشترسبورج . وعين مدرساً مساعداً في ماريوبوج سنة ١٨٨١ ، وأستاذاً مساعداً في سنة ١٨٨٥ ، وأستاذاً ذا كرسي سنة ١٨٩٢ حتى وفاته . وفي سنة ١٨٨٨ كان يدير تحرير مجلة « الكراسيات الشهرية الفلسفية » Philosophische Monatshefte . ثم تولى نشره محظوظات في الفلسفة التنظيمية ( سلسلة جلدية ) في سنة ١٨٩٥ . واشترك مع هرمن كوهن في الاشراف على اصدار سلسلة من المؤلفات



## تدويع

### Maurice Nédoncelle

مفكر ديني فرنسي.

ولد في ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٠٥، وتوفي في ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٧٦ في استراسبورج.

وكان استاذاً للفلسفة في «كلية اللاهوت الكاثوليكي» بجامعة استراسبورج منذ سنة ١٩٤٥.

وتقوم فلسفته على فكرة «الشخص» La personne. وقد عبر عنها في رسالة الدكتوراه التي حصل عليها في سنة ١٩٤٣، وعنوانها: «تبادل الشعور» Réciprocité des consciences. وأصدر كتابه بعنوان: «ما بين الذات والانطولوجيا» Intersubjectivité et ontologie.

ونذكر من كتبه: لآخرى:

- «الشخص الإنساني والطبيعة»
- «نحو فلسفة في الحب والشخص»
- «الوحي واللغوس»
- «استكشافات في النزعة الشخصية».

راجع عنه مقالاً تأييدياً في مجلة Les Etudes philosophiques، عدد يناير - مارس سنة ١٩٧٨ ص ١١٦ - ١٢٣، بقلم Jean Pucelle.

## النفس

في تحليل معنى النفس، وجد في تاريخ الفلسفة اتجاهان: اتجاه يحدد النفس من حيث علاقتها بالجسم، والآخر يحدد من حيث هي جوهر مستقل قائم بذاته.

وفي الاتجاه الأول نجد أرسطو يحدد النفس بأنها: «كامل أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» وهنا نشور مشكلة العلاقة بين النفس والجسم: هل كل منهما جوهر قائم بذاته، ويمتزمان معاً كجزئين من كل؟ أو النفس هي الصورة الجوهرية لجسم عضوي (آلي)، وتبعاً لذلك فإنها الصورة والميول لجوهر مركب واحد هو الكائن الحي؟ في هذه الحالة الأخيرة، وهذا رأي أرسطو، تكون الوحدة بين النفس والجسم شبيهة بالعلاقة بين الشمع والطابع المطبوع فيه. وفي

التربية كتابه «تربية الزمالة» (برلين، سنة ١٩٢٠)، وفي الاجتماع كتابه: «الفرد والجماعة» (سنة ١٩٢١)، وفي فلسفة التاريخ كتابه: «عصور الروح» (مينا ١٩١٨)، وفي فلسفة السياسة كتابه: «الثالثية الاجتماعية» (سنة ١٩٢٠) وفيه يدعو الى اشتراكية مثالية.

## أهم مؤلفاته

- نظرية المعرفة عند ديكارت 1882, Descartes' Erkenntnis theorie
- «الدين في حدود الإنسانية» 1894, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität
- «التربية الاجتماعية» 1899, Sozial pädagogik
- نظرية الصور عند أفلاطون 1903, Platons Ideenlehre
- «الأسس المنطقية للمعلوم الدقيقة» 1910, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften
- «فلسفة: مشكلتها ومشاكلها» 1911, Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme
- «علم النفس العام» 1912, Allgemeine Psychologie, Bd. I
- «الألماني ووطنه» 1924, Der Deutsche und sein Staat

## مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in selbstdarstellungen, Bd. I (1925) في يعرض مذهبه بنفسه
- H. Belleren: Die Sozial pädagogik Paul Natorps. Paderborn, 1928
- A. Buchenau: Natorps Monismus der Erfahrung und das Problem der Psychologie. Langens alza, 1913.
- Ernst Cassirer: «Paul Natorp», in Kantstudien, v. 30 (1925), pp. 273 - 298.

وإذا استقرينا الآيات القرآنية التي وردت فيها الكلمة «روح» والكلمة «نفس» - وجدنا أن «الروح» تستعمل بمعنى إلهي، كما في الآيات: ﴿وَابْنَاهُ بروح القدس﴾ (البقرة ٨٧، ٢٥٣)، ﴿وكلّمته لقلعاً إلى مريم وروح منه﴾ (النساء ١٧١)، ﴿يَنزِلُ الملائكة بالروح من أمره﴾ (النحل ٢)، ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ (الاسراء ٨٥)، ﴿يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾ (غافر ١٥)، ﴿نخرج الملائكة والروح إليه﴾ (المعارج ٤)، ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً﴾ (النبا ٣٨) - ففي كل هذه الآيات الروح لا تدل على الروح أو النفس الانسانية، بل على كيان إلهي يتنزل من الله، ويقرب من معنى الكلمة (اللوفوس).

وفي مقابل ذلك، نجد أن كلمة «نفس» تدل على معنى إنساني خالص، وغالباً بمعنى ذات الإنسان، ومبدأ الحياة فيه - كما في الآيات: ﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت﴾ (البقرة ٢٨١)، ﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾ (البقرة ٢٣٣)، ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ (المائدة ٤٥)، ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها﴾ (الأنعام ١٦٤)، ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ (النحل ١١١)، ولهذا فإن النفس مائة كما في الآيات: ﴿وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ (القمان ٣٤)، ﴿كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون﴾ (المنكوت ٥٧).

وفي الاستعمال الاصطلاحي الفلسفي ميّز بين النفس والروح، وجعلت صفة الروحية من صفات النفس في بعض المذاهب، بينما البعض الآخر يصف النفس بأنها مادية. وفي هذه الحالة يمتنع بالروحانية حين توصف بها النفس: اللامادية فالروحانية تقتضي اللامادية.

لكن العكس ليس بصحيح، أي أن اللامادية لا تقتضي بالضرورة: الروحية. فمثلاً العلاقات بين الأشياء هي لا مادية، لكنها ليست روحية: مثل العلاقة بين العلة والمعلول، العلاقة بين الوسيلة والغاية.

وتتميز النفس بخاصيتين أساسيتين هما: الروحية، والجهورية؛ ولكن من الصعب التوفيق بين كلتا الصفتين، لأننا في العادة ننظر إلى الجواهر في المقام الأول على أنه مادي.

ويمكن تعريف الروحية بأنها: صفة الوجود الذي وجوده وأفعاله مستقلة استقلالاً جوهرياً عن المادة.

هذه الحالة أيضاً، لا توجد نفس مفصلة عن جسم، ما دامت هي صورته؛ وبالتالي هي تفتي بفناء بدنها.

أما في الانعاج الثاني، ويمثله افلاطون وديكارت، فإن النفس جوهر لا مادي، قادر على الوجود بنفسه مستقلاً عن البدن. وفي هذه الحالة توجد النفس قبل الجسم الذي تحمل فيه، وبعد انفكاك صلتها به. ومن هنا يؤكد خلودها.

واللفظ «نفس» سواء في الحرية وفي اليونانية واللاتينية وما انحدر منها من لغات صوتية مأخوذ من النفس، هوب الروح. فالكلمة اليونانية ψυχή من الفصل ψυχν (يتنفس، يجب)؛ والكلمة اللاتينية المناظرة anima مأخوذة من الكلمة اليونانية ἀνέμω (=ريح). وتقال في صيغة المذكر animus بمعنى مبدأ التفكير بوصفه أسماً من الـ anima التي هي مبدأ الحياة. والـ animus هو أيضاً مفرّ الوجدانات والشجاعة. وفي الحرية «الروح» قريبة من «الريح».

وهذه التفرقة بين anima و animus قد بحثها في العصر الحاضر كارل جوستاف يونج، العالم النفسي، وأطلق anima على العنصر المؤنث، و animus على العنصر للذكور في النفس العميقة التي يضعها في مقابل الشخص persona. وهو يفهم الشخص persona بالمعنى الاشتقاقي اللاتيني للكلمة أي: قناع؛ ويعرفه بأنه الطباع الخارجي للفرد. وهكذا فإن الـ anima والـ animus يمثلان الشخصية الباطنة اللاشعورية، وهي مكملة للشخصية الخارجية.

ولما كانت النفس هي مبدأ الحياة، فإن الكائنات المنتزعة هي الكائنات الحية، وهذا أظهر في اللغات الأوربية حيث كلمة animal تدل على الحيوان.

وقد ميّز في اللغات الأوربية بين (F.) ame أو Seele (G.) وبين esprit أو Geist، على أساس أن الـ ame (Seele) هي مبدأ الحياة العضوية، وأن (Geist) esprit هي مبدأ التفكير العقلي أو العقل. ويفرق البعض بينهما على النحو التالي: «الـ ame هي ame من حيث هي مرتبطة بالجسم في وجودها وفعلها، وهي esprit من حيث إن من الممكن أن تكون منذ الآن مستقلة عن الجسم في أفعالها. والتمييز بين anima و spiritus ليس يعني شيئاً آخر غير هذا» (A. Mager). ذكره Marc. A. في كتابه «علم النفس التأملية» جـ ١ ص ٢٦٤.

على المعرفة. ولا كان الفيلسوف ياكوب فريدرش فريس (١٧٧٣-١٨٤٣) هو أكثر من اهتم بإيضاح منهج كنت التقليدي، فقد انتكَب نلسون على دراسة مؤلفات فريس. وقد جعل من فريس موضوعاً لرسالة للحصول على الدكتوراه. ثم أنشأ بعد ذلك «جمعية ياكوب فريدرش فريس» وهدفها تنمية الفلسفة التقليدية. وفي الفترة من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩١٨ كان ينشر «السلسلة الجديدة لأبحاث مدرسة فريس».

وقد دافع نلسون عن «نقد العقل للحض» ضد اسماة تفسيره من جاكوبي نزعيتين: النزعة المتعالية transcendentalism والنزعة النفسانية. فأخذ على الأولى أنها تضحي بالجانب المنهجي في نقد العقل، وأخذ على النزعة النفسانية اختطافها في إدراك طابع المسائل الفلسفية وحلها، وهي مستقلة عن التصورات النفسانية. وقرر هو أن مهمة نقد العقل هي بيان ترابط الأفكار في عملية المعرفة وبيان المعايير التي بموجبها تطبق هذه الأفكار بواسطة تحليل الخطوات العينية في المعرفة وإرجاع هذه الأفكار المترابطة إلى أصولها في مكانة المعرفة بواسطة النظرية النفسانية. إنه ليس من مهمة العقل إثبات الصديق للوضوح للمبادئ التي يعبر بواسطتها عن هذه المعايير. وهذه المبادئ ذات طابع فلسفي أكثر منه نفسانياً.

وطبق نلسون منهجه التقليدي في ميلادين أخرى: في الأخلاق، والسياسة، والتربية وفلسفة القانون

#### أهم مؤلفاته

- Ueber das sogenannte Erkenntnis problem, 1908.
- Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries, 1914.
- Die Rechtswissenschaft ohne Recht, 1917.
- Die neue Reformation, 2 Bde, 1918.
- Volesungen über die Grundlagen der Ethik, 3 Bde, Leipzig 1917-32.
- Spuk, Einweihung in das Geheimnis der wahrsager-kunst Oswald Spenglers, Leipzig. 1921.

#### مراجع

- Minna Specht und W. Eichler: Leonard Nelson zum Gedächtnis. Frankfurt, 1933.
- A. Kronfeld, in Abh. der Friessche Schule, N.F. 5 (1930), mit Bibliographie.

#### مراجع

- Maine de Biran: Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1823; in Oeuvres de Maine de Biran, ed. P. Tisserand, t. XIII, 1949.
- H. Bergson: Matière et mémoire, essai sur les rapports de l'esprit au corps, 1896.
- Hans Dreyer: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, Erg. Heft d. Kantstudien, 7; 1907, IV- 106 P.
- W. McDougall: Body and Mind. London, Methuen, 1911, XIX- 384 p.
- L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig, 1903; 2. Aufl. 1913, X- 567 p.
- B. Russell: The analysis of Mind. London, Allen and Unwin, 1921, 310 p.
- John Laird: The Idea of the Soul. London, 1924, VIII- 192 p.
- C.D. Broad: The Mind and its place in Nature. London 1925, X- 674 p.
- L. Klages: Der Geist als Widersacher der Seele, III Bde, 1929- 1932.
- L. Lavelle: De l'âme humaine. Paris, Aubier, 1951, 558 p.

#### نلسون

##### Leonard Nelson

فيلسوف نقدي ألماني، ومؤسس مدرسة فريس الجديدة.

ولد في برلين في ١١ يوليو سنة ١٨٨٧، وتوفي في جيتجن في ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٢٧. دَرَس الفلسفة والرياضيات وصار مدرساً في جيتجن سنة ١٩٠٩. وفي سنة ١٩١٩ صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتجن.

رأى نلسون في كتاب «نقد العقل للحض» لكتب بحثاً في المنهج، أهميته تقوم في فحص التقليدي عن قدرة العقل

حرب السبعين؛ وفي أكتوبر عاد إلى بازل، وفيها تعرف إلى أوفريك.

١٨٧٧: حضر حفلة وضع الحجر التأسيسي لمسرح بايروت في مايو.

١٨٧٥: تعرفه إلى كيزلس (بيتر جامست).

١٨٧٦: أقيمت الحفلات الموسيقية الأولى في بايروت. وتعرف إلى زيه.

١٨٧٦-١٨٧٧: سنة إجازة. وفي سورته عرف ملفيدا فون ميزنوج. آخر حديث له مع فجنر.

١٨٧٨: نهاية العلاقات بين فجنر ونيشته. في يناير: أوبرا «برسيفال» إلى نيشته؛ في مايو أرسل «إنساني، إنساني جداً» إلى فجنر.

١٨٧٩: استقالته من التدريس بسبب المرض، وقضى الشتاء في سورته مع ريه وملفيدا.

#### عهد التنقل:

١٨٧٩-١٨٨٩: صار أستاذاً على الملش، ينتقل شارباً؛ ومن سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٨٨٨ كان يقضي الشتاء في نيس والصف في سلزماريا، وفي الربيع والخريف ينتقل بين عدة أماكن منها البندقية التي كانت أحب البلاد إليه. وفي سنة ١٨٨٨ أقام في تورينو.

١٨٧٩: في فيجنز، وسان مورس، ونومبرج؛ وأصيب بمرض خطير؛ وترك كرسي الأستاذية في بازل.

١٨٨٠: في نومبرج، وريفا، والبندقية، ومالينباد، ونومبرج، واستريزا، وجنوة.

١٨٨١: في جنوة، وديكوارو، وسلزماريا، وجنوة (وفيها يسمع أوبرا «كارمن» لبيزيه).

١٨٨٢: في جنوة، وميسنا، وروما، ولوتسرن، وبازل، ونومبرج، وتالوتسج، ونومبرج مرة أخرى، وليتسج، وديلو. وفي مارس سافر إلى صقلية ومن أبريل حتى نوفمبر سنة ١٨٨٢: كانت صلاته مع لو سالوميه.

١٨٨٣: في ريلو، وجنوة، ونيس التي قضى بها أول شتاء له فيها، وفي ١٣ فبراير سنة ١٨٨٣ توفي فجنر.

#### نبشته

#### Friedrich Nietzsche

فيلسوف ألماني، مؤسس فلسفة القوة، ومن أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين.

لوحة حياته

عهد الطلب:

١٨٤٤/١٠/١٥: ولد في ريكن (بالقرب من لئين) بمقاطعة سكسونيا ابناً لأحد القساوسة.

١٨٤٩: توفي والده القس كارل ليفج نيشته

١٨٥٠: انتقل الأسرة إلى نومبرج

١٨٥٨-١٨٦٤: دخل مدرسة الشوليفورنا بالقرب من نومبرج في أكتوبر سنة ١٨٥٨، وظل بها حتى ١٨٦٤/٩/٧.

١٨٦٠-١٨٦٣: دخوله في الجمعية الأدبية: «جرمانيا»

١٨٦٤-١٨٦٥: كان طالباً بجامعة يون (فصلين دراسيين في الفيلولوجيا واللاهوت) وتلميذاً لرتشل ويان.

١٨٦٥-١٨٦٧: في جامعة ليتسج (أربعة فصول دراسية في الفيلولوجيا)، وكان فيها تلميذاً لرتشل؛ وفي سنة ١٨٦٦ بدأت صلات الصداقة بينه وبين روده.

١٨٦٧-١٨٦٨: قضى مدة الخدمة العسكرية في نومبرج.

١٨٦٨-١٨٦٩: ليتسج. وفي خريف سنة ١٨٦٨ تعرف إلى رتشر فجنر في ليتسج.

عهد الأستاذية:

١٨٦٩-١٨٧٩: صار أستاذاً مساعداً للفيلولوجيا اللدنية في جامعة بازل في فبراير سنة ١٨٦٩ قبل حصوله على الدكتوراه.

١٨٦٩: صداقته مع يعقوب بوركهوت؛ وفي ٢٨ مايو ألقى درس الافتتاح عن «هومروس والفيلولوجيا القديمة».

١٨٦٩-١٨٧٢: زيارته لفجنر في تريشن بالقرب من لوتسرن؛ وفي مارس سنة ١٨٧٠ صار أستاذاً.

من أغسطس إلى أكتوبر ١٨٧٠: عُرض مطروح في

واعتقد أن في وسعه أن يضمن، على نحو إيجابي، تاريخ الإنسانية الأوروبية. وفي مقابل ذلك نجد نيتشه يقابل الماضي برفض قاطع ودون تحفظ؛ أنه يرفض كل مثقولي ويدعو إلى تحول جذري. ومع نيتشه يصل الإنسان الأوروبي إلى تقاطع طرق. وهيجل ونيتشه هما معاً الشعور التاريخي الذي يعود على نفسه ويتأمل في كل ماضي الغرب ابتداء بتقدير قيمته. وكلاهما يقف عن قصد في دائرة المفكرين الأوائل اليونانيين، وكلاهما يعود إلى الأصول، وكلاهما هيرقليطي النزعة. والملاقة بين هيجل ونيتشه هي الملاقة بين «نعم» تقبل كل شيء «ولاء» تمارض في كل شيء. وهيجل يفلح في القيام بعمل تصوري هائل وذلك بإعادة التفكير في كل أطوار الفهم الإنساني للوجود وتكميلها، وبإلجم بين كل الموضوعات المتناقضة في تاريخ الميتافيزيقا، جمعها في وحدة عليا من ملهه، وإقتياد هذا التاريخ على هذا النحو إلى نتيجة. أما في نظر نيتشه، فإن هذا التاريخ نفسه ليس إلا التاريخ الطويل جداً للغلطة، وهو يحلوه بحماسة لا اعتدال فيها ويجدل عنيف، وهو في كراهيته الغاضبة ومرارته الساخرة شديد الاتهام وسوء الظن. إنه يتجمل لنا ملياً بالعقل، لكنه أيضاً مسلح بكل ألوان المكر والدعاه المستورة التي هي من شيمه كاتب الرسائل المجرومة. ومن أجل نضاله، يستخدم كل الأسلحة التي تحت تصرفه: تحليله النفسي الدقيق، سخريته اللاذعة، حماسه، وخصوصاً أسلوبه. وهو في هذا يبلل ذاته كلها، لكنه لا يجرس على تدمير الميتافيزيقا بطريقة تصورية. فهو لا يحطم مستمبناً بوسائل الفكر المجرد للوجود؛ إنه يرفض التصور concept، ويتأصل ضد النزعة العقلية، وضد انتهاك الفكر للواقع. ونيتشه يجارب الماضي على جبهة واسعة. إنه يتأصل ليس فقط ضد للتقول tradition الفلسفي، بل وأيضاً ضد الدين وضد الأخلاق التقليدية. ونضاله يتخذ شكل نقد واسع للحضارة، وهذا أمر بالغ الأهمية (اوبين فثك: وفلسفة نيتشه، ترجمة فرنسية، ص ٩-١٠، باريس سنة ١٩٦٥).

ذلك أن نيتشه رأى أن الإنسانية قد عاشت حتى الآن على عبادة أصنام، أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة. لهذا رأى أن مهمته هي الكشف عن هذه الأصنام وتحليلها في كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة. ولنبداً بالأخلاق.

تخميم أصنام الأخلاق.

١٨٨٤: في نيس، والبندقية، وسلزمالوا، وتسوريش، ومونتونا، ونيس مرة أخرى.

وفي أغسطس زاره هينرش فون اشتين في سلزمالوا؛ وفي سبتمبر التقى بالشاعر كلر.

١٨٨٥: في نيس، والبندقية، وسلزمالوا، ونلوبيرج، وليينسج، ونيس.

١٨٨٦: في نيس والبندقية، وليينسج، (آخر مقابلة له مع أرثن روده) وسلزمالوا، وروثا، ونيس.

١٨٨٧: في نيس، وكانو ييو، وتسوريش، وكورد، وسلزمالوا، والبندقية، ونيس.

١٨٨٨: في نيس، وتورينو، وسلزمالوا، وتورينو. محاضرات برنسن عن نيتشه في جامعة كونيهاجن بعنوان: «الفيلسوف الألماني فريدوش نيتشه»

١٨٨٩: تورينو

وفي يناير أصيب بالجنون، وأقام في مستشفيات بازل وسيتا.

١٨٩٠: في نابولي عند أمه.

١٨٩٧: وفاة أمه وصناية أخته به في فيمار.

١٩٠٠: وتوفي نيتشه في ٢٥ أغسطس سنة ١٩٠٠ في فيمار.

#### فلسفته

وفريدوش نيتشه واحد من أعظم الشخصيات المصرية في التاريخ الروحي للغرب، ورجل أقدار يرضنا على الخفاة قرارات نهائية، وعلامة استفهام رهيبة على الطريق - الذي حلهه تراث الأوائل وألقا عام من المسيحية - الطريق الذي سلكه الإنسان الأوروبي حتى الآن. وقد حاك في صدر نيتشه أن هذا الطريق سيكون طريق الضلال، وأن الفكر قد ضل طريقه، ولا بد إذن من العودة إلى الوراء، عودة تعني رفض كل ما كان يعد حتى الآن «مقدساً»، و«خيراً»، و«حقاً». واسم نيتشه يرتبط بتقد جذري للدين، وللأخلاق، وللعلم وللأخلاق. لقد حاول هيجل محاولة جارية هي فهم كل تاريخ العقل على أنه تطور كل مراحل أعيى التفكير فيها وينتهي بتقويم كل مرحلة منها وفقاً لقانونها الخاص بها.

إلى نظريته للشهرة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التي كان مصدرها للمتأثرين من الإنسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاها والطبقات المنحلة فيها.

قال نيتشه: «في أثناء رحلتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضعية التي سادت العالم، والتي لا زالت تسود حتى اليوم، لاحظت وجود عدة صفات معينة يلدت مقرونة بعضها ببعض، وظهرت دائماً في وقت واحد، حتى إنني استطعت أن أكتشف وجود نوعين رئيسيين من الأخلاق مختلفين اختلافاً جوهرياً: فهناك أخلاق للسادة، وأخرى للعبيد... وذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به: إما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعوراً كاملاً والمضغورين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس السود للمغلوب؛ أو قام بهذا التحديد جماعة الأتباع والرعية والعبيد المتصلين من كل الأنواع».

إنّ ترجع الأخلاق في مجموعها إلى طابعتين أو صنفين رئيسيين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

ذلك لأن الحضارات الكبرى نشأت في البدء بأن قامت طائفة من الأستقراطيين المتأثرين، على شكل حيوانات مفترسة شقرها، تلتوح الأرض في آسيا وأوروبا وجزر المحيط الهندي، مفترسة على كل الأراضي التي تمرّ بها. وعلى هذا النحو نشأت الحضارة اليونانية، والرومانية، والجرمانية.

فلذا مرّت هذه الطائفة بشعب من الشعوب أنضجته وفرغته عليه سلطانتها، واحتقرته واعدت ما بينها وبينه من مسافات، مكوّنة طبقة خاصة متميزة من الطبقة المسودة والرعية. وابتعرت لنفسها شريعة من القيم الأخلاقية تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها. «والأحكام الشرعية التي تصدرها الطائفة الحربية تقوم على قوة جسمية وصحية زاهرة، وترها تمنح بكل ما يتصل بالقوة والغزو والحرب والمخاطرة والصيد والرقص والألعاب البدنية، وعلى العموم كل ما يكشف عن حيوية فياضة حرة مسرورة».

أما تحديد القيم الأخلاقية عند الرجل من أئنا هذه الطبقة مفصل بطبيعته وأطباعه والمركز الذي هو فيه بالنسبة إلى الطبقات التي في مركز أخط من مركزه.

فهو يسمى «الجيد» من بين الناس ممّن هو قرينه ومساويه في القوة والكمال؛ ويسمى «الودي» من هو أخط

وللقيام بهذه المهمة يتخذ نيتشه متجاً للبحث خاصاً. فالمتج الخاص بالبحث في الأخلاق له ثلاث خطوات: الأولى هي أن نصنّف الأحكام الأخلاقية التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب؛ ومن هذا التصنيف يتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق. فلذا انتهينا من إعداد هذا التاريخ، فعلمنا أن نفس الوقائع الأخلاقية ونعرف ما تدل عليه، فنحلّد أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين طبيعتهم وأحوالهم النفسية وبين هذه القيم الأخلاقية التي اتفقوا عليها. ثم نلّي هذه الخطوة خطوة أخيرة، هي خطوة الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، فتعلم حينئذ أي الأصناف أقدر على البقاء في الحياة والارتفاع بها والسمو بطبيعتها.

والخطوة الأولى قد قام بها الأخلاقيون الانجليز من قبل، أمثال استيوارت ميل وأسينسر ولبروك وتيلور. وهؤلاء عرفهم نيتشه ودان لهم بالكثير من الملاحظات في هذا الباب. لكنهم لم يستطيعوا أن يخطوا الخطوة التاليتين، فكان على نيتشه أن يخطوها.

وأول نتيجة استخلصها نيتشه باستخدام هذا المتج هي أنه رأى أن هناك أنواعاً عدة من الأخلاق، وأن لكل نوع منها طابعه الذي يميّزه، وأن هذا الطابع الخاص إما نشأ عن كون مصادر الأخلاق عديدة، وأن المعايير والقيم الأخلاقية يختلفها أناس مختلفون. واختلاف الأخلاق عند الناس يبدّل على أن مجموعة من الأحكام الأخلاقية بعينها لا يمكن أن يرجعها الإنسان إلى النوع الإنساني في ذاته «وإما هي ترجع إلى وجود شعوب وأجناس إلخ، شعوب تريد أن تؤكد ذاتها بإزاء شعوب أخرى، وطبقات تريد أن تجعل بينها وبين الطبقات الأدنى منها حداً فاصلاً».

ثم إنه يجب التفرقة بين الفعل الأخلاقي، وبين الحكم الأخلاقي. فالحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت، وتختلف باختلاف الناس. وله دوافع عدّة تؤدي إلى إصداره على النحو الذي يصدر عليه.

وهنا يجمل نيتشه على كل الأحكام الأخلاقية التي أصدرها الإنسانية، ميّناً - في تحليل دقيق - البنايع التي منها استقيت هذه الأحكام، كاشفاً عن المصادر الحقيقية القوية ممّا التي تصدر عنها، فأنصحاً الأوهام التي وقعت الإنسانية في آبايها حتى الآن، والتي أوقفت هي نفسها فيها عن طريق الغالبية العظمى منها، وهي الطبقة المنحلة. وانتهى من هذا

فإن صورة الرجل الخير عند الآخرين، عند هؤلاء المييد والمسوئين، هي صورة الرجل المسالم الوديع، المتواضع، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة، والتعاطف والرحمة أسمى القيم الأخلاقية. وبينما نجد الأستقراطيين يُقبلون على الحياة، يريدون أن يعملوا بها ويعملوها غصبة مليئة، نجد المييد يمزقون عن الحياة ويتشامسون منها، وينظرون إليها في شيء من الجزع وعدم الثقة، وكأنها شيء غيف أملهم، فللسود لا يقى، ويركن إلى الشك دائماً. وبينما كان الأستقراطي يفرق بين «الجيد» و«الشرير»، ترى العبد والسود يفرق بين «الخير» و«الشرير». ومن هو الشرير في نظره؟ الشرير هو بالطبع هذا الذي أخضعه وأثار في نفسه الخوف منه، هو هذا الأستقراطي القوي السيد المسيطر. فالشر في نظره إذن هو القوة والبطولة، هو كل هذه الصفات النبيلة التي استاز بها الأستقراطي وكانت سر نفوذه وسيادته. وإذا كانت الصراحة هي الطابع الرئيسي في أقوال الأستقراطي، نجد السود لا يستطيع أن يكون صريحاً، بسبب جبنه وضعفه، فيلجأ إلى المكر والمداورة والمراوغة. والفاق أظهر طياته.

لكن للسود لا يستطيع أن يسمي هذه الصفات، التي يجلبها ويرى فيها الخير، بأسمائها الحقيقية، وإنما يقبل القيم ويسمّيها بعضها ما هي عليه في الواقع: ليسي المجر: «إحساناً وطيبة»؛ ويسمي عدم قدرته على رد الفعل مباشرة وبالمثل: «صبراً»، وبعد هذا الصبر من أمهات الفضائل. ويسمي حاجته إلى الآخرين وعجزه عن الاعتماد على نفسه: «رحمة». ويسمي عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية: «تواضعاً؟ وهكذا، وهكذا، نجد يسمي القيم الصالحة النبيلة، ويضع مكانها شيئاً تدل على الضعف والذلة والخنوع والعجز، وتصدر عن طبيعة كطبيعة الدولة الزاحفة على الأرض، في مقابل طبيعة الحيوان المقتصر القوي التي يتميز بها الأستقراطي. وتراه يعارض هذه القيم والعالياء في نظره، بما لدى الأستقراطي من قيم وشريرة، فيقول: إن البائسين وحدهم هم الأخيار، والفقراء والعاجزين والمحقرون هم وحدهم الصالحون. وهؤلاء الذين يتكلمون ويتعبدون، هؤلاء للرؤى للموزون المشوهين هم وحدهم أيضاً الطيبون الأبرار الذين ياركهم الله، وهم وحدهم الذين سيحظون بالنعيم. أما أنتم، معشر النبلاء الأقوياء، فأنتم الأشرار، الفساة، أنتم الظالمون، الهبون، أنتم الفتيان، وستظلون أبدأ الأبدلين ملعونين قد يؤتم بضرب من الله.

منه مكانة ومن ينضع له. ومن هنا فإن أحكام الخير والشر، وكل القيم الأخلاقية، تنبع على الأفراد، لا على الأفعال الذين يأتونها.

وهذا الأستقراطي يحب للغزو، معترّ بقوة، قاس على نفسه وعلى الآخرين. يحترق الرحمة ويمتدح من الضعف والضعفة وجميع أنواع الاستغلال. وأبغض شيء لديه الكذب ونحوه من نفاق ومقنن. ولا يتسامح، ولا يعرف انصاف الحلول، والمساومة، والمداينة.

لكنه مع ذلك يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف، لكن لأن قوته غزيرة، فتراها تقضي بنفسها على الآخرين. ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقاً من الآخرين العفو، لأنه بقوته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضل به عليه الآخرون.

ولا يميل بالحيلة ولا ينمها، ولا بالطمأنينة والسلام؛ إنه يجد النعيم في الاتصاف والقوة والتعظيم، ويشعر بسرور عميق وهو يعذب الآخرين. وما يهتم إليه من شر يقابله بالمثل، بل بأضعافه. وهو يقسّس التقاليد والمأسي، ويتخذ من ذكرياته مجالاً للتفاخر وينبوعاً للقوة. لهذا فهو يوقر أجداده، ويقدم لأرواحهم القرائين. ولا يلبث هؤلاء شيئاً فشيئاً حتى يصبحوا أمته التي يعبدها. وفي عبادته هم يقسّس صفاته النبيلة هو نفسه، ويعملهم رمزاً لكل الفضائل التي يتحل بها الأستقراطي.

ولما كانت هذه الطاقة هي الأقلية دائماً، فإنها تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها، وتظل نقية لا يتطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها. ومن أجل هذا تعنى بالترية، ويكل ما يتصل بحياة الأسرة، حتى تضمن لنفسها استمرار السيادة والبقاء.

لكن، هل يرضى السودون والرحية عن هذه الحالة التي وضعهم فيها الأستقراطيون؟ كلا، بل يحاولون أن يثوروا عليها ويتحرروا منها. ولما كانوا ضعفاء، لا يستطيعون أن يقابلوا عمل الأستقراطيين بالمثل، فإنهم يخلعون قياً أخلاقية جديدة تخالف القيم التي وضعها الأستقراطيون: فيعملون شراً ما يره هؤلاء خيراً، والعكس بالعكس. فإذا كانت صورة الرجل الجيد عند الأستقراطيين هي صورة الرجل المحارب للغفر، الذي يريد السيطرة والغزو، ويفيض بالقوة، ويحترق التواضع والجبن، ولا يعرف الرحمة والتلطّف.

يجب نشته: «إن ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح «الذلل» نفسه خالقاً، يلد القيم». هذا الذلل الصادر عن هؤلاء المخلوقين الذين حُرِّموا من المقدرة على رد الفعل الحقيقي، وهو العمل الإيجابي، فلا يجدون عوضاً إلا في انتقام وهمي. فبينما تنشأ كل أخلاق لوستقراطية عن توكيد لذاتها وقول «نعم!» لنفسها يسود شعور بالانتصار، نجد أخلاق العبيد تبدأ بأن تقول «ولاء لكل ما لا يكون جزءاً منها وكل ما يخالفها»، وكل ما هو ليس إياها. ولاء هذه هي عملها الإيجابي الخاطئ. وهذا القلب في النظرة التي تصنع القيم - تلك النظرة للموحى بها بالضرورة من العالم الخارجي، بدل أن تصدر عن الذات وتقوم على الذاتية - هو من خصائص «الذلل»: فأخلاق العبيد في حاجة دائمة وقيل كل شيء إلى عالم خارجي مضاد لها، كي تنشأ وتقوم.».

ولكي يبرروا شرعة قيمهم الجديدة اخترعوا شيئين هما: أولاً: وجود ذات وحقيقية متفصلة عن الجسم، ولها كيانها الخاص، ويسمونها «الروح». وثانياً: القول بحرية الإرادة، وأن الإنسان يستطيع أن يخرج عن طبيعته وجوهره ويصبح عكسها تماماً. فمن طريق هذين الاختراعين تمكن الضعفاء والمضطهدون، من كل الأنواع، فتحكموا من أن يندخروا أنفسهم، ثم يهرم من بعد، فيزعموا أن الضعف يلزمهم واختيارهم وليس مفروضاً عليهم، وأن هذا الفعل أو ذلك، مما يضطربهم إليه العجز، ميزة وفضيلة. وضاعف غترهم هاتين الوسيلتين إيمان الناس بها عن طريق المحلفات التي بنيت عليها أو بالأحرى والأصرح بنا عليها: مثل فكرة العقاب والثواب، والزهد، والتبتل إلخ.

تلك إذن ثورة العبيد، وقلوبهم للقيم الاستقراطية، وسيطرتهم بقيمهم الجديدة على القيم النبيلة؛ وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مرَّ عصور الإنسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، وعولمة كل منها السيادة على الأخرى، ونضال بين هاتين النوعين من القيم: «عبيد وريدي» من ناحية، وخيرٍ وشرير من ناحية أخرى.

ويرى نشته أن اليهود هم أول من قاموا بثورة العبيد في الأخلاق. فهم الذين تجسروا على قلب معادلة قيم السادة: خير = نبيل = قوي = جميل = سعيد = محبوب من الله. إلى معادلة قيم العبيد: خير = وضع = ضعيف = مشوه = بائس = ملأ بالخطايا. والشعب اليهودي هو الشعب الذي ذاع في نفسه الذلل في أعنف درجاته وأخطرها، لكثرة ما لاقاه من

ومصدر كل هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد والمسدودون هو الشعور بالعجز، ثم الحقد الضيف الذين على الأقوياء الاستقراطيين النبلاء. ولا يلبث هذا الشعور والحقد أن يتغلبا إلى أشياء في قدرتها أن تخلق قيماً أخلاقية.

وهنا يكشف نشته ينبوعاً فياً استكت منه الأخلاق السائدة حتى اليوم ما لديها من قيم، ويسمي هذا ينبوع باسم «الذلل» *Ressentiment*، وهو الشعور المتكرر بإسامة سابقة لبقها الإنسان، ولم يستطع أن يردعها ويتشفي من ققمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتره يتذكرها من بعد، ويختبرها بين حين وحين، مما يزيد في قوة هذا الشعور؛ وبضاعف من طاقته، ولا يلبث حتى يتجمع، ويضغط بعضه بعضاً، ويغلي في نفس صاحبه غليان للام من تحته نار قوية وهو معلق عليه في مرجل، فيحاول أن يجد مصرفاً له في قنوات أخرى غير القناة الأصلية الطبيعية، وهو رد الفعل المباشر ومقابلة العمل بلذل. فيلجأ إلى طرق خفية غير مباشرة، يرد بواسطتها على الإسامة الأولى التي تلقاها ولم يستطع الاجابة عنها في الحال.

إن السادة يمتخرون العبيد ويهقونهم، ويجدون كل شيء مباحاً يزلتهم: من تتكلم بهم وتصلب بهم وقسوة، واعتداء على كرامتهم، وخط من مركزهم. ويعدونهم ميداناً واسعاً لإبراز حب السطو والغزو، وإظهار السيطرة، وتصريف شعورهم القوي بغض قوتهم. فالطابع السائد إذن في سلوكهم يزلتهم هو الاحترار والامتهان. وحينئذ يتولد عند العبيد، يزلهم هذه الامهات القاسية والإسامة المتوالية، شعور «الذلل»: فهم، من جهة، لا يستطيعون أن يسكتوا عنها لأن الطابع الرئيسي في خلق الإنسان هو القوة وغريزة السيطرة، ومنها حاول أن يكتننها في نفسه فلا بد أن يظهرها حين تتاح لها الفرصة للظهور. وهما يدورهما يلفمان الإنسان دفماً قوياً إلى نتيجة هذه القرص وإعداد الظروف للملازمة كي تتجأ آثارها. وهو، من جهة أخرى، لا يقدر على أن يرد الفعل رداً سريماً، ولا أن يجيب عن هذه الإسامة وتلك الإهانات في الحال، بسبب شعوره بعجزه. ومن هنا يكتم عاطفة الانتقام في نفسه، ويظل على هذا النحو يخفي هذا الشعور من بعد مدة.

كيف تنشأ ثورة العبيد على السادة لكي يدموا الأخلاق النبيلة ويهدوا القيم الاستقراطية، وليثيروا لأنفسهم مما احتملوه؟



مقصود: فمبادئ الفكر (الشيء، الجوهر، الذات، الموضوع، العلوية، الغائية إلخ). ليست غير أوهام ضرورية للحياة، نافعة مفيدة، وأدوات للتفكير والامتلاك. وقام بتحليل ما يسمونه «قوانين الفكر الضرورية» (قانون الذاتية، قانون التناقض، قانون الثالث للرفوع، فقال إن الذاتية (الموهبة) شرط في التفكير، ولكنها ليست شرطاً في الوجود، لأن الوجود تغير مستمر وصيرورة دائمة. وقانون التناقض يقوم على قانون الذاتية، إنها مظهران لقانون واحد: أحدهما إيجابي (الموهبة)، والآخر سلمي (التناقض).

٢ - وقال ثانياً إن العقل في حياة الإنسان لا حاجة إليه، وهو خطر، وغير ممكن. فلا حاجة إلى العقل في حياة الإنسان ولأن عدم مقولة شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء، لأن الوجود يتناقض مع العقل ويتناقض مع المعرفة العقلية... كما أن العقل خطر، لأنه يؤدي معرفة كل شيء. ولو كان الأمر كذلك، إذن لما استطاع الناس أن يحبوا طويلاً. يقول نيتشه: ولو كانت الإنسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل، أمني على أساس وأفكارهم وعلمهماء، إذن لكان قد قضى عليها منذ زمن طويل... ذلك أنها في الواقع لم تعلم عن طريق العقل إلا الشيء الضئيل جداً، مما لا يكفي مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحياة كلها... والعقل هو أيضاً غير ممكن، لأنه ليس هناك عقل واحد، وإنما هناك عقول كثيرة تتميز، ومن هنا يختلف الرأي بين العقول المختلفة بلزاه الأمر الواحد. فلا مجال إذن للتحدث عن «العقل» بصيغة الإطلاق والعموم.

٣ - كذلك ينكر نيتشه ثلاثاً ذلك الوهم الذي انساق في تياره الفلاسفة، حين زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر كلها والأحداث مقولة. وإن العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان.

ولهذا الأسباب حمل نيتشه على الفلسفة كلها، أو بعبارة أدق: على كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت، بدلاً من القول بالتغير والصيرورة، والذين تصوروا العقل على النحو الذي يتناه. وكان نصيب سقراط من هذه الحملة التصيب الأولى، لأنه أول من غلب العقل ودعا إلى عبادته في كل شيء، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فالمفرد واحد) تستطيع أن تجعل للو غيراً: فالفضيلة في نظره تقوم على المعرفة. ولهذا فإن نيتشه يحسب أن سقراط هو بدء انحلال

اضطهاد من سادوه منذ زوال دولتهم القديمة: فلما تجمع هذا الذحل ووصل إلى أقصى درجات غلبته، ثار على قيم سادته من الرومان. فكان بين اليهود والرومان كضخ قانس، بلغ أعنف صوره في المسيحية التي ليست في نظر نيتشه إلا صورة من صور اليهودية: فعنها أخذت التراث من القيم، وكان كبار رؤسائها من اليهود: أمثال القديس بطرس والقديس يولس. فالمسيحية هي خليفة اليهودية إذن.

حملت للمسيحية لواء النضال ضد السادة، وكان لها النصر ولقيهما الظفر في القرن الثاني بعد الميلاد. فسادت القيم المسيحية في أوروبا وفي الكثير من بقاع العالم التي دخلتها واستمرت هذه السيادة حتى اليوم. ولكن النضال ضدها استمر مع ذلك ولم يهدأ. ففي عصر النهضة الأوروبية بدأت المثل والقيم الأرستقراطية تستيقظ من جديد، وقام رجال النهضة يعارضون بالقيم القديمة: قيم الرومان واليونان الصادرة عن أخلاق السادة، ما أثبت به للمسيحية من قيم سادت طوال العصور الوسطى، وهي القيم الصادرة عن ثورة العبيد الأخلاقية.

وانتصرت قيم العبيد مرة ثانية بفضل حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوتر في القرن السادس عشر، وهي حركة شعية بمبناها الذحل الألماني والانجليزي.

ثم انتصرت مرة ثالثة انتصاراً حاسماً هائلاً من طريق الثورة الفرنسية: حيث ودعت آخر طبقة من النبلاء والأرستقراطيين والسادة، وهي الطبقة التي عاشت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا، صريعة للمفراز الشعبية المليئة بالذحل، فكانت الثورة الفرنسية ظفراً صاعباً لقيم العبيد. ولكن حدث في الحال، ووسط هذا الصعيب، شيء هائل جداً لم يكن متوقفاً مطلقاً: إذ قام للتل الأهل القديم على قدميه في جلال وجسامة أمام أعين الانسانية وضيمرها... إذ ظهر نابليون كأكثر إشارة إلى الطوق الأخر (طريق قيم السادة)... ولكن نابليون سقط سريعاً، وزال بزواله آخر شعاع من نور قيم السادة في أوروبا..

### أصنام الفلسفة

ويعد أن حطم نيتشه أصنام الأخلاق، توجه إلى أصنام الفلسفة. فوجد أن صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل. فهاجم العقل من وجهات نظر ثلاث:

١ - فقال أولاً إن اللطق، وهو ابن العقل البكر، وهم

ذلك لأن الحياة «تقوم»، ولكي يحيا الإنسان لا بد له من أن يضع قيماً. وهذا التقوم نفسه هو الوجود أيضاً.

إن الحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاكتفاء، والزيادة في الاكتفاء. وما دامت الحياة نمواً ورغبة في الاكتفاء وفي المزيد من الاكتفاء، فلها محتاجة إلى شيء آخر خلافاً وخارجها كي تتحقق. فكانت الحياة إذاً إرادة استيلاء على الآخرين، وإرادة سطو واستغلال.

إلا أن الحياة لا تحيا على حساب الآخرين فحسب، بل أيضاً على حساب نفسها. فالحياة لا بد أن تنصر على نفسها، بأن تطرح دائماً ذاتها شيئاً يريد أن يفتى ويموت. ولا بد للإنسان أن يريد الزوال، كي يستطيع النشأة من جديد... فالتطور: بأن يلبس المرء ثياب الأرواح، هذا هو حياته، وهذا ما نقرر عليك.

ومعنى هذا كله أن الحياة «إرادة قوة» أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وإخضاع.

ولما كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة الكفاح، ولأنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها. ولما كانت المقاومة شيئاً ووقوفاً في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى عام، فلها تستلزم، بالضرورة، الألم. فكانت إرادة القوة، أي الحياة والألم لا ينفصلان. إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم. وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة ألم. والحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، ولا غنى لها مطلقاً عن الخصومة والعداوة.

وإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة: فتحديد المستوى وتعيين الطبقات، كل هذا تفصل فيه إرادة القوة. وليس في الحياة شيء ذو قيمة غير درجة القوة. وإن القيمة هي أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان أن يحصله ويستولي عليه. ولكن المهم ليس هو كمية القوة، بل كيفيتها.

وأيان فشلت في كل مرافق الحياة ومظاهر الوجود، فلن نجد غير إرادة القوة. فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة.

لكن من الضعيف، ومن القوي؟  
الضعيف الشخصية هو المضطرب التركيب الروحي، العديم الوحدة، أما القوي فهو الذي «تجه فيه كل القوى

الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته هو ومن تلامه فلسفة اضمحلال.

ويعد أن حطم نيتشه الصنم الكبير- وهو العقل- بقي عليه أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها هو القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو علتنا المدرك، وما يستتبع هذا من التفرقة بين ظواهر الأشياء، وبين الأشياء في ذاتها على حد تعبير كنت.

### إرادة القوة

وكان على نيتشه يعد هذا التحطيم للقيم السائدة في الأخلاق والفلسفة أن يقدم شرعة القيم الجديدة التي يؤمن بها:

وما الخير؟- كل ما يعلو، في الإنسان، يشعر القوة وإرادة القوة، والقوة نفسها.

وما الشر؟- كل ما يصدر عن الضعف.

وما السعادة؟- الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، - وبأن مقاومة ما قد قُضي عليها.

لا رضى، بل قوة أكثر فائزاً، لا سلام مطلقاً، بل حرباً، لا فضيلة، بل مهارة...

الضعفاء المعجزة يجب أن يفنوا: هذا أول مبدأ من مبادئه حيناً للانسانية. ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء.

أي الرذائل أشد ضرراً؟- الشفقة على الضعفاء الماجزين.

تلك شرعة القيم الجديدة التي أعلنها نيتشه. وكلها صادرة عن فكرة القوة وتقديس القوة، لأنه رأى أن إرادة القوة هي جوهر الوجود، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود.

فليس الوجود إلا «الحياة»

وليست الحياة إلا «إرادة»

وليست هذه الإرادة إلا «إرادة القوة».

ويعتقد شعورنا بالحياة والقوة يكون إدراكنا للوجود. وعن طريقها فحسب، نستطيع أن نعرف ما الوجود: فالوجود «تعميم لتكرار الحياة والإرادة والعقل والصورورة.

للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى. فكان الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي: «كل شيء يولد، وكل شيء يموت؛ وإلى الأبد تدور عجلة الوجود. كل شيء يولد، وكل شيء يموت من جديد، وإلى الأبد تيسر سعة الوجود. وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل: «فكل الأحوال التي يمكن هذا العالم أن يصل إليها، قد وصل هو إليها من قبل، لا مرة واحدة، بل مرات لا تحصى. فهذه اللحظة التي أنا فيها الآن وجدت من قبل عدة مرات، وستعود من جديد وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بالضبط؛ وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة، وتلك التي ستلوها. أيها الإنسان! إنك، كالساعة الرملية، ستعود من جديد وستذهب من جديد دائماً أبداً».

ونظرية القود الأبدي لا تقضي على الحرية، بل هي التي تخلصها من الحاجز الذي كان يحد منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي. فلك لاته لما كان للماضي هو أيضاً المستقبل، فإن النفس حرة فيما تخلق وفيما لا تخلق. ومن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كل استبعاد للزمان. إن الآن ليس هو اللحظة الحاضرة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي. وفي هذا التصادم يستيقظ الآن لنفسه وبهي ذاته.

### الإنسان الأعلى

إن الغاية من القيم التي نضعها للإنسانية ليست أن نوفر لها السعادة أو اللذة أو المنفعة أو ما شاكل هذه الغايات المادية الناقصة. فهذه أمور لا تستحق أن تُطلب غاية، لأنها كلها تتحدث عن اللذة والألم وهما شيان ثانويان، لا أوليان، وتلبان، لا أصليان. وإنما ينبغي على القيم التي نضعها أن تعمل على السمو بمستوى الإنسانية، والارتفاع بها في سلم العلاء على الحياة، حتى نصل إلى خلق نوع جديد، لا أقول: من الإنسانية، وإنما نحن هم فوق الإنسانية. فالإنسان الحالي، أو الإنسان عامة، لا قيمة له في ذاته، وإنما قيمته هي في أنه وسيلة إلى خلق هذا النوع الممتاز. ولهذا يقول زرادشت، لسان حال نيشته، مخاطباً الشعب المتجمع:

«إني أدعوكم بدعوة «الإنسان الأهل»، فإن الإنسان شيء يجب أن يُعَلَّم عليه. فهاذا علمتم من أجل العلاء عليه؟ كل الكائنات حتى الآن قد خلقت شيئاً أعلى منها: فهل تريدون أن تكونوا جزءاً لهذا المذ العظيم، وتغفلون

متوترة نحو غاية واحدة، وتتضاغط دون صعوبة على شكل نيرة، أي أن قواه كلها مرفقة وموجهة إلى غاية واحدة، مكونة بذلك قوة دافعة ضخمة تسيطر عليه وتدفقه دفقاً.

الضعيف هو رجل التناهل والتوسط والمساومة. أما القوي فهو من «يحل الطابع المضاد للموجود الكائن أقوى تمثيل».

وليس للضعيف قدرة على مقاومة الإغراء؛ أما القوي فيحول الإغراء إلى طبيعته هو بأن يتمثل ويصغر جزءاً من قدره. ولهذا فإن الضعيف يتحول في الإغراء تمويلاً شديداً ويصبح سلباً بيزاته، لا يستطيع أن يرد فعله، ولا أن يحول دون سيطرته عليه. ولكن القوي يقابله برد فعل شديد، لا ليعلمه ويتجنبه، بل ليسوده ويضمه لذاته، وتراه يقول: «ما لا يقتلني يزدني قوة»، أي أنه يقبل على أكبر الأشياء عسراً وينشد أعظم المخاطر، طاملاً لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضي عليه؛ فإلى أن تكون قادرة على القتل والإفناء، يظل يطبقها ويقبل عليها. وهو بهذا يزداد قوة، لأن إرادة القوة قد اصطلمت بأكثر مقاومة وشجرت انتصاراً.

وحياة الضعيف فقيرة جوفاء؛ أما حياة القوي فخصبة، كلها فيض وثرء. وكلامها يتألم: الضعيف يتألم من العوز والإملاق، والقوي يتألم من الإفراط في الثروة والفيضان.

الضعيف يريد السلام، والوفاق، والحرية، والمساواة؛ يريد أن يحيا حياة المحافظة على البقاء. أما القوي فيفضل المشكلات والمخاطبات من الأشياء. الواحد منها لا يريد أن يخاطر بشيء، بينما الآخر (القوي) يريد المخاطرة بكل شيء.

وتبعاً لهذا القوة ينبغي تفهيم المعارف الإنسانية: فمقدار ما تعلم بالشعور بالقوة تكون درجة «الحرية» فيها؛ ومقدار ما تكون وسيلة للحصول على القوة من أجل تشكيل الأشياء بحسب إرادتنا، تكون قيمتها.

### العود الأبدي

الوجود تغير وصيرورة. لكن الوجود ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتي فترة هي ما يسميه نيشته باسم «السنة الكبرى للصيرورة»، عندها تنتهي دورة من دورات الصيرورة كياناً تبدأ دورة جديدة. وهذه الدورة الجديدة تأتي عليها سنها الكبرى فتنتهي من جديد. وهكذا زمان الوجود: مقسم إلى دورات. وكل دورة من هذه الدورات تكرر تام

## الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الإنسانية؟!

ما القُردَ بالنسبة إلى الإنسان؟ أضحوكة وعثر مؤلم. وهكذا يجب أيضاً أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعل: أضحوكة وعاراً مؤلماً...

إن الإنسان الأعل معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الإنسان الأعل معنى الأرض...

الحق أن الإنسان نهر نجس. ولا بد للمرء أن يكون محيطاً كي يستطيع أن يضم في جوفه نهرًا نجسًا، دون أن يتنفس.

فأنا ادعوكم بدعوة الإنسان الأعل: فُتِّحه هذا المحيط.

فأغلبية من الإنسانية إذاً هي خلق هذا الإنسان الأعل. ومن أجل هذا كان لا بد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع، مهينة لظهوره.

وأول ما يهد لوضع هذه القيم أن يكون الإنسان حرًا قد حطم كل القيود، وبدد كل هذه الأيام الثقيلة المحطية التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية، ولم يعد يؤمن بالقيم التقليدية، وإنما يحلّق تحليفاً حرًا، دون خوف ولا وجل، فوق الناس والأخلاق والقوانين والتقوم التقليدي للأشياء.

فإذا تحرر من هذه القيود كلها فليعتمد على نفسه وحده. لكن هذه الحرية ليس معناها السير على الهوى، وإنما الحرية معناها أن لا يأبه الإنسان للعناء والقسوة والحرمان، بل والحياة نفسها؛ وأن تكون لفراتز الرجلوة والنضال وحب الظفر السيادة على الفرائز الأخرى، مثل غريزة السعادة.

ومن أجل هذا يريد أن يجا حياحة الحظر، ولا بد له في كل حين أن يحيط به الحظر من كل جانب: فإذا لم يأت الحظر إليه، فليقدم هو من تلقاء نفسه ليواجهه. وإذا لم يجده ماثلاً فيها حواله، فليخلقها خلقاً. فهو يسير على هذه القاعدة السامية المثلثة حكمة وقداة وهي:

«كي أنجني من الوجود أسمي ما فيه، جش في خطرا»

## مؤلفاته

١٨٥٨ - ١٨٦٨: «مؤلفات الشباب» Jugendschriften (نشرت بعد وفاته).

١٨٦٦-١٨٧٧: «أبحاث فيلولوجية» Philologica

١٨٦٩-١٨٧٢: «مؤلفاته عن اليونان» (نشرت في جـ ٩ من مجموع مؤلفاته) وحول مستقبل منشآتنا التعليمية (نشرت Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten بعد وفاته)

١٨٧٠-١٨٧١: «نشأة المأساة من روح الموسيقى» Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (أول ما ظهر سنة ١٨٧٢)

١٨٧٢-١٨٧٥: «الفلسفة في عصر المأساة عند اليونان» Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٣: «تأملات في غير الألوان»، جـ ١: «دافيد اشتروس» Unzeitgemässe Betrachtungen: David Strauss (أول ما ظهر في أغسطس سنة ١٨٧٣).

١٨٧٢ - ١٨٧٤: «تأملات في غير الألوان»، جـ ٢: «فوائد التاريخ للحياة ومشواره» Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (أول ما ظهر في فبراير سنة ١٨٧٤).

١٨٧٤: «تأملات في غير الألوان»، ٣: «شوبنهاور المري» Schopenhauer als Erzieher (ظهر سنة ١٨٧٤).

١٨٧٥: «نحن الفيلولوجين» Wir Philologen (نشر بعد وفاته).

١٨٧٥-١٨٧٦: «تأملات في غير الألوان»، جـ ٤: «ريتشارد فagner في بايرويت» Richard Wagner in Bayreuth (ظهر سنة ١٨٧٦).

١٨٧٥-١٨٨١: المجلد الحادي عشر من مؤلفاته: من عهد «انسائي، اسناني جداء» والفجر.

١٨٧٦-١٨٧٨: «انسائي، اسناني جداء» Mens chliches. Allzumenschliches (ظهر في مايو سنة ١٨٧٨).

١٨٧٨-١٨٧٩: «أمشاج من الآراء والأمثال» Vermischte Meinungen und Sprüche (ظهر في مارس سنة ١٨٧٩).

١٨٨٨ : « قضية فجر » Der Fall Wagner (نشر سنة ١٨٨٨). « شفق الألهة » Götzendämmerung (نشر في يناير ١٨٨٩) « علو المسيح » Der Antichrist (نشر سنة ١٩٠٧) « نيتشه ضد فجر » Nietzsche contra Wagner (نشر سنة ١٩٠١) « هذا هو الإنسان » Ecce homo (نشر سنة ١٩٠٨).  
١٨٨٤ وما يليها : « مدائح ديونيسوس »  
Dionysodithyramben

### مراجع

عبد الرحمن بلوي : نيتشه . ط ١ القاهرة سنة ١٩٣٩ ، ط ٥ ، الكويت ، سنة ١٩٧٥ .  
- Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensée, 6 vols, Paris, 1920- 31.  
- Lou Andreas- Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, 1894.  
- Alfred Bäumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, 3 Aufl. 1937.  
- Ernst Bertram: Nietzsche, Versuch einer Mythologie. Berlin, 1929.  
- Martin Heidegger: Nietzsche. 2 Bde. Pfullingen, 1961.  
- Eugen Fink: Nietzsches Philosophie. stuttgart, 1960.  
- Karl Jaspers: Nietzsche. München, 1936.  
- R. Lombardi: Nietzsche. Roma, 1945.  
- Richard Ochler: Nietzsches Philosophisches Werden. München, 1926.  
- Alois Rihl: Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 193.

١٨٧٩ : « الرحالة وظله » Der Wanderer und sein Schatten (ظهر في ديسمبر سنة ١٨٧٩).  
١٨٨١- ١٨٨٦ : المجلد الثاني عشر من مجموع مؤلفاته: من عهد «العلم المسروق» و«زادشت» (نشر بعد وفاته).  
١٨٨٠- ١٨٨١ : «الشجرة» Morgenröte (نشر في يوليو سنة ١٨٨١).  
١٨٨١- ١٨٨٧ : «العلم المسروق» ج ١- Fröhliche Wissenschaft (نشر في سبتمبر سنة ١٨٨٢).  
١٨٨٣ : في فبراير الجزء الأول من «زادشت» Also sprach Zarathustra (نشر في مايو سنة ١٨٨٣) وفي يونيو ويوليو الجزء الثاني من «زادشت» (نشر سنة ١٨٨٣).  
١٨٨٤ : في يناير الجزء الثالث من «زادشت» (نشر سنة ١٨٨٤).  
١٨٨٤- ١٨٨٥ : الجزء الرابع من «زادشت» (نشر سنة ١٨٩٢).  
١٨٨٣- ١٨٨٨ : المجلدات الثالث عشر إلى السادس عشر ومن بينها : «ارادة القوة» Der Wille zur Macht (نشر بعد وفاته).  
١٨٨٥- ١٨٨٦ : «خير الخير والشر» Jenseits von Gut und Böse (نشر سنة ١٨٨٧).  
١٨٨٦ : «مقدمات» Vorreden (نشر سنة ١٨٨٧)؛ «العلم المسروق» ج ٢ (نشر سنة ١٨٨٧).  
١٨٨٧ : «نسب الأخلاق» Genealogie der Moral (نشر في نوفمبر سنة ١٨٨٧)











## هامان

### Johann Georg Hamann

مفكر بروتستنتي مناهض لنزعة التنوير في ألمانيا .

ولد في كينجسبرج في ٢٧/٨/١٧٣٠ ، وتوفي في مونستر في ٢١/٦/١٧٨٨ .

تعلم في كينجسبرج الفلسفة واللاهوت والقانون . وفي سنة ١٧٥٢ صار ناظر أملاك في بلاط البطريرك . وفي سنة ١٧٥٥ اشتغل بالتجارة . وعانى وهو في لندن أزمة روحية سنة ١٧٥٨ . وفي ظروف مجهولة وبعد قيامه بأعمال متعلقة صار نساخاً في غرفة الحرب والدومين في سنة ١٧٦٣ . وفي سنة ١٧٦٤ اشتغل محرراً في جريدة كينجسبرج . وتوسط من امانويل كنت عين سكرتيراً في Akzise-Regie وفي سنة ١٧٧٧ صار مديراً لمخازن الجمر ك . وقبيل وفاته لورنجل إلى اقليم مونستر ضيفاً على ياكوبي F.H. Jacobi والأميرة جليتن Gallitzen . وكان صديقاً لكنت ، وهردر ، ولافاتر .

تمتاز كتاباته بالغموض الشديد والصعوبة في الفهم ، مما جعل الناس يلقبونه بلقب : « مجوسي الشمال » ( « حكيم الشمال » ) ، ومعظم كتاباته قطع موجزة كتبها بمناسبة . منها تأملات في أزمان مالية وروحية عانها في رحلة له إلى لندن في سنة ١٧٥٨ - بعنوان : « تأملات في الكتاب المقدس » ( سنة ١٧٥٨ ) ، « أفكار في مجرى حياتي » ( سنة ١٧٥٨ - سنة ١٧٥٩ ) ، « شذرات » Brocken ( سنة ١٧٥٨ ) ، « ذكريات سقراطية » ( سنة ١٧٥٩ ) . وهذا الكتاب الأخير هو أول هجوم علني قام به ضد روح عصره ، وفيه يعقد مقارنة بين

سقراط والمسيح . وكان هامان يعتقد في نفسه أنه المواصل لعمل مارتن لوتر ، لكن بينما كانت المشكلة التي واجهها لوتر هي العلاقة بين الايمان وبين القانون أو النظام الكنسي والديني الذي استقر آنذاك ، كانت للمشكلة التي واجهها هامان هي مشكلة العلاقة بين الايمان وبين الفلسفة ، بين المسيحية وبين الفلسفة .

ومثل سقراط ، رأى هامان أن المشكلة الأساسية هي مشكلة الانسان . ويشبه معرفة الانسان لنفسه « بالترول إلى دركات الجحيم » .

وعلى الرغم من صداقته مع أبرز رجال حركة التنوير في ألمانيا ، كان يعتقد أن الصداقة تشبه جبل اتنا : « نادر في الجوف ، لكن تلج على الرأس - على حد تعبيره . لقد كان خصماً عنيفاً لنزعة التنوير :

- ١ - فقد أخذ على موزس مندلز زون تأسيسه الفلسفة على حقائق عقلية محضة ؛
- ٢ - وأخذ على كنت قوله بالمقل « للحض » ؛
- ٣ - وأخذ على المؤلفة دعوتهم إلى « دين طبيعي » ؛
- ٤ - وأخذ على هردر وغيره فصلهم فترات الانسان اللغوية ؛
- ٥ - وأخذ على لستج فصله معرفة الله عن أصلها في الوحي .

وقد استخلم في اعتراضه على نزعة التنوير تشبيهين جنسيين فقال إن النزعة العقلية في التنوير محاولة لتجريد الحقيقة من ثيابها ، أو محاولة لتطبيق ما جمته الطبيعة معاً ، وذلك لأن هذه النزعة دعت إلى اطراح المتقول والتاريخ .

- R. G. Smith: J. G. Hamann, with Selections from his writings, London, 1960.

## هملان

### Octave Hamelin

فيلسوف ومؤرخ فلسفة فرنسي

ولد في سنة ١٨٥٦ في Lion d'Angers (Maine-et-Loire) وكُتِبَ بالقاء محاضرات في كلية الآداب بجامعة بوردو، ثم صار مدرّساً في مدرسة للمعلمين العليا بباريس، ثم أستاذاً في السوربون. وهنا التقى دورة محاضرات ممتازة عن أرسطو، وديكارت، ورونشيه، نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات مستقلة هي:

#### ١ - «مذهب رنوفيه

Le Système de Renouvier (1927)

#### ٢ - «مذهب أرسطو»

Le Système d'Aristote (1920)

#### ٣ - «مذهب ديكارت»

Le Système de Descartes (1911)

وكانت رسالته الكبرى للدكتوراه بعنوان: «بحث في العناصر الرئيسية للامتنال» وبعد مناقشتها في سنة ١٩٠٧ سافر إلى شاطئه اللاند Plage des Landes (غرب فرنسا قرب بوردو) للاستحمام والراحة، لكنه مات غرقاً في ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ أثناء عاولته إنقاذ شخصين كانوا على وشك الغرق. أما رسالته الصغرى فكانت «ترجمة وشرحاً للمقالة الثانية من كتب الطبيعة لأرسطو».

كان هملان متأثراً برنوفيه Renouvier، حتى أن بروشفك قال عنه (في مقال بعنوان: «اتجاه النزعة العقلية» نشر بمجلة ما بعد الطبيعة والاخلاق RMM سنة ١٩٢٠) إنه حاول إثبات مذهب رنوفيه بواسطة منهج هيجل. والواقع أن هملان أخذ عن رنوفيه تأكيد حرية الإرادة بوصفها أهم الوقائع، كما أخذ عنه فكرة النزعة الشخصية-personnalisme، وأخذ عنه ثالثاً ما قرره رنوفيه من أن قمة الفلسفة الأولى هي موضوع المقولات، وإن كان هملان قد خالف رنوفيه في طريقة وضعه للوحة المقولات.

لكن الحقيقة، في نظر هملان، إنما تتجلى على الوجه الصحيح «متجسدة»، وبالتالي متحققة في رحلة العقل والايمان والتجربة الحسية.

وكان هملان يشك في قيمة التجريد العقلي، ويرى في اللغة وسيلة من شأنها أن تحدث التشويش في العقل، وفي الوقت نفسه وسيلة للتعبير عما في العقل، وعلى حد تعبيره الجنسي: اللغة «مفردة» و«قوادة» في آن واحد.

لقد كان هملان يجد اللامعقول، وكان يقول إن: «طاعة العقل السليم هي موعظة تنهوا إلى المصيان العلي». ومن هنا كان يقول بالوجدان Intuition بوصفه العنصر الحقيقي القادر على المعرفة عند الإنسان.

وكان يعبر عن أفكاره بصورة وتشبيهات وأمثال على نحو ما كانت تفعل الانسانية في عصورها الأسطورية.

والوحدة بين الجسم والنفس والروح والحساسة تتجلى قبل كل شيء في اللغة: إن الكلام الانساني ليس إلا امتكاساً للكلام الإلهي الذي هو في الوقت نفسه خَلْقٌ، والشعر هو اللغة الأولى للجنس البشري. ومن هنا هاجم فلسفة اللغة عند هردو.

ويتجلى تأثير هملان في حركة «العاصفة والاندفاع»، وفي كيركجور، وفي شلنج وإشليرمانخر. كما أنه لقي بمتاً بعد الحرب العالمية الأولى في الأوساط الوجودية، وفي أنصار علم نفس الأعماق Tiefpsychologie.

#### نشر مؤلفه

نشرة مؤلفاته قام بها يوسف نادلر Joseph Nadler في ٦ مجلدات في فينا تحت عنوان: Werke سنة ١٩٤٩-١٩٥٧.

#### مراجع

- R. Unger: Hamann und die Aufklärung, 2 Bde, 1925
- J. Blum: La vie et l'œuvre de Hamann, 1913.
- W. Rodelmann: Hamann und Kierkegaard. Erlangen, 1922
- E. Metzke: Hamann Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhundert, 1934
- Josef Nadler: Johann Georg Hamann, der Zuge des Corpus Mysticum. Salzburg. 1949

المضمون المتفاوت الغنى الذي يكون وإياه شيئاً واحداً ، لأن هذا المضمون نفسه رابطة ، والعالم نظام تصاعدي من الروابط التزايدية في العينية حتى آخر حد تعين فيه الإضافة . فالطلق لا يزال هو النسبي . انه النسبي لأنه نظام الإضافات ، وكذلك لأنه - يوصفه نهاية التقدم - فإنه في المقام الأول نقطة ابتداء التقهقر . ( بحث في العناصر ... ص ١٨ - ١٩ ) .

أما عن منهج التركيب ، فإن هملان يشيد بكتبه يوصفه « أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب ، وسماها باسمها » ( الكتاب نفسه ، ص ٢٧ ) . لكن الأستاذ الحفيقي ، في نظره ، للمنهج التركيبي هو هيجل ، لأنه كان لديه عنه تصور ثابت عتد ، لا مجرد شعور ، كما كانت الحال عند أسلافه . أما أن هذا التصور صحيح كله ، فليدنا من الأسباب ما يجعلنا على الشك في ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضح كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه المربضة » ( ص ٢٢ ) .

لكن هملان في منهجه التركيبي يختلف عن هيجل في أنه يضع التصانيف المشتركة Correlation مكان التناقض Contradiction . فالنتج التركيبي لا يسير على الطريقة الميجلية في سلسلة من السلوك المتتابعة ، بل ينهي عليه - على العكس من ذلك - أن يسير بتقريرات يكمل بعضها بعضاً ، وأعرها يختلف تمام الاختلاف عما ينتهي إليه اللاهوت السليبي ، لأنه سيكون الوجود التام المحدد تحليداً كاملاً .

فإذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند هملان وجدناه ينظر إلى النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجمالي مع النشاط الصناعي technique ، والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته ( الكتاب نفسه ص ٤٠٤ - ٤١٥ ) . وهو يربح إلى تجاوز الأخلاق الاجتماعية الوضعية ، والأخلاق الشكلية عند كنت حل السواء ، ابتداء الوصول إلى فلسفة أخلاقية عقلية . إن الضرورة العقلية في الأخلاق تتحدث إلى الحرية ، لأن الضروري ليس قاصراً ، إنه التزام خلفي مع حرية ذاتية .

وفيما يتعلق بالحقيقة الأولى ، فإن هملان يعارض كل محاولة لتفسير الأعلى بواسطة الأدنى ، أي كل تفسير مادي . وفي الوقت نفسه يرفض كل وحدة وجود مثالية . ويمتق هملان

ذلك أن هملان أخذ على لوحة المقولات التي وضعها رونقيه أنها لم تتخلص نهائياً من التجريبية ، إذ كان رونقيه يعدد الإضافات هي الواقعة ، كما يأخذ على رونقيه أيضاً أنه اكتفى بسرد المقولات دون أن يسعى إلى استنباطها بعضها من بعض . لهذا جاء هملان فسمى إلى إيجاد تفسير شامل للكون ، من شأنه أن يجعل الضرورة تشمل كل الواقع العيني ، بل وما هو ممكن عرضي contingent يوصفه حلقة ضرورية في سلسلة التركيب . وقد انتهى هملان إلى لوحة مقولات جديدة ، مؤلفة من ثلاثت ، كل واحد منها يبدأ من الأكثر تجريداً ليصل إلى الأكثر عينية ، على النحو التالي :

١- الإضافة	العدد	الزمان
٢- الزمان	للكان	الحركة
٣- الحركة	الكون	التغير
٤- التغير	التنوع	العالية
٥- اليولية	الغائية	الشخصية

ويرى هملان أن « العالم نظامٌ مرتب من العلاقات التزايدية في العينية ، حتى نصل إلى حد آخر فيه الإضافات تتحدد ، بحيث لا يزال المطلق هو أيضاً النسبي . إنه نسبي لأنه نظام من الإضافات ، ولأنه - بمعنى آخر - يوصفه نهاية التقدم هو نقطة ابتداء ممتازة للتقهقر . وفي هذه النظرة ، حيث لكل شيء مكانه المعلوم وإضافاته المحددة مع الباقي ، وفيه - بتعبير أفضل - كل شيء هو مجموع علاقاته مع الباقي ، نهاية تقدم ، ونقطة ابتداء تحليل ، وكل ماهية تتحدد دون الوقوع في دور فاسد ، وتتمثل بالتركيب على ما يجب أن يحتوي عليه ، كما نجد - من جديد - بالتحليل هذا المحتوى » ( بحث في العناصر الرئيسية للاشتال ، ص ١٩ ) .

وهملان يرى أن التركيب الديالكتيكي للتصورات يكون ليس فقط منهج الفلسفة ، بل وإيضاً موضوعها . وهذا الديالكتيك التركيبي يفترض أن الموضوع *essence* ونقيض الموضوع *antithese* يصلان إلى التوفيق فيما بينهما في تركيب *Synthese* ، لأننا من التركيب الذي صار موضوعاً ثمضي من جديد إلى نقيض موضوع يؤذي بدوره - وفقاً لقانون التوفيق هذا - إلى مركب أصل وهكذا حتى نصل إلى التركيب المطلق . وواضح تماماً أن هذا هو منهج هيجل الديالكتيكي . إن التضلف معناه استبعاد الشيء في ذاته . والواقع الحفيقي ليس هو الواقع المزعم الذي تقول به المدارس التي تمت بأفها واقعية ، بل هو الرابطة ذات

الارادة ، بل هو الشرط العلم لوجودها . إن الوعي علاقة بين عارف ( أو واعي ) وبين موضوع للمعرفة .

وفي الإدراك نحن نملك معرفة مباشرة أولى من أن نملك معرفة غير مباشرة . في الإدراك أعرف الشيء مباشرة ، لا بواسطة شيء آخر غير موضوع الإدراك . فحين أرى قفلاً - مثلاً - فإنني أرى هذا الحيوان في ذاته ، وإدراكي هذا يختلف عن إدراكي لحفلة ماضية مثلاً ، إذ أحصل على هذا الإدراك الأخير عن طريق شهادات أو وسائل أخرى متميزة عن الحقائق للماضي .

وفي الإدراك لشعر عيناياً بالتثاقية بين الأنا واللا- أنا . وهذا الشعور معطى أولى للوعي . وليس الإدراك استنتاجاً بأن نعي أولاً حالة من خالات الوعي ونستنتج منها بعد ذلك الوجود الخاص لموضوع قزبائي بوصفه علّة للتغير الذي حدث في شعوري .

ومعرفتنا بالأنا وباللا- أنا هي معرفة ظاهرية Phenomenon . فالذات تُعرف فقط بواسطة ظاهرة الوعي الباطن المباشر بجرى التجربة . وفي الإدراك الخارجي نحن نعرف بالموضوعات القزبائية فقط كما تظهر لنا بواسطة الحواس . فاللوضوع القزبائي بوصفه معروفاً لنا هو ما يظهر على أنه متحد ، صلب ، قابل للقسمة ، ذو شكل ، ذو لون ، ساخن أو بارد الخ . وهكذا فإن « الماتة » أو « الجسم » اسم على مجموعة معينة من الظواهر ؛ لكن هذه الظواهر ينبغي أن ينظر إليها على أنها مظاهر لشيء ما . وهذا الشيء لا يمكن أن يدرك معزولاً عن مظهره ، وعن الذات المدركة له .

والتفكير في شيء ما معناه إدراجه تحت تصور . إن الفكر يفرض شروطاً على موضوع تفكيره . ولهذا فإن للشروط هو الموضوع الممكن الوحيد للمعرفة . أما المطلق ، واللاتنسي إلى شيء آخر ، واللامشروط - فلا يمكن أبداً تصوره ؛ كل ما نعرفه عنه أنه موجود ، لكننا لا نعرف ما هو . وعلى الرغم من أن كثيراً من الأشياء لا يمكن تصورها ، لكننا مع ذلك نحن نعرف أن بعضها لا بد أنه حقيقي . ويقرر هاملتون أنه متى ما أقرنا بقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع فإن كل تفكير يقوم بين طرفين كلاماً لا يمكن تصوره . والطرفان يمثلان ما هو مطلق أو غير مشروط . واحد هذين المطلقين نحن نعرف أنه صحيح لا محالة ، لأن الطرفين متناقضان ، لكن لما كان كلاماً غير قابل للتصور ،

مذهب المؤكدة Thésisme لأن هذا المذهب - فيما يقول هاملتون - إذا فهم على الوجه اللاتم ، يُرسي - أكثر من غيره - مفتضيات الفلسفة المثالية . وينتهي هاملتون إلى القول بأن الله هو الروح ، هو المطلق ، أعني أنه هو الخير .

#### مراجع

- L. J. Beck : La Méthode Synthétique d'Hamelin. Paris, Aubier, 1935.

A. Darbon «La méthode synthétique dans l'Essai d'o. Hamelin», in RMM, 1929, pp. 37- 100.

- D. Parodi: Du Positivisme à l'idéalisme, Paris, 1930.

#### هاملتون

##### William Hamilton

فيلسوف ومنطقي اسكتلندي ( بريطانيا )

ولد في جلاسجو في سنة ١٧٨٨ ، وتوفي في سنة ١٨٥٦ .

تعلّم في جلاسجو وأخبره ثم في كلية باليول بأكسفورد حيث حصل على درجة الليسانس B. A. في سنة ١٨١١ . وبعد أن ترك أكسفورد درس القانون وحصل على إجازة في القانون في سنة ١٨١٣ ، ومارس مهنة المحاماة في اسكتلندة . ثم عين أستاذاً للتاريخ اللدني في جامعة أدنبره في سنة ١٨٢١ ، ثم استأذناً لكرسي المنطق وما بعد الطبيعة في جامعة أدنبره في سنة ١٨٣٦ .

وقد تأثر بكل من توماس ريد Reid مؤسس للمدرسة الاسكتلندية ، ودينامويل كنت .

ولكن إسهامه الرئيسي هو في المنطق ينظره في كم المحمول .

#### ١ - نظرية المعرفة :

يرى هاملتون أن الظواهر العقلية تندرج بين ظواهر الشعور ( الوعي ) . فحين يعرف المرء ، يعرف أو يعي أنه يعرف ؛ وحين يستشعر انفعالاً فإنه يعرف أو يعي أنه يستشعر انفعالاً ؛ وحين يريد فإنه يعرف أو يعي أنه يريد . وليس الشعور ( الوعي ) شيئاً يضاف إلى المعرفة أو الاستشعار أو

Philosophy, 2 vols, London, 1865.

- J. H. Stirling: Sir William Hamilton, London—1865

- John Veitch: Hamilton. Philadelphia and Edinburgh, 1862.

- S. V. Rasmussen, The Philosophy of Sir William Hamilton. Copenhagen, 1925.

### هيبس الايلي

#### Hippias d'Elée

سوفسطائي يوناني . ولد قبل سنة ٤٦٠ ق. م. في ايليا ، وكان لا يزال حيا في سنة ٣٩٩ ق. م .

وتولى السفارة لبلده عدة مرات . وأكثر التطواف في بلاد اليونان معلماً للخطابة والعلوم ، مكتسباً الأموال الوفيرة عن هذا الطريق .

وكان ذا اطلاع واسع على كل علوم عصره . وأنتج في كثير من فروع العلم والأدب . فآلف قصائد مدح وماسي ومراثي وتعلبا ، كما قام بتدريس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وكان قويّ الذاكرة لدرجة أنه كان يستطيع أن يسرد خمسين اسماً بعد سماعها لأول مرة .

ومعظم معلوماتنا عنه ترجع إلى أفلاطون الذي جعله للمحاور الوحيد لسقراط في محاورتين ، كننا أدرجه بين المتحاورين في محاوره « برمنيدس » .

وينسب إليه اكتشاف رياضي لوصف نسبته إليه لامتاز عن سائر السوفسطائيين بأنه من العلماء الرياضيين ، وهذا الاكتشاف هو المنحنى المسمى quadratrix (الفاصل للتريع) ، وكما يدل عليه اسمه أراد استخدامه في ترييع الدائرة ، كما استخدمه أيضاً لتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أنسام متساوية أو لتقسيمها وفقاً لأي خارج قسمة ratio ، لكن برقلس حين ذكر ذلك لم يشفع اسم « هيبس » بالنسبة : « الايلي » ؛ مما يجعل الشك يحيط بحقيقة هيبس هذا الذي نسب إليه برقلس اختراع هذا المنحنى .

ويختلف سائر السوفسطائيين لا يتهمه أفلاطون بإفساد الأخلاق أو الدعوة إلى السلوك الرديء الشرير .

فإننا لا نعرف أيها هو الصحيح . ويوضح هاملتون رأيه هذا بالمثل التالي : المكان إما أن يكون متناهياً ، أو لا متناهياً . وأحد طرفي هذه القضية صادق لا عالة ، ولا يمكن أن يكون كلا طرفيهما صادقا ، حتى لو كنا لا نستطيع تصور أيها . وكذلك الحال في الزمان : نحن لا نستطيع تصور بداية له ، كما لا نستطيع تصور لزيته ، على الرغم من أن أحد هذين القولين ينبغي الإقرار بأنه صادق

٧ - المنطق :

وقد قلنا إن أشهر ما أسهم به هاملتون هو نظرية كم المحمول في المنطق . وتقوم هذه النظرية على أساس أننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً عقلياً سلبياً إلا فيما نفهمه . وهذا بدوره يقود إلى القول بضرورة أن نستطيع التعبير بصراحة عما يجري في داخل الذهن ضمنياً . ونحن حين نتصلد حكماً فإننا نفهم ضمنياً وجود كم عمول مثلبا نفهم صراحة وجود كم للموضوع . وإذن فما دام المحمول يفكر فيه ضمنياً في الذهن بأنه ذو كم ، ولما كان كل كم هو إما « كل » أو « بعض » أو « لا شيء » ، فإننا ننظر دائماً إلى المحمول في الحكم على أنه يصدق إما على كل ، أو بعض ، أو لا شيء من الأفراد الذين تنطبق عليهم الصفة المدعى عنها بالمحمول . فالقضية « كل الناس أحياء » تدل إما على أن كل الناس هم كل الأحياء ، أي أن الناس هم وحدهم الأحياء ، ولا حي إلا الإنسان ، - وإما على أن كل الناس هم بعض الأحياء ، أي أن تم أحياء غير بني الإنسان .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ص ٢٦٦ - ص ٢٧٨ .

#### مؤلفات هاملتون

- « On the Philosophy of the Unconditioned », in Edinburgh Review, Vol. 1 (1829), 194-221

- Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform. London, 1952.

- Lectures in Metaphysic and Logic, H. L. Mansel and John Veitch editors, 4 vols. Edinburgh and Boston, 1859—60

#### مراجع

- J.S. Mill: An Examination of Sir William Hamilton's

فوطد شهرته في الأوساط الفلسفية . ومن ثم نشر عدة مؤلفات فيها توسع في بعض موضوعات كتابه الأول هذا أو عدل في آرائه الأولى ، كما تناولت مسائل في الفلسفة والحضارة المعاصرة . وقبل وفاته أصدر المجلد الأول من كتاب ذي ثمانية مجلدات بعنوان : « موجز ملهه في الفلسفة » ( سنة ١٩٠٧ - ١٩٠٩ ) ونشر الباقي بعد وفاته .

#### فلسفته

سمى إدورد فون هرمن إلى تنمية فلسفة شوبنهاور التي اعتنقها في اتجاه يقارب بينها وبين الهيكلية . وقد تأثر أيضاً بكتب وشلنج ، خصوصاً شلنج في مطلع فلسفته ، وعنه أخذ فكرة اللاشعور .

يرى فون هرمن أن الحقيقة النهائية هي لاواعية ، لكنها ليست ، كما قال شوبنهاور ، إرادة عمياء ، بل الإرادة والأمثال متضلفان . ويمكن القول إن المبدأ اللاواعي له وظيفتان متعلوتان : فبوصفه إرادة هو مسؤول عن وجود العالم ، وبوصفه أمثالاً هو مسؤول عن طبيعة العالم .

وعلى هذا النحو حاول فون هرمن القيام بتوفيق بين شوبنهاور وهايجل . لقد رأى أن الإرادة عند شوبنهاور لا يمكن أن تتجسّد علاناً غالباً ، كما رأى من ناحية أخرى أن التصور Begriff عند هايجل لا يمكن أن يتوضع في عالم واقعي . ولهذا فإن الحقيقة الواقعية النهائية لا بد أن تكون إرادة وتصوراً ( أمثالاً ) في آن معاً . لكن لا يتجسّد عن هذا أن الحقيقة الواقعية النهائية يجب أن تكون واعية . بل على العكس ، ينبغي أن نأخذ هاهنا عن شلنج فكرة وجود تصور لا واع خلف الطبيعة . إن للعالم أوجهاً عدة . إن الإرادة تكشف عن نفسها ، كما قال شوبنهاور ، في الألم والشعر . لكن التصور اللاواعي ، كما قال شلنج في فلسفة الطبيعة ، يتجلى في الغائبة والتطور العقلي والتقدم نحو مزيد من الوعي .

كذلك حاول التوفيق بين تشلوم شوبنهاور وتغلؤل ليبس . إن العالم بوصفه إرادة يدعو إلى التشلوم ، لكن العالم بوصفه تصوراً يدعو إلى التغلؤل . لكن المطلق اللاواعي واحد . ولهذا ينبغي التوفيق بين التشلوم والتغلؤل . وفي سبيل ذلك يعدل فون هرمن من تحليلات شوبنهاور للذة حين نعتها باناسلية ، إذ يرى فون هرمن أن بعض اللذات ، مثل التأمل في الجمال والنشاط العقلي ، انجائية . لكنه مع ذلك

وقد ميز هيباس بين القانون وبين الطبيعة وجعل الأول في مقابل الثاني ، وعجّد الطبيعة في مقابل القانون لأسباب إنسانية وأخلاقية ، وليس لأسباب من الأناتية . وقال بما يشبه نظرية العقد الاجتماعي إذ قرر أن القوانين ترجع إلى ما يلائم الناس وكثيراً ما تعدّل ، وينبغي ألا ينظر إليها على أنها تقدم مبادئ ومعايير ثابتة للسلوك الإنساني .

ويذكر لنا فلوطرخس ( بحسب ما أورده استويوس ، راجع لشرة رقم ١٦ ، ١٧ ) أن هيباس قال إن الحسد حسدان : حسد صائب وحسد خاطيء . والحسد الأول هو الذي يشعر به الإنسان حين يرى التشريف يتاله الأشرار ؛ أما الحسد الخاطيء فهو الذي يستشعره الإنسان حين يرى التشريف يتاله أولو الفضل والأخيار .

#### مراجع

الشذرات الباقية من أقواله وآرائه موجودة في

H. Diels und W. Kranz: Fragmente der Vorsokratiker, B. II. 10te Aufl. Berlin, 1961.

- Mario Untersteiner: Die Sophisten, Engl. Transl. Oxford, 1954

- Th. Heath: History of Greek Mathematics, Vol. I Oxford, 1921.

- Pauly. Wissowa: Real - Enzyklopedia, S. V.

#### هرمن ( إدورد فون )

Edward von Hartmann

فيلسوف ألماني من أنصار شوبنهاور.

ولد في برلين في ٢٣ فبراير سنة ١٨٤٢ ، وتوفي في Grosslichterfelde في ٥ يونيو سنة ١٩٠٦ وكان أبوه ضابطاً في المدفعية البروسية . ولهذا دخل ولده مدرسة للمدفعية ، لكنه أصيب في ساقه في سنة ١٨٦١ بالإضافة إلى الألم ورومازمية مما جعله يتخلل عن مهنة العسكرية ، وبقي طوال حياته شبه عاجز . فالتصرف إلى دراسة التأليف في الموسيقى والرسم للذة علمين ؛ بعدها تحول إلى دراسة الفلسفة فأكتب عليها إجاباً شديداً . ثم أخذ في التأليف في الفلسفة ، فأصدر كتابه الأول والرئيسي بعنوان « فلسفة اللاشعور » في برلين سنة ١٨٦٩ ،

ويعتمد فون هرمن في دفاعه عن تشاؤمه على اعتبارات عصبية ونفسية إلى جانب اعتبارات مستمدة من أحوال الإنسان في هذا العالم الشقي .

ويذهب إلى أن تشاؤمه هو الأساس الوحيد لقيام مله في الأخلاق ، وأنه يوفر الأساس لنظرة غائية يمكن تقدير الدين من خلالها . وفي كتابه « ظاهريات الشعور الأخلاقي » ( برلين ، سنة ١٨٧٩ ) حاول أن يبين أن كل المحاولات السابقة لاجتياز أساس للأخلاق - مثل السعادة ، أو المنفعة أو الديمقراطية الاجتماعية - قد انصرفت كلها لأنها لا تصدق على الإنسان والكون .

وعلى أساس هذه الفكرة ، تحولت أخلاق التشاؤم عنده إلى دراما كونية للخلاص . إن هدف الدين المطلق في كل المستقبل يجب أن يكون انتقاد الله ، بوصفه إرادة ، من آلام التزع للضعف في عمله في الحلق . وجوهر المسيحية الحيوية يقوم ، في نظره ، في تشاؤمها من الدنيا المحاصرة . ويقرر فون هرمن أن البروتستانتية الحرة هي المرحلة الثانية الأخيرة للأخلاق المسيحية لأنها باعتناقها الإيمان بالتقدم الاجتماعي قد سقطت في المرحلة الأولى من التشاؤم .

#### مؤلفاته

##### « فلسفة اللاشعور »

- Philosophie des Unbewussten, 3 Bde, 1869

##### « المشكلة الرئيسية في نظرية المعرفة »

- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889

##### « ظاهريات الوعي (الضمير) الأخلاقي »

- Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879

##### « الوعي الديني للإنسانية »

- Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, 1881

##### « حياة الروح »

- Die Religion des Geistes, 1882.

##### « فلسفة الجميل »

- Philosophie des Schönen, 1887

##### « علم الجمال الألماني منذ كنت »

- Die deutsche Aesthetik seit Kant, 1886.

- Kategorienlehre, 3 Bde, 1896, « مذهب الفوليات »

##### « تاريخ الميتافيزيقا »

- Geschichte der Metaphysik, 2 Bde, 1899- 1900

يقر بأن القدرة على التألم تزداد بقدر ما يزداد النمو العقلي ، والشاهد على ذلك أن الشعور البدائية والطبقات غير المتعلمة أكثر شعوراً بالسعادة من الشعور المتحضرة والطبقات المتقدمة . ولهذا فإن من الخطأ أن تصور أن التقدم في الحضارة وفي التطور العقلي يجلب معه الزيادة في السعادة . لقد ظن الوثنيون أن من الممكن تحصيل السعادة في هذا العالم . وهذا وهم . والمسيحيون قالوا إن تحصيل السعادة في هذا العالم وهم . ولهذا تطلعو إلى تحقيقها في السماء ، لكن هذا وهم أيضاً . لكن الذين يرون أن تحقيق السعادة في السماء وهم هو الآخر ، يقعون في وهم ثالث هو الظن بأن من الممكن تحقيق الجنة على الأرض عن طريق التقدم المستمر الذي لن ينتهي ؛ وهم في هذا يفتلون عن حقيقتين : الأولى هي أن ازدياد الترف والنمو العقلي يزيد من القدرة على الآلام . والثانية هي أن التقدم في الحضارة المادية والرفاهية يصحب بنسبنا للقيم الروحية وباضمحلال العبقرية .

وهذه الأوهام الثلاثة هي في النهاية من صنع المبدأ اللاوحي الذي يدي عن خيئه من أجل الإبقاء على ذاته على الدوام . لكن فون هرمن يتطلع إلى زمان يكون فيه الجنس البشري بعامة قد تمى وعيه بالواقع إلى درجة أن يحدث انتحار كوني . لقد أخطأ شوبنهاور حين زعم أن الفرد يمكن أن يبلغ الفناء بواسطة انكار الذات والزهد . ولكن المطلوب ، هكذا يرى فون هرمن - هو بلوغ أعلى درجة ممكنة من الوعي ، إلى حد أن تدرك الإنسانية في النهاية حقائق الإرادة ، فتسحر ، وبانتحارها تجلب نهاية العملية الكونية ، إذ في ذلك الوقت تكون إرادة المطلق اللاوحي ، المسؤولة عن وجود العالم ، قد انتقلت أو تموضعت في الإنسانية . وهكذا فإن انتحار الإنسانية سيؤدي إلى انتهاء العالم .

لكن هذا الانتحار الكوني مشروط بالوصول إلى أعلى درجة من درجات الوعي وانتصار العقل على الإرادة . وذلك هي الغاية التي يحدف إليها المطلق بوصفه تصوراً وعقلاً لا واعياً .

وقد ظن فون هرمن أن كنت ، وليس شوبنهاور ، هو الملهم لتشاؤمه ، لأنه يرى أن هذا العالم ليس أسوأ عالم يمكن ، وذلك لأن الغاية اللاهائية الموجودة لدى الجزئيات في العالم تجعل من أحسن عالم ممكن . ومع ذلك فقد كان سيكون من الأفضل ألا يوجد العالم أبداً .

القرن العشرين - وهي الكتيبة الجديدة ، بمثابة خصوصاً في هرمن كوهن ويول ناتورب . ويتجلى هذا التأثير في كتابه الأول «معلق الوجود عند أفلاطون» ( جيسن ، سنة ١٩٠٩ ) . فهو فيه يفسر الصور الأفلاطونية بأنها فروض مطلقة ، بالمعنى الكتيبي الجديد ، أعني : مواقف أساسية يتخذها الفكر في تكوينه وفهمه للحقيقة الواقعية .

لكنه ما لبث أن انصرف عن الفلسفة الكتيبة الجديدة ، وبدأ يشق طريقه الخاص ، وكان ذلك بتأثير ظاهريات ادموند هوسرل ، حتى انتهى الى مذهبه الخاص القائم على الأهرديات ( الأهريا : هي أن يكون الانسان بإزاء موقفين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، في الاجابة عن مشكلة واحدة ) ، والمؤدي إلى انطولوجيا واقعية ، فيها تعالج كل المشاكل الفلسفية ، بما في ذلك نظرية المعرفة ، على أساس أنها مشاكل وجود Seins-probleme . والفكرة الرئيسة في مذهبه هذا هي النظر الى الوجود على أنه مؤلف من طبقات Schichtung هي : اللاعضوي ، العضوي ، النفسي ، الروحي . وطريق المعرفة يقوم في تحليل المقولات ( وهي تحديدات أساسية للوجود مثل الزمان ، والمكان والكيف والكم ، والباطن والظاهر الخ ) ، وكل طبقة من هذه الطبقات Schichten وعلاقتها للتبادلة . وإلى جانب مجال الوجود الواقعي ، ولكنه ليس تابعاً له ، يوجد مجال الوجود المثالي ، أعني الوجود الرياضي والقيم المثالية التي ينبغي أن ينظر إليها على أنها ذات حقيقة موضوعية مثل الوجود الواقعي .

ويستغل هرمن من دراسة مبادئ الوجود الكلية ، مثل الوحدة والكثرة ، البقاء والتغير ، إلى الانطولوجيات الإقليمية ، أعني إلى تحليل المقولات الخاصة بالوجود اللاعضوي ، والوجود العضوي ، الخ . وانطولوجيته تتخذ شكل تحليل فينومينولوجي للمقولات المتمثلة في الموجودات المعطلة في التجربة .

والموقف الرئيسي في فلسفة هرمن هو الكشف عن قوتين تركيب العالم الواقعي . وفي رأي هرمن أن الفلسفة التقليدية أخطأت في هذا خطأ كبيراً ، وذلك على نحوين : مرة اعتقدت الفلسفة أنها أمام معرجة جبرية هي : إما الإقرار بمعرفة للوجود مطلقة ، أو افتراض الجهول التام بالأشياء في ذاتها . وفي الحالة الأخيرة تنكر الأول معرفة الوجود الموضوعية بوجه عام ، وفي الحالة الأولى نصل إلى مذاهب ميتافيزيقية مغلفة ترفض كل لا معقولة للوجود وترى أن من

« علم النفس الحديث »

- Die moderne Psychologie, 1901

« النظرة في العالم عند الفيزياء الحديثة »

- Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902

« مشكلة الحياة »

- Das Problem des Lebens, 1906.

« موجز مذهب في الفلسفة » ، ٨ مجلدات .

- System der Philosophie in Grundriss, 8 Bde, 1906 - 9.

### مراجع

- Arthur Drews: Edward von Hartmanns Philosophisches System in Grundriss, Heidelberg, 1902

- Olto Braun: Edward von Hartmann. Stuttgart, 1909

- Leopold Ziegler: Das Weltbild Hartmanns. Leipzig, 1910

- E. H. di Carlo: La filosofia della storia de Edward von Hartmann. Palermo, 1906.

- W. Rauschenberger: Edward von Hartmann. Heidelberg, 1942.

### هرمن (نقولاوي)

فيلسوف ألماني ، منشئ لانطولوجيا واقعية .

ولد في ريبا ( في لاتفيا ، من دول بحر البلطيق ) في ٢٠ فبراير سنة ١٨٨٢ وتوفي في جيتنجن ( لاتفيا الغربية ) في ٩ أكتوبر سنة ١٩٥٠ . تعلم في سان بطرسبرج ، ودوربات Dorpat ، وجامعة ماربورج ( لاتفيا ) . و صار في سنة ١٩٠٩ مدرساً مساعداً في ماربورج ، ثم صار أستاذاً في ماربورج في سنة ١٩٢٠ إلى سنة ١٩٢٥ ، وأستاذاً في كيلين ( كولونيا ) في سنة ١٩٢٥ إلى سنة ١٩٣٠ ثم أستاذاً في جامعة برلين في سنة ١٩٣١ ثم أستاذاً في جامعة جيتنجن في سنة ١٩٤٦ حتى وفاته سنة ١٩٥٠ .

توزع إنتاج نقولاوي هرمن بين تاريخ الفلسفة ، وبخاصة الألمانية ، ومؤلفاته الخاصة التي أودع فيها مذهبه .

وقد بدأ حياته الفلسفية بالتأثر بالفلسفة السائدة في عصره آنذاك - أواخر القرن التاسع عشر والمقد الأول من



الخطوة الأولى في البحث هي ظاهريات (فينومينولوجيا) للمعرفة . لكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد . بل هو يتعد تقدماً حاداً أنصار الظاهريات الذين يظنون أنهم يستطيعون أن يخلوا للمشاكل بواسطة منهجهم الظاهرياتي . إن المنهج الظاهرياتي ليس قادراً على وضع المشاكل ، فبالأحرى لا يستطيع حل المشاكل . ذلك إن الفينومينولوجيا لا تستطيع أن تفعل أكثر من أن تصف الظواهر المحضة ، وذلك من ناحية أية وجهة نظر فلسفية . لكن المذهب الفلسفي يبني عليه أن ينظر إلى الأمور من وجهة نظر معينة تتوقف عليها طريقة حل المشاكل . ولهذا السبب يبني البدء بصياغة المشاكل . وهو ما لا تستطيعه الفينومينولوجيا .

وهنا يأخذ هرمن بمنهج أرسطو في الأبوريات ؛ إذ وجد فيه تحقيق الخطوة الثانية للبحث في مشكلة المعرفة . إن للمشاكل تتلقف الحلول . وهذا ما تعمل على تحفيظ نظرية المعرفة التي هي الخطوة الثالثة والأخيرة في ميثافيزيقا المعرفة . لكن ليس من المؤكد من أول وهلة أن المشاكل يمكن أن تجد دائماً حلولاً مناسبة ، فمثل هذا الادعاء حكم سابق عظمي . ومن هنا ينتج هرمن بإثارة المشاكل أحياناً ، أولى من السعي لايجاد الحلول « يأتي ثمن » . وفي نفس الوقت حاول أن يتعمق بحث الباقي للاعقول ، أي ما هو « ميثافيزيقي » في المعرفة .

وفي كل معرفة توجد ذات علوية في مقابل موضوع معروف . لكن الموضوع لا يدخل في نطاق الذات بكونه صلباً معروفاً ، بل يبقى دائماً عالياً تجاه الذات . لهذا يجب حل الذات أن تترك نطاقها الخاص بها (أي أن تعمل) ابتغاء إدراك الموضوع ؛ لكن عليها بعد ذلك أن تعود إلى نطاقها كمي تصوير وإعانة بالموضوع . ولهذا فإن إدراك الموضوع لا يمكن أن يتم إلا بفضل صورة للموضوع تنطبع في الذات . غير أن الصورة نفسها لا تكون أولاً مشعوراً بها ، لأن المعرفة يجب أن تتوافق تماماً مع الموجود . وهذه الواقعة تنفذ في محايثة الظواهر ، فإلى الظواهر المحايثة للشعور تنسب المعرفة بوصفها ظاهرة نافذة في هذه المحايثة . فمثلاً إذا ذكرت في الجبل س فإن لديّ في شعوري صورة امتثال له ، لكنني لا أفكر في هذا الامتثال ، وإنما أفكر في الجبل س الموجود . ومن هنا يقول هرمن إن الموضوع القصدي intentional يعيش من « رعاية الفعل » ، ولكن الوجود يقوم مستقلاً عنه .

وللمعرفة نوعان : المعرفة البديهة ، وهي التي تبدأ من

الممكن إدراك كلية الموجود ، من حيث المبدأ . وهكذا أخذت حالة وسطى ثلاثة هي إدراك الموجود إدراكاً تصورياً جزئياً مع اعتبار الباقي اللامتناهي غير معقول .

والنحو الثاني من الخطأ هو نقل المقولات (البداية) من ميدان إلى ميدان آخر غير مجانس له ، مثلاً : تطبيق المبادئ الميكانيكية على حياة المجتمع والدولة ، أو بالعكس : تطبيق التراكيب النفسية الروحية على عالم الجملادات . ولهذا ينبغي التغلب على هذا التجاوز للقول بالحدود بواسطة تحليل دقيق ، مع الإبقاء على المقولات في مجملها النسبي لكل ميدان أخذت منه في البداية . هنالك ينتج من وجه نظر الانطولوجيا التقنية تقسيم مقعد لمجموع الموجود ، غير ذلك الوارد في الصبح التوسيلية الموجودة في الميثافيزيقا التقليدية .

والمعرفة تنسب إلى أعلى الطبقات المعروفة لنا ، أمهي طبقة الروح . ولهذا فانه لا تتيسر معرفة ماعية للمعرفة إلا بواسطة انطولوجيا الوجود الروحي .

وعلى نظرية المعرفة أن تنبئ الأسس لكل بحث انطولوجي ، لكنها لن تجد غايتها إلا في إطار انطولوجيا الوجود الروحي .

#### ١ - ميثافيزيقا المعرفة

قلنا إن هولاي هرمن كان في مطلع حياته من أنصار الكنتية الجديدة . لكنه بعد ذلك تلقى تأثيرات عديدة من الفينومينولوجيا ، ثم حاول بواسطة دراسات عميقة في تاريخ الفلسفة في الغرب بحث مناهج خصبة - مثل منهج الأبوريات Aporetik عند أرسطو وديالكتيك هيجل - بعد تحديد لها .

وقد أخذ يتخلص من تأثير الكنتية الجديدة حينما وضع ميثافيزيقا المعرفة . فبينما الكنتية الجديدة تنكر وجود موجود مستقل عن الذات وعالم على الشعور ، وتقرر بالتالي أن كل معرفة هي من نتاج الموضوع بواسطة الذات ، حاول هرمن أن يبين أن ماعية المعرفة إنما تقوم لا في إنتاج Erzeugen بل في إدراك Erfassen موجود قائم بذاته مستقل عن المعرفة .

وقد تآدى به إلى هذا الموقف تأثره بالفينومينولوجيا . إن ما ينبغي أن يكون أساساً للأبحاث ليس قضية واحدة سنة ، مثل الكوجيتو الديكارتي ، بل قاعدة للظواهر تكون أوسع ما يمكن أن تكون . فإن تعدد الظواهر يوجد معياراً متبدلاً تجاه الانحرافات عن الطريق القويم . ولهذا يجب أن تكون

يوجد آتية حيادية ، وإنما الآتية هي دائماً إما واقعية أو مثالية .  
والعلاقة بين الآتية وكيفية الوجود مترابطة ، أعني أنه لا يوجد موجود له الآتية فقط ولا يكشف عن أية كيفية وجود ، وكل كيفية وجود مرتبطة بآتية . أما الوجود المثالي والوجود الواقعي فبينهما انقصال جليزي : إما واقعي ، وإما مثالي ، ولا جمع بينهما .

والتقابل بين الآتية وكيفية الوجود ليس تقابلاً مطلقاً ، بل نسبي أنطولوجي . فمثلاً كيفية وجود كرة حراء هي آتية الحفرة فيها . وبالعكس : كل آتية لشيء ما هي كيفية وجود لأخر ، مثلاً : آتية الفصن هي كيفية وجود الشجرة ، وآتية الشجرة هي كيفية وجود الغابة ، الخ .

وليس من السهل تحليل الوجود المثالي والوجود الواقعي . وكل ما نستطيعه هو أن نقول إن الواقعي هو الفردي ، وما حدث مرة ، والزمني ، الخاضع لعملية الصيرورة ؛ أما المثالي فهو ، على عكس ذلك : العام ، المجرد من الزمان ، الأبدي الأزلي ، غير الخاضع للتغير . وليس المثالي هو المنطقي (أي القائم في الذهن دون الواقع) ، بل المثالي موجود وجوداً حقيقياً . والدليل على ذلك أن العالم المنطقي يخضع لقوانين رياضية .

ومن حيث الأحوال الوجودية Seinsmodi يميز هرمن بين : الامكان ، والواقع ، والضرورة - فمثلاً كما فعل أرسطو ومن بعده الاسكلاطيون وكنت . ويشرح هرمن هذه المقولات الثلاث هكذا :

#### ١ - الضرورة على نوعين :

أ - ضرورة الماهية Wesensnotwendigkeit وهي ما يملكه الشيء على أساس بنائه المثالية . وهذه مقولة إضافية relational ، تسيطر على الارتباط فقط ، لا على الأعضاء الأولى .

ب - ضرورة الواقع وهي حالة تسمية في العملية الزمكانية ، وهي أشمل من الارتباط الأول لأنه يوجد أيضاً تعديدات واقعية غير عليّة .

#### ٢ - والإمكان على ثلاثة أنواع :

أ - مجرد الإمكان Bloss- möglich sein ، وهو إمكان الوجود والعدم ، ولهذا يمكن نمته بأنه الإمكان المنفصل ، أو الإمكان السواء indifferente Möglichkeit .

الجزئيات ، والمعرفة التَّجَلِّيَّة وهي مستقلة عن الجزئيات . وفي كلا التوعين يكون الموضوع قائماً في ذاته ومستقلاً عن درجة معرفته . ومن هذا يتجلى أن للوجود هو أكثر من للموضوع المُدرَك . وهذا الجزء عينه للموضوع لا يطلب معرفته سميته هرمن الموضوع العالي Transobjective ، كما يسمي الحد القائم بينه وبين الجزء المعروف : حدّ الموضوع-Objection sprengt . فإذا بدأت الذات تحاول معرفته ، ينشأ و علم اللاعلم ، Wissen des Nichtwissens ، أي وضع المشاكل ، الذي هو تصدّي المعرفة للامعروف . وينجم عن هذا محاولة الذات لإدراك جزء أكبر من الموضوع ، أي بتجاوز حدّ الموضوع . لكن قد يحدث أن تصطدم هذه المحاولة بحدود لا يمكن اقتحامها أو تجاوزها : حد إمكان المعرفة أو حدّ إمكان الموضوع . ووراء حد إمكان المعرفة يقوم اللغول العالي Transintelligible أو اللامعقول . واللامعقول يلعب دوراً رئيسياً في معالجة هرمن لمشكلة المعرفة . وهو يستند إليه في حجته الخامسة ضد مذهب كنت .

وبالجملة فإن المعرفة ممكنة ، لأن المعارف والمعروف كلهاها موجود ، وما يحده الثابتة عضوان في نفس العالم ، ولهذا تتحدد الذات بالموضوع . وأيضاً للمعرفة ممكنة لأن القوانين التي تسود مجرى العالم الواقعي هي التي تعمل في مضمونات التفكير . بيد أن علو الموضوع المعروف في مواجهة الوعي المعارف لن يزول عن هذا الطريق ، بل يبقى هذا العلو في حالة للمعرفة الدقيقة . ولهذا السبب لا يوجد معيار مطلق للحقيقة ، لأن البنية تتناول دائماً مضمونات الوعي فقط .

#### ٢ - بناء الوجود

ينقسم الوجود إلى المزدوجات المتقابلة التالية : الآتية - كيفية الوجود - Dasein-Sosein ، الوجود المثالي - الوجود الواقعي .

ولمّا يتعلق بالعلاقة بين المتقابلة الأولى ، والثانية ، يقرر هرمن أن كيفية الوجود لا تكثر للمزدوجة المتقابلة : المثالية والواقعية . فالوجود المستدير لكرة يستوي لديه أن يتعلق الأمر بكرة مادية أو بكرة مثالية هندسية . ولهذا يمكن للمرء أن يتحدث عن « كيفية الوجود » بوجه عام ، أو في « كيفية الوجود الحيادية » . وينتج عن هذا أن الثقل الوجودي للتقابل بين المثالي والواقعي يقع كله على جانب الآتية . إنه لا

المقدرة . والعلاقة الرئيسية لهذه الروح هي التحرر من الانفعال في الغريزة والبيئة المحيطة .

والروح الموضوعية هي الأخرى حقيقة حية ، وهي تتجاوز الأرواح ( العقول ) الفردية . وهي تتجلى أولاً للنسظر التاريخي . وهي تصلو على دائرة الوجود الحيوي البسيط . وحياتها تتحقق في مجالات مثل : اللغة ، الأخلاق القائمة ، الأخلاق الحقة ، القانون السائد ، حالة العلم ، أشكال التربية والتكوين الفكري ، الاتجاهات الفنية ، والنظرات في العالم السائدة بين الناس . ويتسبب إلى كل مضمون من هذه المضمونات الروحية ( العقلية ) طريقة خاصة به في التجربة ، والنمو ، والتحصيـل عند أفراد الإنسانية . والروح الموضوعية تقوم في علاقة فريدة من الوجود الأعلى تجاه الأرواح ( العقول ) الفردية : إنها تحيا فيهم وحدهم ولا يحملها غيرهم ، لكنها مع ذلك تتكلمهم من جديد حين يسيطر عليهم .

وفي تحليلنا للعلاقة بين الروح الشخصية والروح الموضوعية ينبغي أن نراعي ثلاثة أمور :

١ - الأول أن الروح الموضوعية لا تؤتز ، بل تتقل ، أعني أن الأفراد لا يحصلون على المضمون الروحي للماضي بمجرد الميلاد ، بل إن عليهم أن يكتسبوه خلال حياتهم ووراثةهم ؛

٢ - والثاني أن الروح الموضوعية ليس لديها وهي ولا شخصية ، على الرغم من هذه الواقعه ألا وهي أنها ، بوصفها روح الشعب، تملك فردية تجاه سائر أرواح الشعوب الأخرى .

٣ - ويتج عن كون الروح الموضوعية ليست ذاتاً لها وهي ، أنها لا تجد تمثيلاً واضحاً إلا في الأفراد . لكن الفرد ناقص جداً ، لأنه لا يمكن أي ميدان من ميادين الروح الموضوعية أن يتحقق - ولا تقريباً - في وهي واحد : إذ لا يمكن إنساناً فرداً أن يحيط بمضمون كل العلم في عصره ، وهكذا الأمر في سائر ميادين نشاط الروح الموضوعية . ولهذا فإنه في ميدان الحياة الاجتماعية السباسة ينشأ عن هذا موقف كارث . فإن الشؤون الملعة يجب أن تدبر ، ومن لحظة إلى لحظة لا بد من تسوية المسائل الملعة ، وحل النزاعات ، وسد الفراغ ، ومن أجل هذا لا بد من قرارات وأفعال . لكن لا يستطيع القيام بهذا إلا وهي واحد . فلها كانت الروح العامة

ب- إمكان المعاهة أو الإمكان المثالي ويقوم على عدم التناقض .

ج- الأمكان الواقعي أو إمكان الواقع - *Realmöglich-* *keit* وهو الذي يفترض مقدماً توافر شروط التحقيق بالفعل ، توافرها كلها . فمثلاً الكرة المهندسية الشامة خالية من التناقض ، وبالتالي ممكنة مثالية ؛ لكنها من الناحية الواقعية بعيدة عن إمكان التحقيق .

٣ - والواقع هو على ضرين :

أ - الواقع الماهوي *Wesenswirklichkeit* ويقصد به القيام في التعلق المثالي بوجه عام .

ب - الواقع الحقيقي *Realwirklichkeit* وهو المعطى لنا مباشرة من أحوال الوجود ، لكنه من حيث التصور يصعب وصفه جداً . ولا يستطيع المرء أن يشير هاهنا إلى ألى صلاية الأحداث ، والمصير .

والواقع وعدم الواقع أمران مطلقان ، أي أنهما متفصلان عن كل ارتباط ، بعكس سائر الأحوال إذ هذه تكشف عن طابع إضافي *Relational* .

ويقدر هرمن الصلات التالية القائمة بين سائر الأحوال الوجودية :

١ - لا توجد حال حقيقية لا تكثرت حالة أخرى .

٢ - كل الأحوال الحقيقية الإيجابية (الإمكان، الواقع، الضرورة) تستبعد عنها كل الأحوال السلبية (عدم الإمكان ، عدم الواقع ، الصدفة) . ومن ثم تنشأ قوانين مختلفة تتسم بالمفارقة ، مثال ذلك : وجود ما ليس بواقعي هو غير ممكن .

٣ - كل الأحوال الحقيقية *Realmodi* الإيجابية يتضمن بعضها بعضاً ، شأنها شأن الأحوال الحقيقية السلبية .

٣ - فلسفة الروح ( العقل )

والطبقة الروحية ( العقلية ) تمثل أعلى درجات وجود الحقيقي الواقعي . وما دام كذلك فهو لا ينحصر في عالم الوعي ( الشعور) . ذلك لأن أحداث الشعور مرتبطة دائماً بأفراد ، بينما المضمونات الروحية ( العقلية ) ليست كذلك .

والروح ( العقل ) الشخصية هي أول ما يتجلى للنظرة الساذجة . فهنا الوحدات الروحية ( العقلية ) هي الأشخاص

وللقيم الأخلاقية استقلال ذاتي. ويلاحظ أنها تتسم بالسمات التالية :

أ) القيمة الأخلاقية هي ، بالتوسط ، قيمة خير . وثمناً لذلك فهي نسبة إلى ذات . فخلاص الواحد خير للآخر ، والحق خير لمن يفيد منها ، والمحبة خير للمحبوب ، والصدقة خير للصديق . ومع ذلك فإن القيمة الأخلاقية تكفي نفسها بنفسها : إذ تبقى قيمة ، بغض النظر عن كونها مستفيداً خيراً للغير . إنها قيمة للشخص ، قيمة لسلوكه .

ب) والقيمة الأخلاقية تصد شخصاً أو جماعة من الأشخاص . وسواء أكتنا يلزاً نية أم فعل ، فإن موضوع سلوك الشخص هو دائماً شخص من جنس . فالفعل يتعلق بالأشخاص ، لا بالأشياء ، والنية تستهدف أشخاصاً ، لا أشياء . وهذه النسبية إلى شخص الغير تقوم في تركيب القيمة الأخلاقية هي نفسها . فقيمة الخير الموجود في الإخلاص لشخص آخر تقوم على الثقة التي يستشعرها الشخص نفسه وثبات نيته . وهاتان القيمتان ليستا متطابقتين ، فإن يضع المرء نية فيمن يتق فيه ، هذا يتعلق بسلوك الأول ، لكن الإخلاص هو سلوك للموثوق فيه .

ج) وثالثاً : توجه نسبة للقيمة تجاه الذات ، لأنه توجد علاقة بين القيمة وحملها . والقيمة المحيئة لا تتعلق بأي حامل كان : فتم علاقة جوهريّة بين كليهما . وهكذا فإن قيم الأشياء تتعلق بالأشياء ، والقيم الحيويّة تتعلق بالأحياء ، والقيم الأخلاقية ، بالذوات الشخصية . فلا يقدر على السلوك مسلماً أخلاقياً إلا الذات التي يمكنها أن تريد ، وتفضل ، وتضع لنفسها غايات ، وتتابعها ، ولها مقاصد ، وتشرع بغير .

والقيم الأخلاقية ترتبط بالشخص كله ، لا بهذا الفعل أوذلك من أفعاله ، لأن الشخص بكّله هو من وراء كل واحد من هذه الأفعال .

وواضح من هذا أن هرمنغوتفولي يأخذ بمذهب ماكس شيلر في القيم .

#### مؤلفاته الرئيسية

« منطق الوجود عند أفلاطون »

- Platos Logik des Seins. Giessen, 1909.

« ميتافيزيقا للمرة »

تفتقر إلى الوعي ، فلا بد أن ينتج الوعي المرد كوعي نائب عنها . لكن الإنسان المرد لا يمكنه أبداً أن يعرض عن الوعي الشامل المقتدر إليه . إنه ليس كصمّاء اللغاة يطلب الروح الموضوعية ، إذ لا يستطيع أي عقل إنساني أن يشمل بنظره كل الموقف السياسي ، كما يحيط بالموقف في حياته الشخصية .

ويرى هرمنغوتفولي أن من بين الأخطاء الرئيسية التي وقع فيها هيجل أنه اعتبر حقاً وجوهياً في الحياة الروحية ما كان يوماً ذا قيمة عامة ؛ ذلك لأنه بذلك غفل عن هذه الواقعة وهي أن الروح الموضوعية قد وقعت أحياناً في ضلالات . لهذا ينبغي أن نعتبر تحليل ما ليس صحيحاً في الحياة الروحية جزءاً مهماً من فلسفة الوجود الروحي .

والروح الموضوعية der objektivierte Geist هي الصورة الثالثة من صور الوجود إلى جانب الروح الشخصية ، والروح الموضوعية . وهذه الروح الموضوعية تشمل الموضوعات الصادرة عن الروح ، مثل : القانون السنون ، المعرفة العلمية المسجلة قولاً وكتابة ، العمل الفني ، الخ . وبينما الروح الشخصية والروح الموضوعية روح حية ، فإن الروح الموضوعية ليست حية . ذلك لأن الأساس الواقعي ( الورق المطبوع ، الحجر المشغول ) ليس روحياً ، بل هو مادة .

وكل روح تاريخية . ولماضي يمكن أن يكون صامتاً في داخل الحاضر ، كما هي الحال في الأعراف الماضية ، وأشكال اللغة ، والميول الأخلاقية ، الخ ، فهي حية فيها ، دون أن نشعر أنها ماضية .

#### ٤ - فلسفة القيم

وعني هرمنغوتفولي بفلسفة القيم عالية بالغة ، خصوصاً القيم الأخلاقية .

يرى هرمنغوتفولي أن القيم الأخلاقية هي قيم لشخص وقيم أفعال ، وليست قيم أشياء . إذ هي تتعلق بالنية ، والفعل والإرادة . وعليها يتوقف الاحترام وعدم الاحترام ، والشعور بالمسؤولية ، والشعور بالمحبة . إن القيمة الأخلاقية تتعلق بالشخص أو بأحد أفعاله : فالاستقامة ، والأخلاق ، والحق ، والأمانة ، وروح البنك وروح التضحية تحمل في داخلها قيمتها الأخلاقية .

سنة ٥٠٠ ق. م. ولا نعرف عن حياته غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسوس (بأسيا الصغرى). وما عدا ذلك من أساطير يبدو أنه مأخوذ من أقواله. فوصفه بأنه كان يعرف بلقب «الفيلسوف الباكي» إما هو سوء تلويل لما نسب إليه ثاوفرسطس من «المتخويات»، وكانت تطلق آنذاك لا على الأحرار بل على «الاندفاع». لكن شاع في العصر القديم القول بأن ديمقريطس كان «يضحك» من هزلة بني الإنسان، بينما كان هيرقليطس يبكي منها، فسمى ديمقريطس بالفيلسوف الضاحك، وهرقليطس بالفيلسوف الباكي.

كان هيرقليطس إذن من أسرة ملكية، ومن هنا تتجلى ارسقراطيته، وكبريائه. وهناك نادرة تقول إنه كان يلعب الترد ذات يوم مع الصبيان، فسأله الناس لماذا تفعل ذلك، فأجابهم: «وما يهشكم في هذا أيها الأغبياء؟ أليس هذا أفضل من اللعب بالسهام معكم؟!» (ديوجانس الاثروسي ٩: ٣). ومن أقواله في هذا المجال: «الرجل الواحد في نظري يكون ألف رجل، إذا كان هو الأفضل» (شذرة رقم ٤٩)؛ وقال أيضاً: «إن من القانون أيضاً أن يطيع المرء نصيحة شخص واحد» (شذرة رقم ٣٣).

وكان يكره الآراء الفاتلة بالمساواة بين الناس. قال: «إن على كل رجل ناضج من أهالي أفسوس أن يشتق نفسه ويترك المدينة للأولاد؛ لأن أهل أفسوس نفوا هرمودورس الذي كان أفضلهم جيماً، قائلين: «لا يتقون أحد» بينما، وإذا تفوق فليكن ذلك في مكان آخر وبين أتاس آخرين» (شذرة رقم ١٧١).

كذلك اشتهر هيرقليطس بالتموض، فقليل منه: «الفيلسوف الغمض»، وشاع هذا القول في كل العصر اليوناني والروماني. والسبب في ذلك أنه كان يطيب له المفارقات والأقوال الشاذة، وكان يعبر عنها بلغة مجازية أو رمزية. ومن هنا لقبه تيمون الفيلسوف (القرن الثالث ق. م) بلقب «صاحب الألفاظ». ويقول عنه أفلوطين: «كان يتكلم بالمشبهات، ولا يعنى بليضاح مقصوده، ربما لأنه كان من رأيه أن علينا أن نبحث في داخل نفوسنا كما يبحث هوبنجاح» (التساعات ٤: أ).

وكان يزودي غالبية الناس. يدل على ذلك بعض أقواله التالية:

- Grundzüge einer Metaphysik des Erkenntnis, Berlin, 1925.

«الأخلاقي».

- Ethik, Berlin, 1926.

«فلسفة المثالية الألمانية»

- Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Bd. Berlin, 1923, II. Bd. Berlin, 1929.

«أرسطو وهيجل»

- Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933.

«مشكلة الوجود الروحي»

- Das Problem des geistigen Seins, Berlin, 1933.

«نحو تأسيس الأنطولوجيا»

- Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin, 1935

«الامكان والواقع»

- Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin, 1938

«بناء العالم الحقيقي»

- Der Aufbau der realen Welt, Berlin, 1940

«فلسفة الطبيعة»

- Philosophie der Natur, Berlin, 1950

«المؤلفات الصغرى»

- Kleinere Schriften, 3 Bde, Berlin 1955 — 1957 — 1958

### مراجع

- H. Heimsoeth: N. Hartmann. Der Denker und sein Werk. Göttingen, 1952

- H. Hülsmann: Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns. Düsseldorf, 1959.

- S. Breton: L'être spirituel. Recherches sur la Philosophie de N. Hartmann. Lyon-Paris, 1962.

### هرقليطس

#### Heraklitos

فيلسوف يوناني سابق على سقراط، قال بالتغير الدائم.

من الصعب أن نحدد بالذقة تاريخ حياة هيرقليطس؛ والراجح أنه ازدهر (أي كان في الأربعين من عمره) حوالي

لكن المعنى الخاص يدل عند هرقليطس على العقل الانساني ، وعلى البدء الذي يحكم العالم ، او القانون الذي وفقاً له يترتب العالم . وهذا اللوغوس شامل سائد في كل الكون . لكنه يتصوره تصوراً مادياً ، أي على أنه كيان مادي من عصر النار ، لأنه يقول إن كل الأشياء متحولة من النار فالظهور للمادي اللوغوس هو النار . ولهذا فإن العقل الإلهي في أصفى أحواله حار وجاف . والنار في نظره تمثل أعلى وأصفى أشكال المادة ، ومنها يتكون العقل والروح . لكن كما يقول يحيي التحوي ( في شرحه على « في النفس » لأرسطو ، ص ٤٥٥ س ٢٥ ) : « هو لا يعني بالنار : اللهب ؛ بل النار اسم أطلقه على البخار الجاف ، ومنه تتقوّم الروح أيضاً » . ومن هنا يقول هرقليطس : « النفس الجائقة هي الأحكم والأحسن » ( شذرة ١١٨ ) .

وللإجابة عن القول باللوغوس ، قرر هرقليطس المبادئ الثلاثة التالية :

- أ - الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات ، ولهذا فإن الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح .
  - ب - كل شيء في حركة مستمرة وتغير .
  - ج - العالم نار حية دائمة البقاء .
- والبدء الأول له ثلاثة أوجه :

- ١ - كل شيء مؤلف من متقابلات ، ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي .
- ٢ - المتقابلات في حالة هوية بعضها مع بعض ، أي أن المتقابلات واحدة .
- ٣ - الحرب هي القوة المهيمنة والحلافة ، وهي الحالة السليمة للأمر .

أما البدء الثاني فيعبر عنه بقوله : « كل شيء في سيلان دائم » *παντα ῥεει* ، والقول المشهور جداً الذي يعبر به هرقليطس عن هذا البدء هو : « لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين » . ويضيف إليه فلوطرخس ( « المسائل الطبيعية » ٩١٢ ج ) التفسير التالي : « لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه » . ويفسره أفلاطون ( « اقراطيلوس » ١٤٠٢ ) بقوله إن هاهنا رمزاً لكل ما هو موجود بوجه عام ، ومعناه : « كل شيء يتحرك ، ولا شيء في سكون » .

أما البدء الثالث فيشرحه هرقليطس في قوله : « إن نظام العالم Kosmos واحد للجميع ، لم يصنعه أحد الآلهة ولا

شذرة ١ : « أناس آخرون لا يعلمون ما يفعلون وهم يقضى ، تماماً كما ينسون ما يفعلون وهم نيام »  
شذرة ١٧ : « كثيرون لا يفهمون مثل هذه الأمور ، بل كل الذين عثروا بها ، ولا يحفظونها غير أنهم تعلموها ؛ يدعون لأنفسهم أنهم يحفظونها » .  
شذرة ٣٤ : « الحمقى حين يسمعون يكونون مثل الصم » . والمثل يصفهم فيقول : رغم أنهم حاضرون هم غائبون » .

شذرة ٩ : « الحمير يفضلون سَقَطِ الخشخاش على الذهب »  
شذرة ٩٧ : « الكلاب تتبجح في وجه كل من لا تعرفه » .

شذرة ٧٨ : « الطبيعة الانسانية لا بصيرة لها ، أما الطبيعة الإلهية فبصيرة »  
شذرة ٧٩ : « الرجل طفل في أمين الإله ، كما أن الطفل طفل في عيني الرجل »  
شذرة ٨٣ : « أحكم الناس يبدو قرداً إذا ما قورن بالله : في الحكمة والجمال وسائر الأمور » .

شذرة ١٠٢ : « في نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة ، لكن الناس زعموا أن بعضها غير عادلة وبعضها الآخر عادلة » .

وكان هرقليطس يعتقد أنه امتلاك ناصبة الحقيقة الأولية ، وأنه لم يأخذ عن أحد من المفكرين السابقين ، بل فكر بنفسه وتعلم كل شيء من نفسه ( « ديوجانس اللايرسي » ٩ : ٥ ) .

ومن نظرياته الفلسفية الرئيسية القول باللوغوس Logos . وفي مستهل كتابه يؤكد وجود هذا اللوغوس . ماذا يعني باللوغوس ؟

يبدو أنه في بعض الشذرات يقصد باللوغوس معنى خاصاً ؛ لكنه في سائر الشذرات يستعمله بالمعنى الشائع . فهو يستعمله بمعنى خاص حين يقول : « كل شيء يحدث وفقاً للوغوس » ( شذرة ١ ) وحين يقول : « إن اللوغوس يترتب كل الأشياء » ( شذرة ٧٢ ) . لكنه يستعمله بالمعنى الجاري - أي بمعنى : القول ، في الشذرات التالية :

شذرة ١٠٨ : « لا أحد ممن سمعت أقوالهم *ἀπορρητοί* قد أنجز هذا ... »  
شذرة ٨٧ : « الأحق يتبجح لأي *ἀδύνατος* » .

هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو يتقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال، فالشيء يكون حراً، ويكون بلوداً، ويكون حراً من جديد، وهكذا باستمرار. وهكذا في جميع الأشياء: لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة. ومن هنا يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه، لأن كل شيء حين يتغير، يتغير من ضد إلى ضد، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم. إلا أن هذا القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيجل مثلاً، وكما فعل لاسلر. فإن هؤلاء صوروا هرقليطس على أنه القاتل باللهب الذي يقول به هيجل من بعد وهو أن المتغيرات واحدة؛ ولم يكن لخل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفكر الإنساني أن يصل إلى هذا المستوى العالي من التجريد.

لكن، وعلى الرغم من هذا، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر، وأن كل ضد مرتبط به ضده. وهنا - على طريقة الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط جيماً - يصور هرقليطس هذا المبدأ القاتل بأن الأشياء جميعاً دائمة السيلاّن تصويراً حسيّاً فيقول إن هذا المبدأ هو النار، لأن النار هي العنصر الذي تمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر. ولكن هنا نترفضنا مسألة هي: هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائمة السيلاّن، لأنه رأى أن أصل الأشياء هو النار، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار، لأنه رأى أن الأشياء دائمة السيلاّن؟

إن الروايات والمطلق يتلفان بصحة الرأي الثاني القاتل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائمة السيلاّن. فلوطوسوسينقيوس في شرحه على أرسطو يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول هو النار، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو - من بين المبادئ كلها - الذي يتمثل فيه دوام السيلاّن، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلاّن. والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي يورفها هذا العنصر الذي يتركه الحس، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها، وعنها تصدر الموجودات.

الناس، لكنه هو هو دائماً وسيكون كذلك أبداً: نأراً حية دائمة البقاء، أشعلت بمفليس وأطفئت بمفليس» (شفرة ٣٠) وشرح فيرجانيس اللاطوسي (٩: أ) هذا القول بأنه يعني أن «الكون ولد من نار وسينحل من جديد إلى نار، في عصور متوالية على التبادل، وهكذا أبداً».

#### آثاره

راجع الشلرات الباقية من أقواله في:  
- H. Diels: Herakleitos von Ephesus, griechisch und deutsch, 2. Aufl. Berlin, 1909

#### تقويم مذهبه

إذا كان مذهب الإيلين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة، فإننا الآن إزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة: فيقول بالتغير الدائم بدلاً من الثبات، ويقول بالكثرة المطلقة بدلاً من الثبات، ويقول بالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة. ولكن المذهبين - مع ذلك - يسيران في طريق متواز تقريباً، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة.

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً، وكل شيء يظهر عندهم يظهر خاملاً، والطريق الذي يسرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي؛ وعلى وجه العموم، معتقدات الناس وأولاهم العلة كلها خاطئة، بل والفلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظاً كثيراً من عامة الناس. وهنا يحمل هرقليطس على هزيبود، وهوميروس خصوصاً، وفركيدس والشراء الذين سبقوه حملة عنيفة، وينسب إليهم تفاصيل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم، لأنهم يتحدثون حديثاً خيالياً غير قائم على العقل، لأن حديثهم هذا قائم على الخس ومصدره الفلن. ولخطة الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت، والواقع أنه ليس ثمت شيء ثابت قط، وكل شيء في تغير مستمر، ولا يبقى شيء ثابتاً، بل الوجود يتحول باستمرار، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلاّن، على حد تحميره. فالشي الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار. وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر، بل أيضاً

العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حد يقف فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للآخرى . وهذا هو مذهب « الصود الأبلدي » عند هرقليطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقليطس ، وعلى الرغم من أن هذا التصوير متأثر كل التأثر بمذهب الروائيين الذين تأثروا بهرقليطس في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به هنا أن هذا المذهب قد قال به هرقليطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تاماً ، فتقول إن هرقليطس قد قال بأن هناك شيئاً اسمه « السنة الكبرى » ، وهذه السنة الكبرى تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا مذهب هرقليطس فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى تأتي السنة الكبرى : فيقول بعضهم إن مقدار الدورة الواحدة ١٠٨٠٠ سنة ، والبعض الآخر يقول إن مقدار الدورة الواحدة ثمانية عشر ألف سنة .

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين : طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المتطقي أن يقول هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب - كما قلنا - قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل بهرقليطس والمعلومات التي لديها عن الطبيعية عند هرقليطس معلومات تافهة أكثرها متحلل . ومن بين هذه المعلومات أنه قال بأن الشمس تفتق كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبعي أن يقول يمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغير الدائم ، وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الاستعداد والافئاض أو التخلخل والكثافة ، يتغير - نجه - على العكس من ذلك - يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار ، وإن التغير هو تغير استحالة ، أي تغير الأعراض بعضها إلى بعض باستمرار . ومعنى هذا أن هناك

والآن : فكيف يتم هذا الصعود ؟ هذا الصعود يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة ليست شيئاً نهائياً ، والأخرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما يقول أنابوقليس من بعد . فكان هناك إذاً ، يمين على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجمعها بتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها إلى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس

هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في تغيره من ضد إلى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

ونحن إذا نظرنا إلى مذهب هرقليطس في تغير الأشياء من حيث صدور الموجودات . وجدنا أن أرجح الروايات في هذا الصدد هي تلك التي تجعل هرقليطس قاتلاً يمتنصر ثلاثة ، هي النار والماء والتراب . فالنار عنده تتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى تراب ، والتراب بدوره يتحول من جديد إلى ماء والماء إلى نار . ومن السهل أن نفهم هذا في مذهب هرقليطس : لأن النار إن أصبحت بالرطوبة تحولت إلى ماء ، وإذا أصبحت باليوسة تحولت إلى تراب ؛ كما أن النار عند هرقليطس ذرات ترابية حادة كتلك الذرات التي نجدها في أشعة الشمس . وهذا الطريق الذي تستقل فيه الأشياء ، أولاً من النار عن طريق الماء إلى التراب ، وثانياً من التراب عن طريق الماء إلى النار من جديد ، يسميه هرقليطس باسم طريق من أعلى إلى أسفل وطريق من أسفل إلى أعلى . فالطريق من أعلى إلى أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ، والطريق من أسفل إلى أعلى هو الممتد من التراب ماراً بالماء متجهاً عند النار . وهذا التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقليطس وأوردته في «طيماوس» .

وهنا نرى أن هرقليطس لما كان قد قال بهذين الطريقين المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يقف فيها ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولاً



يتبع العامة والمجموع. وكان من أجل هذا يحمل على الديمقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس. لكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن تخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المنتشرة التي قال بها الفلاسفة السابقون، فهي لا تكون مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها على أنها الأساس التمهيدي الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود.

ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقليطس من الناحية التاريخية، ووجدنا أنه جديد كل الجدة، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق، وجعل من التغير في الكيف تغييراً مستمراً، الأساس في الوجود، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوي ضده وأن الأضداد هي هي نفسها، تقول إن هرقليطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيها بعد في تاريخ الفلسفة. وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقليطس أن يحسب حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم.

#### نصوص ومراجع

- Werents: Heraklit und Herakliteer, 1927.
- V. Macchiero: Eracito. Laterza, Bari
- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy. vol. I, Cambridge, 1971, pp. 403 - 490
- J. Burnet: Early Greek Philosophy, 4 th ed. London, 1930
- O. Gigon: Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig, 1935.
- H. Gomperz: «Heraclitus of Ephesus», in Philosophical studies, Boston, 1953.
- E. L. Minar: «The Logos of Heraclitus», in Classical Philology, 1939, 323- 41.
- G. S. Kirk: Heraclitus: the Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.
- A. Rivier: L'Homme et l'expérience Humaine dans les fragments d'Héraclite in Muscum Helveticum,

تغيراً بالكيف، سواء في المبدأ الأول وفي كل ما يتم في الوجود من تغيرات.

والآن، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة السيلان، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار، وجدنا أن هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي بل عن طريق الخيال، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع أن يدرك فيه، بنظرة واحدة، الصلة بين دوام السيلان وبين النار بوصفها المبدأ الأول الذي يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان هذا. وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما يتصل بماعية هذا اللوغوس: أمر نفس النسب التي على أساسها تتوالى التغيرات، أم أنه العقل، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى المفهوم فيما بعد بوصفه الوجود اللاعسوس، أو الروح الكلية - كما يقول الرواقيون من بعد. فهنا يلعب بعضهم إلى القول بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية، بينما يتصور الآخرون اللوغوس على أنه مبدأ عقلي يميز على الوجود، كما يميز الروح الكلية أو الله على الأشياء.

إذاً انتقلنا من مذهب هرقليطس العام في الوجود إلى مذهبه في المعرفة، ووجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية - كما فعل برمنديس من قبل - وقال إن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها، ولما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين. وأقوال هرقليطس في النفس تجعل من النفس شيئاً نارياً، وهذا طبيعي تبعاً للمذهب العام. ولكن، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسداً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء، أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسيّاً؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل: فمن يعملون هرقليطس يقول بمبدأ لاعسوس واللوغوس بحسبته العقل، يعملون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسيّاً، والذين يذهبون للمذهب المضاد يعملون النفس نأراً كالنار المحسوسة سواء بسواء.

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق: فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان، كان هرقليطس من أول من قام به. فقد كان يطلب بالمحربة الأخلاقية، وأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله، وبالأ

والخلق ، والخير (٢ : ١٢ - ١٧ : ٤ ؛ ٩ : ١١). أما العالم فهو تارة الله نفسه ، وتارة ابن الله ، والإله الثاني ، والعالم حيّ أبدي (٨ : ١٠ ؛ ٢٢ - ٢٣). أما الإنسان فهو الموجود الذي في المرتبة الثالثة - بعد الله والعالم - من حيث مكانته وقيّمته ، وهو موجز جامع للكون كله . والإنسان « مصجرة عظيمة » كما تقول ملحورات « اسقلايوس » ، وهو « كائن حيّ يستحق التشريف والمعبادة » وهو « يكاد يكون الله » . والنفس الانسانية وقد هبطت من الأفلاك السماوية ، يمكنها أن تعود إلى هناك ، لا بفضل الطقوس السحرية التطهيرية ، ولا بفضل تخليص ، بل بقوة معرفتها *γνῶσις* (غنوص).

#### نشرات

من أحدث النشرات ، نشرة W. Scott بعنوان *Hermetica* ، في ٣ أجزاء ، أكسفورد سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٦ ؛ ونشر A. D. Ferguson جزءاً رابعاً بعنوان *Testimonia* في أكسفورد سنة ١٩٣٦ .

ثم نشرة A. D. Nock ، A. J. Festugière بعنوان *Hermetica* ، في ٤ أجزاء ، باريس سنة ١٩٤٥ - ١٩٥٤ ، مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية .

#### مراجع

- H. Reitzenstein: *Poimandres*, Leipzig. 1904.
- W. Kroll: *Die Lehre des Hérmes Trismégistes*. Leipzig 1914
- Pauly—Wissowa, VIII Coll. 792—823
- A. J. Festugière: *la Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. Paris, 1945-54.
- G. Van Mooy: *The Mysteries of Hermes Trismégistes*. Utrecht, 1955.

#### هرسل

##### Edmund Hermeti

فيلسوف ألماني ، مؤسس منهج الظاهريات .

ولد في ٨ أبريل سنة ١٨٥٩ في مدينة Prossnitz (في إقليم مورافيا) ، وتوفي في ٢٧ أبريل سنة ١٩٣٨ في مدينة

1956, pg. 144-64.

- Zeller - Mondolfo: *La filosofia dei Greci*, 1, 2. Firenze, 1938

#### (الكتابات) الهرمسية

##### Corpus Hermeticum

نسبت إلى هرمس للثلاث العظيمة عدة كتابات ورسائل *Λογος* ، مشكوك في مصداقها ، وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد . وللمثون أنها ألّفت في مدينة الاسكندرية (مصر) . وتنعكس في مجموعها جواً من التفاني والتوفيق بين المذهب الفلسفي والديني ، اليونانية والشرقية المختلفة . وهي معاصرة لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى «الوحي الكلداني» ، وبينها عناصر كونية مشتركة عديدة .

وقد بقيت لنا من مجموعة «الكتابات الهرمسية» ١٧ رسالة عنوان الأولى منها هو *Poimandres* (= راعي الناس) وقد امتد هذا العنوان إلى مجموعة هذه الرسائل كلها بسبب خطأ وقع فيه مرسليو قسطنطين الذي ترجمها في سنة ١٤٧١ .

كذلك يتدرج فيها محاورات بعنوان «اسقلايوس» *Asclepius* (وهي ترجمة لاتينية لأصل يوناني مفقود كان عنوانه *Λογος τελεσος* أي القول التام) ، وقد بقيت منه شذرات .

ومن بين الكتابات الهرمسية أيضاً رسالة موجزة بعنوان : «لوح الزمرد» *Tabula smaragdina* بقيت لنا منها ترجمة عربية ولاينية .

والآراء الفلسفية الواردة في هذه الكتابات هي خليط غريب من الأفكار الاوربية والفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية والغزياء الأسطوية والتنجيم الكلداني . ولا يوجد فيها تأثيرات مسيحية ، ولا تأثيرات أفلاطونية محضة . وهي تكون في مجموعها «غنوصاً» (= عرفاناً) حقيقياً إلى جانب التيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها . ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينظفون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الإنسان . ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله ، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه ، لكنهم ينظفون إلى الله تارة على أنه هو الكون نفسه ، وحيناً آخر يصفونه بأنه «الأب» ،

٣ - والثالث أنه أراخ إلى اتمام تحليل الأعمال النفسية عند برنتانو، وبواسطة مزيد من التمييزات الدقيقة ، لأن نتائج تحليلات برنتانو كانت تخفل بالاشتباكات ،

٤ - والرابع أنه آمن للفلسفة منهجاً خصباً هو « رؤية الماهية » *Wesensschau*.

#### ١ - للمطلق المحض

وكانت نقطة انطلاقه في الكشف ضد النزعة النفسانية هي وضع فكرة عن متلق محض بوصفه علماً نظرياً . وكانت النزعة النفسانية تنظر إلى المتلق على أنه فن التفكير الصحيح ، وأن القوانين التطبيقية هي القوانين الواقعية المكتسبة عن طريق التحليل التجريبي النفسي ، وأن الحق هو ما يتفق مع قوانين الفكر هذه . ولو كانت هذه القوانين من طبيعة أخرى - ويمكن من حيث المبدأ أن تكون كذلك - لكانت فكرة الحقيقة مختلفة تماماً .

فبدأ هرسل ويبين أن كل فن يفتني أن ينظر إليه على أنه حالة خاصة من علم معياري ؛ لأنه لكي يمكن البحث عما يجب على الإنسان فعله ابتغاء تحقيق هدف ( هو التفكير الصحيح ) ، كما يريد الفن ، فلا بد من تحديد المعايير الأساسية التي يوجهها بحكم الاهداف . فمثلاً إذا وضعنا أن للحافظة على اللغة وزيجاتها هما الخير ، أي المعيار ، فيفتني أن تتسائل : في أية ظروف يمكن أن تنكسب الموضوعات أكبر قدر من اللغة . بيد أن العلوم المعيارية تتأسس من جديد في العلوم النظرية التي لا يقال فيها ما يجب ، بل ما هو قائم فعلاً . ذلك أن العلاقة بين المعيار وما يطبق عليه المعيار هي مشابهة للعلاقة بين الشرط والمشروط . وهكذا فإن القضية المعيارية « أ يجب أن تكون ب » تفترض مقدماً القضية النظرية : « فقط أ<sup>١</sup> التي هي ب لها الصفة جـه . وعلى العكس : لو صحت القضية من الشكل الأخير وقُلت جـه إيجابياً ، فإته ينجم عن هذا القضية المعيارية : « فقط أ<sup>١</sup> التي هي ب هي الخير » ، وهي نفس القضية المذكورة آنفاً : « أ يجب أن تكون ب » . فلو كانت لديّ مثلاً القضية النظرية : « الأحكام المتولدة من بيئة هي وحدها للمعارف » ، فإته ينشأ في الحال ، لأن المعرفة تبدو ذات قيمة منطقية ، القضية المعيارية : « يفتني أن تكون الأحكام بيئة » . وحيثما فقط يمكن الفاء نظرة بمقتضى الفن على المفترضات السالبة النفسية التي يفتني تحقيقها ، كما يمكن قيام أحكام بيئة *einseitige Urteile*.

فرايبورج - ان - برايسجاو *Freiburg in Breisgau* ( في جنوب غربي ألمانيا ) .

بدأ بدواسة الرياضيات في ألمانيا على يدي الرياضي الألماني العظيم فايرشتراس *Weierstrass* . ثم واصل دواسته في جامعة فيينا ، حيث وقع تحت تأثير فرانتس برنتانو ، الذي وجهه إلى دراسة الفلسفة .

وهو من أسرة يهودية ، لكنه اعتنق المسيحية البروتستنتية في سنة ١٨٨٧ .

وعين مدرساً مساعداً *Privatdozent* في جامعة هاله *Halle* في سنة ١٨٨٧ . ثم صار استاذاً في جامعة جيتينجن *Göttingen* في سنة ١٩٠١ . وابتداءً من سنة ١٩١٦ صار استاذاً في جامعة فرايبورج - ان - برايسجاو ، حتى سنة ١٩٢٨ .

وقد خلف بعد وفاته قلدراً هائلاً من الصفحات المخطوطة التي لم ينشرها إلا أن حياته ، بلغت أكثر من ٥٥,٠٠٠ صفحة ، والكثير منها معد للنشر ، والباقي غير مكتمل تماماً . ويجري العمل على نشر ما يمكن نشره منها في مدينة لاهاي في هولنده عند الناشئ *Nijmhof* . وهذه المخطوطات محفوظة في لوفان في *Hasselt- Archiv* ، وقد أنشئ مركز محفوظات آخر في كولونيا بألمانيا منذ سنة ١٩٥١ في مكتبة جامعة كولونيا *Köln* .

#### فلسفته

كان هرسل تلميذاً لفرانتس برنتانو ، وعنه أخذ فكرة أن الفلسفة علم دقيق . وتأثر به في التحول من الموضوع إلى الفعل النفسي . وكثير من أفكار برنتانو كانت نقطة انطلاق هرسل في تفلسفه .

لكنه في مرحلة لاحقة أخذ يتأثر بكنت . ويمكن القول بأن هرسل قد اختلف مع أستاذه الأول برنتانو في أربعة أمور :

١ - الأول هو أن هرسل سعى إلى التغلب على ما في مذهب برنتانو من نزعة نفسانية *Psychologismus* ؛

٢ - والثاني أن هرسل سعى إلى بيان أن التصورات الكلية توجد حقاً وفعلاً ، وليست كما زعم برنتانو مجرد اصطلاحات لغوية ؛ ولهذا يفتني القول بوجود منطقي - مثالي ؛

والتكامل الخ هي ناتج نشاطات نفسية : الجمع ، الضرب ، الطرح ، القسمة ، التكامل ، الخ . لكن لن بقولنا أحد إن الرياضيات تابعة لعلم النفس لهذا السبب ، وذلك لأن علم النفس بوصفه علم وقائع يبحث في أفعال نفسية خاضعة للزمن ، بينما الرياضيات تبحث في وحدات مثالية .

٣- والحكم السابق الزائف الثالث هو الزعم أن الحقيقة القائمة في الحكم لا يمكن أن تعرف إلا في حالة اليقظة Evidence ، واليقظة شعور باطني فريد ، شعور بالضرورة ، فلنلتفت - في زعمهم - إذن هو علم نفس اليقظة . والرد على هذا الزعم أن تقول إن القضايا المنطقية لا تصل إلى اليقظة إلا بإجراء تحويل . فمبدأ الثالث المرفوع يقول إنه بين تقيضين لا يوجد وسط . وبالتحويل فقط نصل إلى المبدأ القائل بأن اليقظة لا تتجلى إلا في واحد من الحكمين المتضادين . وهكذا نرى أن اليقظة ليست شعوراً كسائر المشاعر ، بل هي تجربة حية فيها يدرك الحاكم صفة حكمه . والحقيقة نفسها هي الفكرة التي تصبح تجربة حية في الحكم اليقظة .

وهذا أبطل هرل دعواي أصحاب النزعة النفسانية الذين زعموا أن للمنطق ليس إلا فرعاً من علم النفس يدرس فرعاً من الظواهر النفسية هي الخاصة بالتفكير ، وانتهى إلى تقرير أن للمنطق علم محض ، أي لا يقوم على التجربة وليس علم وقائع نفسية ، بل موضوعه المبادئ والقواعد المعيارية للتفكير كما يجب أن يكون ، لا كما هو واقع . وللمزيد من البيان يراجع كتابنا : « المنطق الصوري والرياضي » ( القاهرة ١٩٦٢ ) .

## ٢- ظاهريات الشعور

ويعد ذلك يبحث هرل في بنية الشعور ، فيميز بين الأنا المتعالي ، أي الموجود في طبيعة العقل ، وبين الأنا النفسي . وفي سبيل ذلك يستخدم عملية متعلبة دوراً بارزاً في ظاهريات هرل وهي عملية « الأيوخيه » أي تعليق الحكم . يقول هرل : « بواسطة الأيوخيه الظاهريانية أريد أن أي الانساني الطبيعية والحيلة النفسية - وهما ميدان التجربة النفسية الباطنة - إلى أن أي المتعالي الظاهرياني . والعالم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إلّـي ، والذي وُجِدَ أوسووجد بالنسبة إلّـي ، هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يستغي من ذاتي ، كما قلت آنفاً - كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إلّـي ، إنه يستغيها من أن أي المتعالي الذي تكشف عنه

ونفس الأمر يصدق على المنطق بوجه عام . فيجب أولاً أن تكسب القضايا القبلية المؤسّسة للمعاني : « حقيقة » ، « حكم » ، « تعريف » الخ ، أقول يجب اكتساب هذه القضايا في علم نظري ، كي يمكن بعد ذلك استنباط مبادئ منطقية معيارية منها ، واستخراج قواعد فنية عملية فيما بعد . وبمجموع نظام تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هرل باسم : « المنطق المحض » .

أما النزعة النفسانية فلا تجد داعياً للقرار بمثل هذا العلم ، لأنها تقرّر أن الفكر والمعرفة حدثان نفسيّان ، وأن المنطق - تبعاً لذلك - عليه أن يستند إلى توافقات قانونية نفسانية . لكن هرل يفند النزعة النفسانية على ثلاثة أنحاء : إذ يشير أولاً إلى النتائج الباطلة لهذا الرأي ، وبين انتهاء إلى شك جذري ثانياً ، ويكشف عن الأحكام السابقة الموجودة في النزعة النفسانية ثالثاً .

ذلك أن علم النفس هو علم وقائع ، والقوانين التي تضمها علوم الوقائع هي مجرد أقوال عن اطرافات ، ولا تدعي أبداً اليقين والعصمة ، بينما المنطق والمبادئ المنطقية وقواعد القياس الخ يقينية مطلقة الدقة ، وهو أمر لا يمكن بلوغه من طريق التجربة . ولهذا لا نستطيع أن نتكلم في علم النفس إلا عن احتمالات .

والنزعة النفسانية هي شكل خاص من النزعة النسبية .

ومن طبيعة الواقعة أن تتحدّد فردياً وزمانيّاً ، بينما قواعد المنطق كلية ضرورية عامة لا تخضع لتحديد في الزمان أو المكان .

كلّك تحفل النزعة النفسانية بأحكام سابقة زائفة :

١- وأول هذه الأحكام السابقة للزعم أن كل القواعد الخاصة بضبط الفكر يجب أن تؤسّس نفسانياً . وزيف هذه الدعوى هو أن القوانين المنطقية لا تتعلق بما يجري بالفعل أثناء التفكير ، بل بما ينبغي مثالياً أن يكون عليه التفكير .

٢- وحكم سابق زائف ثان هو الزعم أننا في المنطق إنما نشغل بامتثالات وأحكام واستنتاجات وما شابه ذلك وهي كلها - زعموا - ظواهر نفسية فحسب . ويدل على فساد هذا الزعم ما بين المنطق والرياضيات من شبه دقيق - صحيح أن العدّ واستخراج حاصل الضرب ، وعمليات التفاضل

### القصدية

والقصدية *Intentionalität* من المعاني الرئيسية التي عني بها فرائس برنتومثأثر بالاسكاليين (فلاسفة المصور الوسطى في أوروبا). وكانت الكلمة *intention* تستعمل بمعنيين مختلفين: الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المرء عمله؛ والثاني بمعنى تصور للماهية الذي يعطيه التعريف. والأول يتفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة *intention*؛ أما الثاني فقد أخذ عن الترجمة اللاتينية لكتب الفلسفة العربية في ترجمتها لكلمة «معى».

أما هرل، وقد أدرك اشتراك المعنى هذا، فإنه يطبق كلمة *Intentionalität* على «الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حرّ ومفهوم عامة» (هرل: «مباحث منطقية» ص ٣٧٨).

وهو يرى أن القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات. ويمزجها بأنها «خاصية كل شعور» أن يكون شعوراً بشيء *Bewusstsein von Etwas*، وبهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة. والشعور بشيء هو التضائيف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع للقصد.

والقصدية تقول:

١ - إن من الواجب أن نُميّز في حياة الشعور بين المضمونات الواقعية *reellen* وبين المضمونات القصدية (غير الواقعية). والمضمونات الواقعية هي أفعال القصد الجارية في زمان. ويستعمل هرل التعبير *Noesis* للدلالة على المضمونات الواقعية، بينما يستعمل اللفظ *Noema* للدلالة على المضمونات غير الواقعية الموجودة في الشعور. فالقصدية إذن مزيج من التوحييس (التمثل) والنوئيا (المقول).

٢ - والنوئيا (الموضوع العقول) هو ناتج تركيب متعدد الدرجات، فيه تبلغ التمثلات المتعددة وحدة الشعور بالموضوع.

٣ - ويحيط بالموضوع المقول أفق من المقصودات الجاتبية المقترنة.

٤ - والقصدية، أخيراً، تمنى اتجاه الشعور نحو إعطاء الذات أو اكتساب ذات الموضوع المقصود.

أما الشعور *Bewusstsein* فيميز فيه هرل ثلاثة معان:

الأوحيه الظاهرياتيه المتعالية «(التمثلات الديكلترية)» (التأمل الأول).

وبعد أن ردّ الأنا هذا الرد، استخلص التراكيب الأساسية الخاصة بالأنا.

وهنا وجد أن التركيب الموحّد في الأنا هو الاحالة المتبادلة، أو القصدية *Intentionalität* (التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه).

والرد الظاهرياتي هو الشعور الأساسي التي بواسطة تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود، وتبعاً لذلك تجعل الموقف الظاهرياتي ممكناً. والردّ يتجلى أولاً على أنه تعديل جذري فيما يسمى «الموقف الطبيعي». ولا يقصد به «الموقف الطبيعي» للموقف المعادي اليومي للإنسان تجاه الشمول الوجودي أو شمول العالم، كما لا يقصد به حال مهمة ومعينة وجودياً لوجود الإنسان، ولا نظرة في العالم، أو «صورة للعالم»، ولا تركيب ما يسمى باسم «التصور الطبيعي للعالم». وإنما المقصود بالموقف الطبيعي: للموقف الجوهري الخاص بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدم لوجود الإنسان نفسه، وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم، أو الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقاً لكل أحوال الإنسان: أولاً تجاه الأشياء الممتّية، ثم تجاه الأشياء بوجه علم، أي تجاه تركيب أساسي لتجربة الإنسان في العالم. إنه الحياة التجريبية بكل أشكالها: يدرك، يفعل، يضع نظريته، يشاقق، يحب، يكره، يتم الخ.

والتحليل الظاهرياتي يصف بالصفات التالية:

- ١ - كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره مؤقت؛
- ٢ - كل تحليل ظاهرياتي هو في جوهره زمني؛
- ٣ - كل تحليل ظاهرياتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً.

ويقصد بالصفة الأولى، أعني أنه مؤقت، أن القليل الظاهرياتي يميل إلى طابعه الخاص؛ وهو أنه صورة إجمالية على المستوى الارتدادي الذي توقف عنده.

وحين نقول إنه زمني فالقصد أنه كشف عن تاريخ مترسّب (منطق صوري... ٩٧ ص ٢١٧ من ص ٣٧٨ من الترجمة الفرنسية لسوزان باشلار، باريس سنة ١٩٥٧).

وأما الصفة الثالثة فتقوم على موقف الرد.

اليومية ، أو عن العلم ، أو عن ميدان العقيدة الدينية .  
وينبغي ألا يتكلم إلا الشيء للمعطى مباشرة .

ويقوم ثانياً في « الوضع الوجودي بين أقواس »، أي الامتناع من كل الأحكام الوجودية وحتى من تلك التي تتجلى فيها اليقظة المطلقة مثل وجود الأنا . وبينما المنصر الأول يؤدي إلى التخلص للمطلق من كل الأحكام السابقة ، فإن هذا المنصر الثاني يقوم على أساس أن المعرفة الفلسفية يجب أن تكون معرفة بالمعاني ، لكنها لا يعينها الوجود الواقعي للموضوعات المتأصل فيها .

لكن هذين المنصرين لا يكفيان لرؤية المعاني ، لأن الجزئيات لا تزال تتجلى جزئيات .

ولهذا ينبغي أن ينضاف عنصران آخران « للوضع بين أقواس »، عنصران يتوقف عليهما - في نظر هرل - فعالية المنهج الظاهرياتي .

إن التمييز بين « الواقعة » Tatsache وبين المعاني Wesen (Eidos) ينظره الرّد الماهوي Reduktion teidétique الذي به يتم تحويل ما هو واقعي إلى معاني ، مثلاً : من أنواع الأحر المختلفة نصير إلى ماهية الأحر ، من أفراد بني الإنسان كما هم في الزمان والمكان نصير إلى معاني الإنسان .

ويتقاطع مع هذا التمييز تمييز آخر بين « الواقعي » و « غير الواقعي » . وينظره الرّد المتعالي transzendente Reduktion ، وهو الذي به تصير المعطيات في الشعور السلائج إلى ظواهر متعالية في « الشعور المحض » . وهذا الاتجاه الجديد يتعد هرل عن استناده برنتانو ليسير في اتجاه ملحد كنت والتالية المتعالية ، ذلك لأن الوضع الظاهرياتي بين أقواس لا يقيي إلا على الشعور المحض ، وهو مطلق بمعنى أنه لا يحتاج في قومه إلى أي شيء واقعي . لكن استقلال وجود الأنا المتعالي هو جانب سلبي من النظرة المثالية المتعالية التي وصل هرل إليها . أما الجانب الإيجابي فيقوم في القول بأن كل موجود هو نسبي إلى الشعور المحض الذي وإن كان غير واقعي فإنه في نفس الوقت ضروري من حيث البدأ ، وهذا يمثل علوًا من نوع خاص في بطون تيار التجارب الحية .

وليس على الفيلسوف أن يخرج من « أنه » ابتداء اكتشاف التراكيب الكلية المستبسة إلى كل « أنا » Ego . بل

١ - إذ يفهم منه أولاً الاتحام التجريبي للتجارب الحية النفسية من أجل وحدة تيار الشعور ؛

٢ - أو الإدراك الباطن للتجارب الحية الذاتية (الاستبطان) ؛

٣ - وثالثاً يدل الشعور على كل الأفعال النفسية أو التجارب الحية القصيدة .

لكن هرل يقتصر في أبحاثه على استخدام « الشعور » بالمعنى الثالث فقط . وعنده ، كما عند برنتانو ، أن معاني القصد تقوم في أن فيه « يقصد » موضوع ، دون أن يكون الموضوع أو شيء ينظره قائماً في الشعور نفسه ؛ إذ ما هو موجود في الشعور كتجربة حية هو فقط فعل القصد نفسه . وفي هذا يقوم التمييز بين « المعنى » و « الموضوع » : إن الأفعال هي تجارب حية للمعنى المقصود ، أما الموضوع القصدي فإنه عالم على التجربة الحية .

وإنما الفارق بين هرل وبرنتانو هو في أن هرل يفترض أيضاً انطباعات واقعية غير قصدية ؛ إن الانطباعات يُشعر بها ، لكنها لا تظهر أنها موضوعات ، أي لا تدرك . فمثلاً إذا رأيت قلماً أحر ، فإن لدي انطباعاً بالحمرة ، لكنني لا أرى انطباعي هذا ، بل أرى ذلك الشيء الأحر القائم خارجاً عن شعوري .

### رؤية المعاني

توجد معانيات . لكن كيف نصل إلى إدراكها ؟ إن ذلك يتم - في نظر هرل - عن طريق منهج الرّد الظاهرياتي (الفينومينولوجي) .

ويقوم هذا المنهج على أساس أن تبدأ بأن « نضع بين أقواس » العالم الطبيعي الخارجي الممتد في المكان والزمان في الزمان . لكن لا يقصد بهذا « الوضع بين أقواس » ما قصده ديكاكارت في شكله المنهجي من الشك في حقيقة العالم الخارجي كله ، بل يقصد فقط عدم استعمال الاعتقاد الطبيعي في العالم ، إن معناه أن نطرح جانباً هذا الاعتقاد ، أو نصرف النظر عنه ، أو نجعله يكف عن العمل .

وهذا « الوضع بين أقواس » Einklammerung يتألف من عناصر عدة :

إذ يقوم أولاً في « الوضع التاريخي بين أقواس » ، وفيه نطرح جانباً ما هنالك من نظريات وآراء صادرة عن الحياة

## « المطلق الصوري والتمالي »

- Formale und transzendente Logik, Halle 1929
- « أزمة العلوم الأوروبية والظاهريات للتمالي »
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, in: Philosophia, Bd. I, 1936

## « التجربة والحكم »

- Erfahrung und Urteil, Prag 1939
- مجموع مؤلفاته : : Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke: Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Haag, 1950
- « تأملات ديكارتية » و « محاضرات في باريس »
- II: Die Idee der Phänomenologie, Haag, 1950
- VII: Erste Philosophie, Haag, 1959
- Méditations Cartésiennes, Paris 1932.

## مراجع

- G. Misch: Lebensphilosophie und Phänomenologie Bonn, 1931
- J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Leipzig, 1932
- G. Berger: Le Cogito dans la Philosophie de Husserl. Paris, 1950
- A. Diemer: La Phénoménologie de Husserl comme métaphysique, 1954.
- A. Diemer: Edmund Husserl. Meisenheim Glan, 1980
- S. Bachelard: La logique de Husserl, études sur logique formelle et logique transcendentale. Paris, 1957
- M. Farber: The Foundation of Phenomenology. Cambridge, «Mass» 1943.

## ملبشاكس

## Maurice Halbwachs

عالم اجتماع فرنسي .

ولد في رانس Rhims ( شرقي فرنسا ) في سنة ١٨٧٧

يعمل « الأنا » في ذاته بالتأمل كما يكشف التنوعات الكثيلة بأن تكشف له عن صورة « الأنا ». وهذا تصبح الذات المتخلصة هي الواحدة الأخيرة للمعاني. إنها ليست شيعة بشاهد أجنبي عليه أن يلحظ مفاهيم هذا للمعطى المعتم ، بل هي في نفس الوقت على أصل المعطى والعين التي تبصر كل ماهية .

ويلخص هيرل موقفه هاهنا هكذا : « إني لنا يتأمل على طريقة ديكارت . وأسترشد بفكرة فلسفة ، مفهومة على أنها علم كلي ، مؤسسة على نحو دقيق حكم جداً أقررت بإمكانه ، من باب المحاولة والتجريب . وبعد أن قمت بالتأملات السابقة ، تبين لي أن عليّ قبل كل شيء أن أنهي ظاهريات ايدلوسية ( تتعلق بالایدوس = الصورة ) ، وهذا هو الشكل الوحيد الذي عليه يتحقق ، أو يمكن أن يتحقق ، علم فلسفي ، الفلسفة الأولى . وصل الرغم من أن اهتمامي يتعلق هنا خصوصاً بالذات التمثالي ، وينتهي للمض وتوضيح هذا الأنا التجريبي ، فليس في وسعي تحليله على نحو علميٍّ مما إلا بالرجوع إلى المبادئ الضرورية البقينة التي تنسب إلى الأنا بوصفه أنا بوجه عام . ولا بد لي من الرجوع إلى الكليات وإلى الضرورات الجوهرية التي يفضلها يمكن إرجاع الواقعة إلى أسس عقلية لإمكانها للمض ، وهو ما يمنحها المقولية والطابع العلمي . وهكذا فإن علم الامكانيات المحضة يسبق في ذاته علم الوقائع ويجعلها ممكنة من حيث هو علم . »

## مؤلفاته الرئيسية

- « فلسفة علم الحساب »
- Philosophie der Arithmetik, Halle, 1891
- « أبحاث منطقية »
- Logische Untersuchungen, 3 Bde., 1900
- « الفلسفة علماً دقيقاً »
- Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos Bd. I, 1911
- « أفكار لايجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهريّة »
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, 1913
- « محاضرات في ظاهريات الشعور بالزمان »
- Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, herausg. von M. Heidegger, in Jahrbuch für Philos. und Phänomenolog. Forschung, Bd. IX, 1928

وصفها لهذه الأماكن .

وفي السنوات الأخيرة من حياته ازداد اهتمام هليفاكس بالورفولوجيا الاجتماعية وعلم السكان . وفي كتابه « نفسانية الطبقة الاجتماعية » ( سنة ١٩٣٨ ) فحص عن الدوافع القائمة في نفوس أبناء طبقة الفلاحين ، والبرجوازية ، وعمال الصناعة والطبقات الاجتماعية الدنيا .

وتوفي هليفاكس في سنة ١٩٤٥ في معسكر اعتقال بوخنولد .

#### مؤلفاته

- Leibniz. Paris, 1907.
- La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Paris, Alcan, 1913.
- La Théorie de l'homme moyen: Essai sur Quetelet et la statistique morale. Paris, alcan, 1913.
- Les Causes du suicide. Paris, Alcan, 1930
- L'évolution des besoins dans les classes ouvrières. Paris, 1933.
- Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale. Paris, 1938
- La Topographie Légendaire des Evangiles en terre Sainte. Etude de mémoires collective. Paris, PUF, 1941
- La mémoire Collective.. Paris, PUF, 1949.

#### مراجع

- Jeanne, Alexandre: Maurice Halbwachs», in *Année sociologique* 3e série ( 1940- 48 ) , 1,pp. 3-10.
- Georges Canguilhem: - Maurice Halbwachs ( 1877- 45)», in *Memorial des années 1939- 45*, vol. 103 pp. 229-41, Université de Strasbourg, Faculté des Lettres, Paris, les Belles- Lettres, 1947.

#### هوايتهد

**Alfred North Whitehead**

رياضي إنجليزي أسهم في تكوين المثلث الرياضي وفي

ودخل ليسيه هنري الرابع في باريس حيث كان تلميذاً لهنري برجسون الذي أثر فيه تأثيراً كبيراً . ثم دخل مدرسة المعلمين العليا . وفي كلية الأدب ( السوربون ) درس على سيميان ، وليفي بريل ودوركهم . وحصل على الدكتوراه برسالة عتوانها : « الطبقة العاملة ومستويات الحياة » ( سنة ١٩١٣ ) . وفيها بين أن المجتمعات الرأسمالية تمهد للطبقة العاملة مهمة السيطرة على الماف ، ولما كان أبناء هذه الطبقة على هذا النحو مقصورين على الاتصال بالأشياء ، فإنهم معزولون عن باقي الإنسانية . ونظراً إلى عزلة الطبقة العاملة عن سائر الطبقات في المجتمع ، قويت فهم الرغبة في التضامن والتكافل الاجتماعي ؛ ويفضل هذا الشعور الطبقي يقرن مرتبطين بالمجتمع .

وفي كتاب آخر بعنوان : « تطور الحاجات في الطبقات العاملة » ( ١٩٣٣ ) طبع نفس النظرية التي عرضها في رسالته ١٩١٣ طبقها على الجماعات القائمة في الأمم للصناعة في الغرب ، التي تشغل مكاتب شبيهة بتلك التي تشغلها الطبقة العاملة القديمة .

وكان ذا ميل واضح إلى تفسير الحاجات بواسطة عوامل نسبية ذاتية . وقرر أن الحاجات الرئي هي عوامل مهمة في تحديد الحاجات ، لكنه لم يحسب حساباً كافياً لكون بعض العناصر الموضوعية تدخل أيضاً في التجربة الذاتية للحاجة : مثل أن العمال يشعرون بالحاجة الفعلية للطعام أو الكساء حين يقارنون مستوى معيشتهم بمستوى الطبقة الوسطى .

وعاد هليفاكس إلى دراسة الانتحار إكمالاً لكتاب استاذة دوركهيم في هذا الموضوع ، فألف كتاباً بعنوان : « أسباب الانتحار » ( سنة ١٩٣٠ ) . وبينما يرى دوركهيم أن العوامل الدينية مهمة جداً في تحديد مدى اندماج الفرد في المجتمع ، ويرجع لزيادة نسبة الانتحار إلى ازدياد النقص في اندماج الأفراد في مجتمعاتهم - نجد هليفاكس يرى أن طبيعة وأهمية العامل الديني يختلف باختلاف السياقات الاجتماعية والنفساني ، وهذا السياقي يختلف ، بدوره ، باختلاف البلدان .

وعني الباحث في تأثير الذاكرة الجماعية والبقول الخاصة بالمعتقدات ، وألف في هذا الموضوع كتابه « الطبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدسة » ( سنة ١٩٤١ ) . ويضع نظرية في هذا الموضوع مفادها أن الأماكن المقدسة تتميز وفقاً للحاجات والأمان التي شعرت بها الجماعات المسيحية في



كميريج ، وخصوصاً لكلية الثلاث ، فيها يتعلق بالتدرب الاجتماعي والعقلي ...

وكان التعليم الرسمي في كميريج يتم بكفامة بواسطة رجال مهتمين ذوي قدرة من الطراز الأول . بيد أن الدروس المخصصة لكل طالب في المرحلة الجامعية الأولى (مرحلة البكالوريوس) كانت تشمل نطاقاً ضيقاً . مثلاً : خلال كل مرحلة البكالوريوس في كلية الثلاث كانت كل الدروس التي أتلقاها هي في الرياضيات : البينة والتطبيقية . ولم أدخل أبداً أي فصل دراسي آخر . لكن المحاضرات لم تكن تؤلف غير جانب واحد من التعليم . والأجزاء الناقصة كانت تكملها المحادثات المستمرة مع أسدقنا من طلاب مرحلة البكالوريوس ، أو مع أعضاء هيئة التدريس . وكانت تبدأ مع تناول طعام العشاء في السادسة أو السابعة مساء ، وتستمر حتى العاشرة مساءً ، وقد تتوقف في وقت أبكر أو أشد تأخراً . وفيما يحصل بي ، كنت أتبع ذلك بالعمل في الرياضيات لمدة ساعتين أو ثلاث ساعات .

ولم تكن جامعات الأصدقاء تتكون وفقاً لاتفاق موضوع الدراسة . وكنا جميعاً قد أتينا من نفس النوع من المدارس ، وبغض النوع من الدراسة السابقة . وكنا نتناقل في كل شيء - السياسة ، الدين ، الفلسفة ، الأدب - مع ميل خاص إلى الأدب . وأدت هذه التجربة إلى قدر كبير من القراءة المتنوعة . مثلاً ، في الوقت الذي حصلت فيه على الزمالة في ١٨٨٥ كنت أعرف عن ظهر قلب تقريباً أقساماً من كتاب "تقد العقل المحض" لكنت . والآن نسيها ، لأن اليأس أصابني مبكراً . ولم أقدر أبداً على قراءة هيجل : ويدات عاقلوني معه بدراسة بعض ملاحظاته عن الرياضيات ، فلهذا شئت في لقوياً تاماً . وكان ذلك حقاً من ناحيتي ، لكنني لا أكتب هذا لايضاح سلامة إدراكي .

وإذا رجعت بالذكري إلى أكثر من نصف قرن ، أقول إن الأحاديث كان لها مظهر الحوار الأفلاطوني اليومي . وكان يشترك فيها هنري هد ، وفارسي تومسون ، وجيم استيفن والآخره لورن ديفز ولويس ديكنسون ، وناتج و ، وسورلي ، وغيرهم كثيرون . وبعضهم قد أمت شعورهم فيها بعد ، والبعض الآخر وكانوا مقتدرين أيضاً ، لم ينجذبوا اهتمام الجمهور فيها بعد . وذلك كانت الطريقة التي بها كانت (جلمة) كميريج ترى أبنائنا . لقد كانت صورة أخرى من المنهج الأفلاطوني . وكان «الحواريون» الذين كانوا يهتمون

فلسفة العلم . يقول هوايتيد في ترجمته لنفسه :

«ولدت في ١٥ فبراير سنة ١٨٦١ في رامسجيت في جزيرة ثانت بإقليم كنت . واسرتي وجيتي وأبي وأعمامي وإخوتي كانوا يعملون في حظلي التربة والدين والإدارة المحلية ... وحوالي سنة ١٨٦٠ رسم والدي كلنا من كهنوت الكنيسة الانجليكانية . وحوالي سنة ١٨٦٦ أو سنة ١٨٦٧ ترك المدرسة (التي كان يديرها) ليخضع للواجبات الكهنوتية أولاً في رامسجيت Ramsgate ، ثم حين في سنة ١٨٧١ راعياً لأبروشيه القديس بطرس ، وهي منطقة معظمها زراعية ، وكانت كنيسها تبعد بمقدار ٢ أو ٣ أميال عن رامسجيت ... وظل هناك حتى وفاته في سنة ١٨٩٨ ... ولم يكن أي من أهل الفكر ، لكنه كان ذا شخصية ... وفي سن الخامسة عشرة ، أعني في سنة ١٨٧٥ ، أرسلت إلى المدرسة في شربورن Sherborne (إقليم دورستشر Dorsetshire) في أقصى جنوب إنجلترا ... ومن الناحية العقلية ، كان تعليمي وفق المقياس المعادي في ذلك الوقت . فبدأت تعلم اللغة اللاتينية في سن العاشرة ، واليونانية في سن الثانية عشرة . ويستثناء أيام العطلات ، أتذكر أنني كنت أقرأ في كل يوم ، حتى سن التاسعة عشرة والنصف ، بضع صفحات من النصوص اللاتينية واليونانية ، وأفحص تراكيها النحوية . وقبل الذهاب إلى المدرسة كنت أستطيع تكرار صفحات من قواعد نحو اللغة اللاتينية ، وكلها باللاتينية ، وأحفظ لمظة عليها . وكانت الدراسات الكلاسيكية (اللاتينية - واليونانية) تتخللها دراسة الرياضيات . وطبعاً كانت هذه الدراسات الكلاسيكية تشمل التاريخ - ثوارينج هيرودوتس وأسينوفون وثوكيديدس وسلست ، وليفي ، وتاكيثوس ... وأتذكر أن هذه الكلاسيكيات كانت تُدرس جيداً ، مع مقارنة لا واعية بين الحضارة القديمة والحياة الحديثة . وأعني من نظم الشعر اللاتيني ومن قراءة بعض الشعر اللاتيني ، وذلك من أجل تكريس وقت أطول للرياضيات . وكنا نقرأ الكتب المقدس باللغة اليونانية ، أعني الترجمة السبعينية للمهد القديم ...

وبدأت حياتي الجامعية في خريف ١٨٨٠ في كلية الثلاث بجامعة كميريج ، وهناك استمرت إقامتي بدون انقطاع حتى صيف ١٩١٠ . لكن عضويتي في كلية الثلاث ، أولاً بوصفي scholar وبعد ذلك بوصفي زميلاً fellow استمرت بدون انقطاع . ولن أبالغ في وصف ما لديني به لجملة

كذلك كان لكتاب سير وليم ريدوان هاملتون : « الترابيع » ( سنة ١٨٥٣ ) ويحث سابق كبه سنة ١٨٤٤ ، وكذلك كان لكتاب « المنطق الرمزي » ( سنة ١٨٥٩ ) ليول Boole تأثير مساو في أفكاره . وكل عمل التالي في المنطق الرياضي مأخوذ derived من هذه المصادر . لقد كان جرسمن Grassmann بحقيرة أصيلة ، لم تقدر أبداً التقدير الكافي . لقد كتب لبيتس ، وساكيري Saccheri وجرسمن في هذه الموضوعات قبل أن يستطيع الناس فهمها أو إدراك أهميتها . بل إن ساكيري للسكين هو نفسه لم يفلح في إدراك ما قام به من إنجاز ، وليتس لم ينشر أعماله في هذا الموضوع .

وكانت معرفتي بأبحاث لبيتس تقوم كلها على كتاب لوي كوتيرا : « منطق لبيتس » الذي ظهر سنة ١٩٠١ . . . وأتى نشر كتابي « بحث في الجبر الكلي » إلى انتخابي عضواً في الجمعية الملكية في سنة ١٩٠٣ . وبعد ذلك بثلاثين سنة تقريباً ( في سنة ١٩٣١ ) صرت زميلاً في الأكاديمية البريطانية نتيجة لأبحاثي في الفلسفة ابتداءً من سنة ١٩١٨ . وبين سنة ١٨٩٨ وسنة ١٩٠٣ كنت أحمض للمجلد الثاني من الجبر الكلي ، لكنه لم ينشر أبداً .

وفي سنة ١٩٠٣ نشر برتراند رسل : « مبادئ الرياضيات » . وكان هو الآخر « المجلد الأول » . هنالك اكتشفنا أن مشروعنا لإصدار مجلدين ثانيين كانا عملياً يتناولان نفس الموضوعات ، لهذا اتفقنا على أن نتج عملاً مشتركاً . ورجونا أن نفرغ من هذا العمل في وقت قصير ، حوالي العام . لكن أفتنا اتسع ، وخلال ثماني أو تسع سنوات أنتجنا « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica . ولا يدخل في مجال هذا المجلد مناقشة هذا العمل . لقد دخل رسل الجلمعة عند بداية العقد التاسع من القرن التاسع عشر . وقد أعجبت بيوهه ، شاتي شأن ساثر الناس ، أولاً بوصفه تلميذي ، وبعد ذلك بوصفه زميلي وصديقي . لقد كان عملاً فصلاً حلياً في حياته ، خلال فترة كمبريدج . كانت وجهات نظرنا الأساسية - الفلسفية والاجتماعية - كانت متباينة ، وهكذا رغم اختلاف اهتماماتنا وصل تعاوننا إلى نهاية طبيعية .

وعند نهاية الستة الجلمعة ، في صيف سنة ١٩١٠ ، تركنا كمبريدج . . . وخلال الدورة الأكاديمية الأولى لي في لندن ( ١٩١٠ - ١٩١١ ) لم أشغل أي منصب أكاديمي . وكنا

في أيام السبت في غرف بعضهم البيض ، من العاشرة مساءً حتى أية ساعة من ساعات الصباح ، كانوا تركزوا هذه التجربة . وكان الأعضاء الناشطون ثمانية أو عشرة من مرحلة الكالوريوس أومن شباب حلة الكالوريوس ، لكن كثيراً ما كان يشترك فيها بعض الأعضاء الأكبر سناً ممن « ظلوا باجنحتهم » . هناك كنا نتناقص مع ميتلند Maitland للزوخ ، وفرال Verrall وهنري جاكسون وسيدجوك Sidgwick وبعض الفضلاء أو العلماء أو أعضاء البرلمان الذين جازوا إلى كمبريدج لقضاء عطلة نهاية الأسبوع . وكان التأثير دائماً . وهذا الناحي قد بدأ في أخريات العشرينات ، بلده تتسون Tesseyson وأصحابه . ولا يزال مزدهراً حتى اليوم .

وكان تعلمي في كمبريدج وما فيه من تأكيد على الرياضيات وعلى حرية المناقشة بين الأصدقاء أمراً من شأنه أن يرضى عنه أفلاطون . لكن مع تغير الزمن ، غيرت كمبريدج مناهجها . إن نجاح هذا التعليم في القرن التاسع عشر كان عارضاً سعيماً توقفت على ظروف اجتماعية غُي عليها حسن الحظ . إن التربية الأفلاطونية كانت محدودة جداً في تطبيقها على الحياة .

وفي خريف سنة ١٨٨٥ حصلت على الزمالة في كلية الثالث ، وأضيف إلى ذلك القيام بالتدريس فكان مزيداً من الحظ . وآخر منصب توليته هو محاضر قديم Senior Lecturer ، وقد استقلت منه في سنة ١٩١٠ ، حينما انتقلنا إلى لندن .

وفي ديسمبر سنة ١٨٩٠ تزوجت بإيفلين وإلوي Evelyn Willoughby . وكان تأثير زوجتي على نظري في العالم أساسياً إلى حد أنه ينبغي ذكر ذلك بوصفه معلماً جوهرياً في إنتاجي الفلسفي . . .

ولمدة ثماني سنوات تقريباً ( ١٨٩٨ - ١٩٠٦ ) سكنا في بيت الطاحونة القديمة في جوتنستر ، على ثلاثة أميال من كمبريدج . . .

ونشرت أول مؤلفاتي ، وعنوانه : « بحث في الجبر الكلي » A Treatise on Universal Algebra ، في فبراير سنة ١٨٩٨ ، وكنت قد بدأت تأليفه في يناير سنة ١٨٩١ . وما فيه من أفكار تقوم في معظمها على كتابين لهرمن جرسمن هما : « نظرية الامتداد » ، طبعه سنة ١٨٤٤ ، و « نظرية الاستناد » طبعه سنة ١٨٩٢ . وأولهما أهم كثيراً . لكن لسوء الحظ لم يفهم أحد حين نشر ذلك أنه سبق زعمه بقرن من الزمان .

من المجالات السياسية والأكاديمية . لقد انفجرت فجأة مسألة تخوير المرأة ، بعد أن ظلت على ناء هادئة طوال نصف قرن . وكنت عضواً في لجنة الجامعة University Syndicate التي كتبت تقريراً عن المساواة في الأوضاع في الجامعة . لكننا هُزِمنا بعد مناقشات عاصفة وشغب من جانب الطلاب . وإذا لم تخفي الذاكرة ، فإني أقول إن ذلك حدث حوالي سنة ١٨٩٨؛ لكن حدثت بعد ذلك ، وإلى قيام الحرب في سنة ١٩١٤ ، أحداث عاصفة في لندن وغيرها من الأماكن . وكان الانقسام في الرأي على وفق الانقسام الحزبي ؛ فمثلاً ، كان بلفور Balfour المحافظ مناصراً للمرأة ، بينما كان أسكوت Asquith الذي من حزب الأحرار ضد المرأة . لكن الحركة نجحت عند نهاية الحرب في سنة ١٩١٨ .

وتولّيت السياسة كانت ، ولا تزال ، في جانب حزب الأحرار وضد حزب المحافظين ، وأنا أكتب الآن بحسب تقسيم الأحزاب في إنجلترا . لكن حزب الأحرار قد زال الآن ( سنة ١٩٤١ ) عملياً ، ولو أعطيت صوتي في إنجلترا لأعطيت إلى الجناح المعتدل في حزب العمال . لكن لا توجد الآن « أحزاب » في إنجلترا ...

ومؤلفاتي الفلسفية بدأت في لندن قبيل نهاية الحرب . وكانت جمعية أرسطو في لندن مركزاً سائراً للمناقشة ، وفيها عقدت صداقات مهمة .

وخلال عام ١٩٢٤ ، وأنا في سن الثالثة والستين ، تشرفت بدعوة من كلية جامعة هارفرد للانضمام إلى قسم الفلسفة فيها . وأصبحت أستاذة غير متفرغ Professor Emeritus عند نهاية العام الجامعي ١٩٣٦ - ١٩٣٧ . وبمجرد لساني عن التعبير الوافي عن التشجيع والمساعدة اللذين لقيتهما من جانب السلطات الجامعية ( في جامعة هارفرد ) وزملائي في الكلية وطلابي وأصدقائي . لقد عُمرت أنا وزوجتي بالوثة .

وما في كسبي المشورة من عيوب ونقصان ، وهي لا شك كثيرة ، ترجع إليّ أنا وحدي وسدني : وأنا أقهر على إبداء ملاحظة تطبق على كل عمل فلسفي : « إن الفلسفة عمالة للتعبير عن لا نهائية الكون بعبارة قاصرة قصور اللغة » . ( « فلسفة ألفرد نورث هويتهد » ، بإشراف بول آرثر شلب ، ص ٣-١٤ ، نيويورك ط ١ سنة ١٩٤١ ، ط ٢ سنة ١٩٥١ ) .

وتوفي هويتهد في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٤٧ .

« المدخل إلى الرياضيات » يرجع إلى هذه الفترة . وخلال الدورات الجامعية من سنة ١٩١١ حتى صيف سنة ١٩١٤ شغلت عدة مناصب في كلية الجامعة في لندن ، ومن سنة ١٩١٤ حتى صيف ١٩٢٤ كنت أستاذة في الكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا في كينسينجتون . وخلال السنوات الأخيرة من هذه الفترة كنت عميداً لكلية العلوم في الجامعة ( جامعة لندن ) ، ورئيساً للمجلس الأكاديمي الذي يتولى الإشراف على الشؤون الداخلية الخاصة بالثريية والتعليم في لندن ، وكنت عضواً في مجلس الجامعة Senate . كذلك كنت رئيساً لمجلس إدارة كلية جولد سمث ، وعضواً في مجلس كلية المنمنمة في الإقليم ...

وهذه التجربة في مشاكل ( التعليم ) في لندن ، وقد طالت إلى أربع عشرة سنة ، غيرت آرائي في مشكلة التعليم الحالي في الحضارة الصناعية الحديثة . وكانت العادة - وهي لم تمت بعد - اتخاذ نظرة ضيقة إلى مهمة الجامعات . لقد كان هناك غط أوكسفورد - كمبريدج ، والنمط الألماني . وأي غط آخر كان ينظر إليه بازدراء جاهل . فجماهير العمال المضطربة التي كانت تنتشد الاستنارة العقلية ، والشباب من كل طبقة الذين كانوا يطلبون معرفة ملائمة ، وأنواع للمشاكل التي جئت عن هذا الطريق - كل هذا كان عملاً جديداً في المدينة . لكن عالم العلم كان غائفاً في الماضي .

وجامعة لندن هي اتحاد من المعاهد المختلفة ذات الأنماط المتباينة التي تهدف إلى مواجهة هذه المشكلة الجديدة في الحياة الحديثة . وقد أعيد تشكيلها حديثاً تحت تأثير لورد هولدين Haldane وكان هذا نجاحاً رائماً . وجامعة الرجال والنساء - من رجال الأعمال والمحامين والأطباء والعلميين وعلماء الأدب والرؤساء الإداريين للأقسام - الذين كرسوا أوقاتهم ، بعضها أو كلها ، إلى مشكلة التعليم الجديدة هذه أنجزوا نجاحاً كبيراً كانت الحاجة إليه ماسة جداً . ولم يكونوا وحدهم في هذا العمل . ففي الولايات المتحدة الأمريكية ، وفي ظروف مختلفة ، كانت جماعات مماثلة تقوم بحل مشاكل مشابهة . وليس من المبالغة أن نقول إن هذا التكيف الجديد للتعليم والتثريه كان واحداً من العوامل التي يمكن أن نتخذ الحضارة . وأقرب شبه له هو ما قلتم به الأديرة قبل ذلك بألف عام ...

ولأعود الآن إلى جانب آخر من حياتي ، أثناء السنوات الأخيرة من عملي في كمبريدج ، أقول إنني شاركت في الكثير

## فلسفته

من المعتاد تقسيم نشاط هوايتهد الفكري إلى ثلاث مراحل :

١ - المرحلة الأولى كرسها خصوصاً للأبحاث الرياضية والمنطقية ؛

٢ - والمرحلة الثانية كرسها لفلسفة الفيزياء ؛

٣ - والمرحلة الثالثة كرسها للميتافيزيقا وللدور التاريخي للأفكار الميتافيزيقية ، في تكوين الحضارة .

لكن يلاحظ مع ذلك بعض التداخل بين المراحل الثلاث بعضها في بعض .

## ١ - المرحلة الأولى (سنة ١٨٩٨ - ١٩١٤)

يمثل هذه المرحلة الأولى كتابان أساسيان هما : « الجبر الكلي » ( سنة ١٨٩٨ ) و « المبادئ الرياضية » ( سنة ١٩١٠ ، جزء سنة ١٩١٢ ، جزء سنة ١٩١٢ ) ، وإلى جانبها كتب هوايتهد أبحاثاً صغيرة مهمة نذكر منها : « التصورات الرياضية للعالم المادي » ( سنة ١٩٠٦ ) ، « بدييات الهندسة الاسقاطية » ( سنة ١٩٠٦ ) ، « بدييات الهندسة الوصفية » ( سنة ١٩٠٧ ) .

ويذكر عنوان كتاب « الجبر الكلي » على عاولة هوايتهد تنفيذ جزء من البرنامج الذي وضعه ليستش حين طالب بوضع علم كلي . يقول هوايتهد في مقدمة كتابه هذا : « ينبغي أن يكون المثل الأعلى للرياضيات هو انشاء حساب Calculus يسهل التفكير في أي ميدان من ميادين الفكر أو التجربة الخارجية ، يمكن فيه تقرير توالي الأفكار أو الأحداث وصياغتها صياغة دقيقة ، بحيث يصبح كل تفكير جاذ ، ليس فلسفة أو تفكيراً استقرائياً أو أدبياً تحليلياً يصبح رياضيات تنمى بواسطة حساب » ( « الجبر الكلي » ص ٧ ) .

وفي الكتاب الأول من « الجبر الكلي » يحاول أن يحدد الأفكار الجبرية التالي : التساوي ، الجمع ، الضرب - على نحو يناسب أي جبر ، بغض النظر عن القوانين الأكثر خصوصية في الجبر وعن الضمير الذي تعطيه . فكان يرى مثلاً أن القوانين التالية :

$$س + ص = ص + س$$

$$(س + ص) + ع = ع + (س + ص)$$

$$س (ص + ع) = (س ص) + س ع$$

هي قوانين مشتركة بين كل أنواع الجبر . لكن هناك

قوانين أخرى يمكن أن تختلف فيها أنواع الجبر المختلفة ، مثل القوانين التالية :

$$س ص = ص س$$

$$(س ص) ع = س (ص ع)$$

$$س + س = س$$

وأنواع الجبر التي تنتهك القانون : « س + ص = س » يسميها عددية numerical ، ويصنفها بدورها إلى أنواع على النحو التالي : إن الجبر الملدي من نوع ع هو الذي من عناصره نستطيع أن نكون الصف  $ع$  ( ألفا اليونانية ) بحيث أن :

(١) أي عضوين في  $ع$  يمكن أن يجمعا ويضربا على نحو مفهوم ؛

(٢) كل عنصر في كل الجبر هو ناتج عنصرين أو أكثر من عناصر  $ع$

(٣) كل شيء هو حاصل ع من أعضاء  $ع$  إذا كان ، فقط إذا كان يتسبب إلى  $ع$  .

وكان في نية هوايتهد في الجزء الثاني ، الذي لم يظهر أبداً ، أن يبحث في أنواع الجبر الخطي linear algebras ، أو أنواع الجبر الذي من الدرجة الأولى . أما في المجلد الأول الذي نشره فقد تناول أنواع الجبر التي من النوع العالي ، وذلك في الأقسام الخمسة الأخيرة من كتابه هذا المقسم إلى سبعة أقسام ( أو كتب ) . وفيها يبحث بالتفصيل الدقيق حسب الامتداد الذي أسسه جرسمن . أما في القسم الثاني فقد بحث في الجبر غير الملدي ، أي جبر المتعلق كما وضعه جورج بول Boole . وفي القسم الأول يبحث في التكافؤ . وهوايتهد ينظر إلى التساوي ( « = » ) على أنه يعبر عن إضافة تكافؤ ، هي أقل من الهوية identity . وحجته في ذلك أنه لو لم يكن الأمر هكذا لكانت س + ص = س + ص بغير معنى تلقاً مثل ع = ع .

كذلك يقرر هوايتهد في هذا الكتاب أن « تبرير قواعد الاستنتاج في أي فرع من فروع الرياضيات ليس جزءاً من الرياضيات : إنه مهمة التجربة أو الفلسفة . أما مهمة الرياضيات فهي أن تتبع القاعدة فقط » ( الكتاب نفسه صفحة و )

ويأجم التصور التقليدي للرياضيات ، الذي ينظر إليها على أنها علم العدد والكم فقط أو علم الكم المنفصل والمختص .

أما الكتاب الثاني : « المبادئ الرياضية » Principia



المكان نسي . وقد قام هذا التوفيق بأن رفض نظرية اينشتين القائلة بأن المكان علاقة بين أشياء فزيائية ، وقال بدلاً من ذلك إن المكان علاقة بين أحداث مدونة بالحس مباشرة ، أي أنه أرجع نسبة المكان إلى الإدراك الحسي ، لا إلى الواقع الموضوعي في الطبيعة .

وبحاول هوايتهد أن يعرف ترتيب أجزاء المكان في المكان ، خلال مدة معينة ، عن طريق تصورات زمنية ، ليجمع بذلك بين المكان والزمان على نحو قريب عما فعله اينشتين . فيين أن اللدد الخاصة بأنظمة مكانية مختلفة تتقاطع ، أي أن بينها أحداثاً مشتركة . وترتيب المكان في لحظة استمرار نظام مكاني ما يتحدد بتقاطعها مع لحظات مدد نظام مكاني آخر .

ويلخص Filmer S. C. Northrop فلسفة هوايتهد العلمية على النحو التالي : « لقد عمل على إيجاد فلسفة العلم عند هوايتهد ثلاثة عوامل :

١ - تركيز برجسون للكفاية الشاملة للعيان المباشر وأولية العملية Process » ،

٢ - الصعوبات الأستمولوجية التي وقع فيها الفلاسفة المحللون من جزاء تمييز نوعين من الطبيعة » ،

٣ - إعادة بناء التصورات الأساسية في العلم للماصر كنتيجة ضرورية للاكتشافات الحديثة ، خصوصاً لنظرية اينشتين في النسبية .

وفلسفته في العلم فيها قوة وضعت هذه التأثيرات الثلاثة . ويعدّ الزمان الضعيف في فلسفته هذه وهي : (١) نظريته في العلاقة الباطنة بين الأحداث المدونة بالحس ؛ (٢) نظرية غير سليمة عن الموضوعات العلمية وعن معادلات التحويل ؛ (٣) الاختلاف في تفسير العملية العلمية أو الزمان العام ؛ (٤) تنازع مبالغ فيه مع النتائج المقررة والمحققة للعلم للماصر ؛ (٥) ميل علم إلى اعتقاد وجود غموض للمعرفة في الوعي الحسي أكبر مما يكشف عنه فعلاً .

أما نقط القوة فهي في نظره : (١) نظرية هوايتهد تفسّر بعض الوقائع التي لم يقدم لها اينشتين تفسيراً ؛ (٢) فلسفة هوايتهد في العلم تعالج مشاكل أستمولوجية وعلمية لا تواجهها نظرية اينشتين . ( فلمر نورثروب : « فلسفة هوايتهد في العلم » ، فصل في كتاب « فلسفة ألفرد نورث هوايتهد » ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، نيويورك ط ٢ سنة ١٩٥١ ) .

في العلم كنتيجة ضرورية لنظرية اينشتين في النسبية . وهوايتهد يتفق مع اينشتين في بعض الأمور ، ويختلف معه في أمور أخرى .

٢ - والعامل الثاني هو الصعوبات الأستمولوجية التي أوقعت النظريات التقليدية الحديثة الفلسفة الحديثة فيها . وهو ما أدى بهوايتهد إلى رفض التمييز بين الطبيعة من حيث هي مدونة والطبيعة من حيث تصورها النظريات العلمية .

٣ - والعامل الثالث هو تأثير برجسون في هوايتهد ، وقد وقع تحت هذا التأثير بتوسط من صديقه هـ . ولدون كار H. Wildon Carr الذي كان يؤلف كتاباً عن برجسون في الوقت الذي كانت فيه فلسفة العلم عند هوايتهد بسبيل التكوين ، وكاتا يتناقشان كثيراً في فلسفة برجسون . ويريجسون أيضاً تأثر هوايتهد في نظريته الخاصة بأولوية العملية ، وهي نظرية أساسية في فلسفته في العلم وفي ميتافيزيقاه على السواء . كذلك تأثر بصمويل الكسندر كما يشير هو إلى ذلك في مقعته كتابه « تصور الطبيعة » .

وتقوم فكرة هوايتهد الأساسية في فلسفة الطبيعة على رفض التمييز بين الطبيعة المحسوسة والطبيعة كما هي في ذاتها ، وهو التمييز الذي قال به جاليليو ونيوتن وعليه سار كثير من علماء الفيزياء . فمثلاً يميز جاليليو بين « الحرارة » كما نشعر بها بالحس مباشرة ، وبين « الحرارة » بوصفها حركة غير ملاحظة للذرات ، حركة هي من الضالة بحيث لا يمكن أن تقع تحت الحواس ، تبعاً للنظرية الحركية للحرارة والغازات . وقد توسع نيوتن في هذا التمييز الثاني بأن طبقه ليس فقط على الكيفيات المحسوسة ، بل وأيضاً على المكان ، والزمان والحركة . ذلك أن نيوتن كان يرى أن الزمان والمكان اللذين نحسّ بهما مباشرة ليسا هما الزمان والمكان كما تصورهما علم الفيزياء . كذلك يتفق اينشتين مع نيوتن في النظر إلى الزمان على أنه يضي على سواء « flowing equally » ونيوتن يطبق على المكان ما قاله عن الزمان ، فيقول « كتب « المبادئ » : « كل الأشياء موضوعة في الزمان وفقاً لترتيب التوالي ؛ وفي المكان وفقاً لترتيب الوضع إته من طبيعتها أو ملامحتها أن تكون أماكن » ( نيوتن : « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » ) .

وقد حاول هوايتهد التوفيق بين نظرية نيوتن في المكان والقائلة بأن المكان مطلق ، وبين نظرية اينشتين القائلة بأن

## ٣- المرحلة الثالثة (سنة ١٩٢٥ - ١٩٤٧)

## أ- الفلسفة العضوية (أو فلسفة العضوية)

ويتجمل إسهام هوايتهد في الفلسفة بالمعنى المحدد في هذه المرحلة الأخيرة . ونبدأ بفلسفته العضوية التي لودعها في كتابه « العملية والواقع » ( سنة ١٩٢٩ ) Process and Reality .

في هذا الكتاب يسمى هوايتهد إلى أن يضع مكان فلسفة الجواهر التقليدية فلسفة عضوية . لأنه رأى أن الفلسفة العضوية Philosophy of organism هي التي تستطيع وحدها أن تزودنا بتفسير للكون تبدو فيها : العملية Process ، والقفل الديناميكي ، والاعتماد المتبادل ، والخلط - المعطيات الأولى للتجربة المباشرة .

وعلى طريقته في معظم مؤلفاته ، يستعرض هوايتهد استمراراً تاريخياً الآراء التي قالها الفلاسفة في الموضوعات التي يتناولها ، ويصدر عليها أحكاماً تقريبية . فمن أحكامه أن فكر أفلاطون أشدّ حساساً من فكر كنت ؛ وأن برجسون أكثر إعلاءً للأفكار المخصصة من هيغل ؛ ويزعم أن لوك كان أقرب إلى الفلسفة العضوية من ديكاوت ؛ ويفضل لبيتس على أرسطو . ويعرف الفلسفة الغربية بأنها سلسلة من التعليقات على أفلاطون ! وهو يود إتخاذ بعض هذه التعليقات أو إعادة صياغتها ، بينما يودّ نحو بعضها الآخر . وكنت أقل الفلاسفة العظام حظاً من القبول عنده ! ويزعم أن فلسفته في العضوية هي عود إلى ما قبل كنت من آراء ، كما يزعم أن الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كنت في نظرية المعرفة كانت أقلّ ثورية مما اعتقد أنصاره .

ويلاحظ على هذه الأحكام على المذاهب الفلسفية والفلاسفة أنها تتسم بالجهل الضامح بهذه المذاهب وأصحابها ، مع الأدعاء للمسئل الكعقب من جانب رجل رياضيات كان قليل البضاعة من المعرفة بتاريخ المذاهب الفلسفية .

وفيما يتصل بالنتج ، يرى هوايتهد أن النتج الفلسفي يتضمن تعميماً ، يتجه من الجزئي العيني إلى الكلّ . وهذا التعميم يقوم على الوصف أكثر مما يقوم على الاستنباط . وينتهي على بعض الفلاسفة المتخاضم الاستنباط deduction عمكاً للاختيار في البحث الفلسفي . إذ يرى أن الاستنباط ليس إلّا وسيلة مساعدة للتحقق ، لا ينبغي أن تكون له

الأولية في النتج الفلسفي . والنتج الذي يدهو إليه هوايتهد هو ما يسميه بمنتج التعميم الوصفي الذي يتخذ شكل وصف للعملية الديناميكية أولى من أن يتولى وصف البنية الاستاتيكية . ويضع مكان الوصف المورفولوجي وصفاً للعملية الديناميكية للحياة .

والمعيار الإيمتولوجي عنده هو على نوعين : معيار عقلي هو الأحكام المنطقي واتفاق الفكر مع نفسه ، ومعيار تجريبي هو قابلية التطبيق والموافقة adequacy . والمذهب الفلسفي ينبغي أن يكون عمكاً ومنطقياً . ولا ينبغي تصور كيان مع صرف النظر عن سائر الكيانات ، كما لا يمكن فهم كيان إذا لم تتحدد علاقته بسائر الكيانات وفقاً لقواعد منطقية . لكن المعرفة تتطلب أيضاً تبريراً تجريبياً . وينبغي أن تكون المقولات قابلة للتطبيق وموافقة . وهي تكون قابلة للتطبيق إذا كانت تصف كل التجربة الخاصة بها بوصفها تكشف عن نفس التركيب . وتكون موافقة إذا كانت تشتمل على كل التجربة الممكنة في رؤيتها التصورية .

وعن طريق تطبيقه لنتج التعميم الوصفي ، وضع هوايتهد ثبث مقولات بالتصورات التي تحكم فلسفة العضوية . وقد صف هذه المقولات وفقاً لتقسيم رباعي هو :

١- مقولة الأقصى category of the ultimate ؛

٢- مقولات الوجود ؛

٣- مقولات التفسير ؛

٤- الالتزامات المقولية Categorical obligations .

أما مقولة الأقصى فهي النشاط الإبداعي ، والنشاط الإبداعي هو كلّ الكليات ، هو المبدأ الميتافيزيقي الأقصى الذي على اسمه تقوم كل الأشياء بدون استثناء . وكل واقعة في الكون هي - على نحو أو آخر - شامدة على النشاط الإبداعي . والله نفسه يندرج تحت مقولة الأقصى . والنشاط الإبداعي بوصفه المبدأ للميتافيزيقي الأقصى هو أيضاً مبدأ الجبنة novelty ، وهو الذي يزود بالسبب في ابتثاق ما هو جديد .

وواضح من هذا أن هذا المبدأ هو نفسه مبدأ التطور الخالقي عند برجسون . ولم يث في هوايتهد بأي جديد سوى سوء التعبير !

أما مقولات الوجود فثمان : (١) الكيانات الواقعية ؛

ويسبب قطبه العقلي يدرك موضوعات سرمدية . والله هو أيضاً يدي عن بنية مزدوجة : إن له طبيعتين : طبيعة أصلية ، وطبيعة تالية consequent nature . وطبيعته الأصلية primordial تقوم في الإحاطة بكل الموضوعات السردية ، وفي الشوق إلى تحقيقها بالفعل ؛ وهي تناظر القطب العقلي للأحداث الواقعية . أما طبيعته التالية ، وهي نتيجة رد فعل العالم في الله ، فتناظر القطب الفزيائي للأحداث الواقعية .

والأحداث الواقعية ، والجاسعات التي تؤلفها ، هي في عملية نموّ معاً حتى تصل إلى المرحلة النهائية التي تسمى « الإشباع » satisfaction . وهذه العملية من النموّ معاً ، والتي فيها تحدث إدراكات جديدة باستمرار ، يسميها هوايتهد باسم « النموّ معاً » consocrescence . ويقول : « في عملية النموّ معاً يوجد تولد من المراحل تنشأ فيها إدراكات prehensions جديدة بالتكامل مع إدراكات في المراحل السابقة ... وتستمر العملية حتى تصبح كل الإدراكات عناصر في إشباع تامّ محدد » . وكل حدث واقعي من حيث هو متوضع في عملية النموّ معاً يكشف عن مطلب يتعلق بالمستقبل . والمستقبل هو ، بمعنى ما ، عنصر داخل في تركيب وجود كل حدث واقعي . ويميّز هوايتهد عن هذا حين يفتح الحدث الواقعي بأنه subject- superject ، ويمكن أن يترجم هذا بقولنا : موضوع تحتاني ، وموضوع فوقاني . إن كل حدث هو في نفس الوقت الموضوع التحتاني الذي يجزّب ، والموضوع الفوقاني لهذه التجربة ؛ إنه للعقل التجريبي الحاضر ، لكنه أيضاً النتيجة للمستقبل أو الهدف لتجربته الحاضرة . وهذا الهدف أو المشروع للمستقبل يسمى « الهدف الذاتي » subject- aim الذي يضبط حدوث الحدث الواقعي ويقوده إلى إشباعه النهائي . وهكذا يحدث كل تغير في نطاق متصل مكاني- زمني ، فيه كل الوجودات تعاني عضة الزمان . إن كل حدث event في الوجود يتصف بالمباضي والحاضر والمستقبل . وعلى الرغم من أن الأحداث الواقعية تفتي ، فإنها تدخل في التركيب الباطن لأحداث واقعية أخرى فيها تتموضع . وهكذا فإن كل واقعة حاضرة في الوجود تتكون بواسطة كل المراحل السابقة . وكذلك كل واقعة حاضرة تتألف من إمكانياتها للتحقق في المستقبل عن طريق هدفها الذاتي . وهذا هو مبدأ العملية process .

وهوايتهد يقيم مذهبه كله على أساس أن كل الأشياء في

(٢) الإدراكات prehensions ؛ (٣) المُعدّ nexūs ؛ (٤) الأشكال الذاتية ؛ (٥) للموضوعات السردية ؛ (٦) القضايا ؛ (٧) التمددات ؛ (٨) التقابلات contrasts .

ومعظم - أو كل - هذه المقولات هي مجرد سميات أخرى لمعانٍ تقليدية . فالكيانات الواقعية هي الجواهر الجزئية التي يتألف منها العالم ، وهي الوقائع النهائية للكون . والإدراكات هي الوقائع المعينة لوجود علاقات ، تكشف عن طابع متجه vector character ، وتتضمن الانفعال ، والغرض ، والتفريق ، والسببية . والعقدة هي واقعة جزئية لاجتماع كيانات واقعية معاً . والشكل الذاتي هو الكيفية المحددة لأمر واقعية خاصة . والموضوعات السردية هي الإمكانيات المحضة التي بما تحدد الوقائع في أشكالها الذاتية . والقضايا هي التي تعطي معنى للتمييز بين الحق والباطل . والتعددات تدل على الانفصالات بين مختلف الكيانات . والتقابلات تدل على حالة التركيب الناشئة عن إدراك أو واقعية عينية للكون في علاقات ، relatedness .

وإلى جانب مقولات الوجود هذه ، يتحدث هوايتهد عن سبع وعشرين مقولة للتفسير وتسمية التزمات مقولة .

والكيانات الواقعية تبقى في عملية فناء دائم ، وكلما فئت انحدرت في التقدم الحائلي ، وتنقل إلى كيانات واقعية أخرى من خلال عملية الإدراك ، وتحقق خلوداً موضوعياً . ويقول هوايتهد أن عملية الفناء والانشاء الجديد هذا يعني أن تفهم على أنها شرح لمباراة للأفلاطون في معاورة « طيلوس » هذا نصّاً : « لكن ما يدركه الظن بمعونة الاحساس ويدون العقل - هو دائماً في عملية كون وفساد ، وليس موجوداً وجوداً حقيقياً أبداً » . إن الكون هو كون حدوث ، وتغير ، وفساد ( فناء ) . ومقولة الكيانات الواقعية تطبق انطلاقاً كلياً . إنها تطبق على المادة غير الحية كما تطبق على كل ضروب الحياة . وتطبق على وجود الإنسان ، كما تطبق على وجود الله .

وهنا نجد هوايتهد يقرر أن الله ليس خارجاً عن هذا النظام . إنه في نطاق المقولات . ومع ذلك فإن الله يتميز من سائر الكيانات الواقعية بأنه لم يحدث من شيء ، بينما سائر الكيانات حادثة . إن الله كيان واقعي ، لكنه ليس حادثاً واقعيّاً actual occasion . وكل حدث يكشف عن بنية مزدوجة تتألف من قطب فزيائي وقطب عقلي . والحدث الواقعي ، بسبب قطبه الفزيائي ، يدرك حوادث واقعية أخرى ،



وعكس الاختبار في التجربة الدينية هو المحبة . وهو يضع ذلك في مقابل إله أرسطو ، المحرك الأول غير المتحرك ، الذي لا يعنى بخلقته . لكن إله المحبة عنه ينحصر للقولات والمبادئ الميتافيزيقية التي ذكرناها . إن الله هو الشاهد الرئيسي على النظام الميتافيزيقي . وعلى ضوء هذا يمكن النظر إلى طبيعة الله من وجهتي نظر التثنية : أصلية ، وقالية : فمن وجهة النظر الأصلية الله إسمكان لا مثله لو لا عهود . إنه وحدة وملاء المشاعر التصورية بغض النظر عن أية مشاعر فزيالية ، وتبعاً لذلك يفترض إلى ملاء الفعلية actuality . إنه بوصفه وحدة مشاعر تصورية وعمليات ، هو فعل خلاق حر . وهو لا ينصرف بالأحداث الجزئية التي تؤلف العالم الواقعي . إن العالم الواقعي يفترض الطبيعة الأصلية ، لكن الطبيعة الأصلية لا تفترض العالم الواقعي مقدماً . وكل ما تفترضه الطبيعة الأصلية مقدماً هو الطابع العام المجرد للنشاط الخلاق الذي هو الشاهد الرئيسي عليه . والطبيعة الأصلية ، بوصفها إمكانية لا معدوداً ، تشتغل على الموضوعات السردية وتفسر النظام الكائن في أهميتها بالنسبة إلى عملية الخلق .

أما طبيعة التالية consequent nature فهي مشبعة ، أي ليست أصلية . إنها تعبر عن رد فعل العالم تجاه الله . وهكذا فإن الطبيعة التالية خاضعة لعملية التحقق الفعلي في العالم الواقعي . والله يشارك ، مع كل حادث وكل عقدة nexus ، العالم الواقعي . إنه بوصفه تالياً ، فإن الله يتكيف بواسطة العالم .

إن الطبيعة الأصلية حرة ، كاملة ، سرمدية ، ناقصة التحقيق الفعلي ، ولا واعية . أما الطبيعة التالية فمعيّنة ، ناقصة ، باقية ، متشقة تماماً بالقليل ، وواعية . وبسبب هذه الطبيعة التالية يقيم الله مع العالم علاقة عنائية . ويحبه ذات العناية يعبر عنها من خلال اهتمام رحيم بالأوضاع التي يخلق . إنه ينبغي كل شيء في العالم ، ويحافظ عليه في حياته . وعنانية الله تتجلى في أعمال الحكمة الإلهية . والأحداث في العالم الزماني تتحول بواسطة عمة الله وحكمته ، ثم تعود عمة وحكمته بعد ذلك إلى العالم . والتعريف النهائي لله هو أنه الرقيق العظيم ، والمزمل للتأم الذي يفهم .

### مراجع

- The Philosophy of Alfred North Whitehead, edited by Arthur Schilpp. New York, library of Living philo-

سيلان دائم ، وهو مذهب قال به هرقليطس . وإلى جانب نظرية السيلان هذه يقول هوبنهايم بفكرة منافسة لها هي : بقاء كل الأشياء . وهاتان الفكرتان تؤلفان في نظره مشكلة الميتافيزيقا كلها . ويحاول هوبنهايم - على عادته - التوفيق بين هاتين الفكرتين المتضاربتين ، وذلك عن طريق نظريتين : نظرية الهوية المكونة لذاتها ، ونظرية النظام الكوني . ويحاول الأخذ بفكرة الانسجام الأزلي ، التي قال بها ليبنتس .

### ب - فلسفة الدين

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فلسفة الدين عند هوبنهايم ، كما تتجلى في كتيبه التالية :

١ - « الدين في مراحل تكوينه » ( سنة ١٩٢٦ ، ص ١٦٠ )

Religion in the Making

٢ - « العملية والواقع » ( سنة ١٩٢٩ القسم الخامس )

Process and Reality

٣ - « مفارقات الأفكار » ( سنة ١٩٣٣ ، ص ٣٩٧ )

Adventures of Ideas

ونبدأ بتعريفه للدين . يقول في كتابه « العلم والعالم الحديث » إن « الدين هو رؤية شيء يقوم عبر ، ووراء ، ودخل ، السيلان الجاري للأشياء المباشرة ؛ رؤية شيء حقيقي ، لكنه ينتظر أن يتحقق شيء هو إمكانية بعيدة ، لكنها أعظم الوقائع الحاضرة ؛ شيء يعطي معنى لكل ما يضي ، ومع ذلك يفلت من الإدراك ؛ شيء امتلاكه هو الخبر النهائي ، ولكنه مع ذلك وراء كل متناول ؛ شيء هو المثل الأعلى النهائي ، والمسمى الذي لا أصل فيه » ( ص ٢٦٧ وما يتلوها ) .

ويقول في كتاب « الدين في مراحل تكوينه » : « إن البصيرة الدينية هي إدراك هذه الحقيقة وهي أن نظم العالم ، ومعنى حقيقة العالم ، وقيمة العالم في مجموعه وفي أجزائه ، جمال العالم ، وسعته الحدية ، وسلام الحياة ، والتغلب على الشر - هي أمور مرتبطة معاً ، لا غرضاً ولكن بسبب هذه الحقيقة وهي أن الكون يكشف عن نشاط خلاق creativity ذي حرية لا نهاية لها ، وعن ملكة من الأشكال ذوات إمكانات لا متناهية ؛ ولكن هذا النشاط الخلاق وهذه الأشكال عاجزة كلها عن انجاز الواقعية بمزج من الانسجام المثالي الكامل ، الذي هو الله » ( ص ١١٩ وما يليها ) .

زار فيرته في سنة ١٦٣٦. ففكر في صياغة أفكاره الفيزيائية في ثلاثة كتب: الأول «في الجسم» وعاول فيه أن يبين أن الظواهر الفيزيائية يمكن أن تفسر بواسطة الحركة، والثاني «في الانسان» وفيه يبين الحركات البدنية الداخلة في المعرفة والشهوة؛ والثالث «في المواطن» وفيه يشرح تنظيم الناس في المجتمع.

لكنه حين عاد إلى إنجلترا في سنة ١٦٣٧ اضطر إلى الانصراف عن التأملات النظرية الخاصة بالجسم والحركة، ليخوض غمار المعركة السياسية المشهورة الأوار آنذاك. فقد كانت هناك حملة شديدة على امتيازات الملكية في إنجلترا، لكن هوبز رأى في انتفاص هذه الامتيازات ما يمكنه صفو السلام في إنجلترا، ورأى أن الحقوق والسلطات التي قامت المعالوفة آنذاك للحد منها هي جزء لا يتجزأ من حقوق السيادة، وكان الكل يقر في ذلك الوقت بأن السيادة هي للملك. فالف هوبز كتاباً بعنوان: «عناصر القانون الطبيعي والسياسي»، وانتشر الكتاب غلوطاً آنذاك. ففيه يقرر بأن السلام الاجتماعي يقتضي وجود سلطة مطلقة ذات سيادة لا يشاركها مشاركون. لكنه أغضب في نفس الوقت الطرفين المتنازعين: لقد أغضب القائلين بأن الإله للملك، لأنه حلول أن يقيم السيادة على أساس عقد اجتماعي، وأغضب البرلمانيين لأنه دعا إلى قيام ملكية مطلقة.

ولما اتحد النزاع في سنة ١٦٤٠ بمحاكمة إيرل استغورد ورئيس أساقفة لود Lood، رأى هوبز أنه في خطر، ففر إلى باريس، حيث التقى بلاتيين آخرين من إنجلترا. وصار يغشى حلقة العلماء التي تحلقت حول الأب مرسن Merseune، وأطلعه مرسن على كتاب «التأملات» لديكارت ولم يكن قد نشر بعد. وكتب هوبز بعض الاعتراضات على كتاب «التأملات» وعلى كتاب Dioptrique لديكارت، فكان هذا سبباً لأغضب ديكارت، غضباً جعله يرفض أن يلتقي بهذا «الرجل الإنجليزي» (= هوبز). وفي سنة ١٦٤٢ ظهر كتابه «في المواطن» de cive، وفيه يتوسع في ما قاله في القسم الثاني من كتابه «عناصر القانون»، ويختمه بفصل عن الدين والعلاقة بين الدولة والكنيسة، ويقول إن الكنيسة المسيحية والدولة المسيحية شيء واحد وبهيئة واحدة، وفيها الحاكم، ولهذا فلا من حق الحاكم أن يفسر الكتاب المقدس، وأن يفصل في المنازعات الدينية وأن يحدد أشكال العبادات العامة. وقد ظن هوبز هذا أنه وضع الحل لمشكلة النزاع بين

sophers, 1st ed. 1941, 2nd ed. 1951.

وفي ذيله ثبت كامل بكل مؤلفاته .

- H. Johnson: Whitehead's Theory of Reality, 1952.
- D. Emmet: Whitehead's Philosophy of organism, 1932
- D. L. Miller and G. Gentry : The Philosophy of A. N. Whitehead, 1938
- V. Lowe, C. Hartsorne, A. H. Johnson: Whitehead and the Modern World, 1950
- I. Leclerc: Whitehead's Metaphysics, 1958.
- V. Lowe: Understanding Whitehead, 1962.

## هوبز

### Thomas Hobbes

فيلسوف إنجليزي ومفكر سياسي كبير.

ولد في وستبورت Westport (في إقليم Wiltshire) في ٥ أبريل سنة ١٥٨٨. وفي سن الخامسة عشرة دخل كلية مجدلين في أكسفورد. وحصل على شهادة التخرج في فبراير سنة ١٦٠٨، وبعدها صار مربيًا خاصاً لوليم كشلش Cavendish الذي صار فيما بعد الإبر الثاني لديشونشير، وبدأت بذلك علاقته مع أسرة كاشلش، وهي علاقة استمرت حتى آخر عمره، ولم تنقطع إلا أثناء الحرب الأهلية في إنجلترا. وصحب تلميذه في رحلة إلى أوربا، لما عاد منها. وكان قد برع بتدريس الفلسفة في أكسفورد. كرّس اهتمامه للدراسات الكلاسيكية. وفي الفترة ما بين ١٦١١ و ١٦٢٥ اتصل بفرنسيس بيكون، وساعده في ترجمة بعض «مقالاته» إلى اللاتينية. لكن أهم ثمار عنايته بالدراسات الكلاسيكية (اليونانية-واللاتينية) هي ترجمته لتاريخ ثوكيديدس Thucydides، وقد نشر هذه الترجمة في سنة ١٦٢٩، وقد اختار لنشرها ذلك الوقت كيا يكون فيها عبرة لبني وطنه إذ رأى هوبز في مصير أثينا القديمة تحذيراً مفيداً ضد الديمقراطية.

وقام برحلة ثانية إلى أوروبا في ١٦٢٩-١٦٣٠، في أثنائها تبيّن إلى أهمية الفيزياء. وفي رحلته الثالثة ازداد اهتماماً بالفيزياء وصار متعمقاً فيها إلى حد أنه دخل في نقاش مع جامعة الأب مرسن Merseune في باريس، ومع جاليليو حين

فرنسا. وفي الوقت نفسه أخذت عليه السلطات الفرنسية هجومه على البابوية، فذكر هوز أن مقامه في باريس مهدد، ولهذا عاد إلى إنجلترا في نهاية سنة ١٦٥١. وتقامم هوز مع النظام الجديد في إنجلترا؛ وأقام في لندن.

فاستأنف العمل في كتابه «في الجسم». لكنه في سنة ١٦٥٤ اشترك في مساجلات سيكون لها تأثير كبير في الشطر الباقي من عمره؛ وتدور هذه المساجلات، التي أجراها مع جون برهميل John Bramhall أسقف لنوندي، حول مشكلة حرية الإرادة الإنسانية؛ ودارت المساجلات أولاً على شكل مراسلات خاصة بينهما؛ لكن أحد اللعجين بهوز اطلع على رد هوز، ونشره، دون علم هوز، تحت عنوان: «في الحرية والضرورة»، مما اضطر برهميل في سنة ١٦٥٥ إلى نشر كل المراسلات التي جرت بينه وبين هوز، بما في ذلك ردوده على هوز، وذلك في كتاب بعنوان: «دفاع عن الحرية الحقيقية ضد الضرورة السابقة الخارجية». فرد عليه هوز في السنة التالية بكتاب بعنوان: «المسائل المتعلقة بالحرية والضرورة واليخت»، وفيه أعاد نشر المراسلات المتبادلة بينه وبين برهميل، مع تنهات. فعاد برهميل إلى الرد بكتاب عنوانه: «تصحيحات لتنهات هوز الأخيرة»، وألحق به ضميمته بعنوان: «صيد الوليathan أو أطوح الكبر»، وفيه اتهم هوز بالاحاد؛ وقد رد هوز على هذه التهمة بعد ذلك بشهر سنوات في كتاب لم ينشر إلا في سنة ١٦٨٢ بعد وفاة هوز بثلاث سنوات.

ودخل هوز معركة ثانية مع بعض أساتذة أكسفورد. وكان هوز في كتابه «وليathan» قد هاجم نظام جامعة أكسفورد على أساس أنه أقيم في الأصل للدفاع عن البابوية ضد السلطة المدنية، ولا يزال هذا النظام مفسراً بالمجتمع لتسكك بالتعليم القديم. فانهز بعض أساتذة أكسفورد فرصة صدور كتاب «في الجسم» هوز في سنة ١٦٥٥ فهاجموه. لكنه رد عليهم برد عنوانه «سنة دورس لاساتذة الرياضيات في جامعة أكسفورد» وقد ظهر في سنة ١٦٥٦ ملحقاً للترجمة الانجليزية لكتاب «في الجسم».

وفي سنة ١٦٥٨ أصدر كتابه الثالث من مشروعه الثلاثي الذي ذكرته، بعنوان: «في الانسان».

ودخل معركة ثالثة في سنة ١٦٦٠ حين أصدر ست محاورات بعنوان: «لاخص وتصحيح الرياضيات المشرحة في

الدولة والكنيسة، التي كانت تعصف بمعظم دول أوروبا في القرن السابع عشر.

وأضفى هوز السنوات الأربع التالية في تأليف الكتاب الأول من مشروعه المذكور، وهو كتاب: «في الجسم». لكنه حدث في سنة ١٦٤٦ أن لجأ إلى هولندا، الذي أصبح فيها بعد الملك شارل الثاني، إلى باريس، ودعا هوز إلى تدريس الرياضيات له. فأتصرف هوز عن الغزاة والفلسفة مرة أخرى وخاض غمار السياسة مع اللاجئين الانجليز الهاربين إلى باريس. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر طبعة ثانية من كتابه «في المواطن» وقد أضاف إليها تعليقات للشرح ومقدمة موجهة إلى القاري، وظهرت هذه الطبعة في أسترادام.

وفي سنة ١٦٥٠ نشر خطوط كتابه: «عناصر القانون» على شكل كتابين مستقلين: الأول بعنوان: «الطبيعة الإنسانية» والثاني بعنوان «في الهيئة السياسية».

وفي سنة ١٦٥١ ظهرت الترجمة الانجليزية لكتاب «في المواطن» de civi.

وفي سنة ١٦٥٢ أصدر كتابه الرئيسي بعنوان: «وليathan، أو مادة وصورة وسلطة الجماعة (الكومنولث) المدنية والدينية» Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. وفي القسمين الأولين منه: «في الانسان» وفي الكومنولث» عاد إلى الموضوع الذي بحث في كتبه السابقة؛ وفي القسمين الثالث والرابع: «في الكومنولث المسيحي» وفي «ملكمة الظلام» خاض في مناقشة عن الكتاب المقدس وهجوم هجوماً شديداً محاولات أنصار البابوية والكنيسة للمسيحية presbyterians لبحث حقوق الملك.

وكان الملك شارل الأول قد توفي في سنة ١٦٥١، واستولى الياس على أنصار الملكية؛ ولهذا نجد في خاتمة كتاب «وليathan» فصلاً بعنوان «مراجعة وخاتمة» يحاول فيه هوز أن يجد الظروف التي تصبح فيها الطاعة لحاكم جديد مشروعة. وكان من رأيه دائماً أن للمواطن الحق في ترك الحاكم الذي لا يستطيع بعد أن يحميه، وفي تحويل ولائه إلى حاكم آخر يكفل له هذه الحماية. لكن عرضه لرأيه هذا في تلك «المراجعة والمناقشة» ضايق مستشاري الأمير شارل، وظنوا أن هوز يريد بذلك أن يستجلب رضا الحاكم الجديد في إنجلترة تسهلاً لعودته إلى بلاده. لهذا حجبوه عن بلاط شارل الثاني في

للمؤلفات اليونانية، فترجم «الأديس» لهوميروس، ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٣ - سنة ١٦٧٥، وترجم «الأيانة» ونشرت الترجمة في سنة ١٦٧٦.

وتوفي هوبز في هاروك هول Hardwick Hall مقاطعة دربي Derbyshire في ٤ ديسمبر سنة ١٦٧٩.

#### فلسفته

كان هوبز مادياً مغالياً في للمعية، إذ كان يرى أن كل ما هو موجود هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة. وللمبدأ الأول والأساس النهائي لكل شيء هو المادة والحركة، أو المادة التي هي في حركة. وحتى العمليات الفعلية هي أيضاً حركات في أدمغتنا وقلوبنا وسائر أعضائنا. والدولة، وكل النظم الإنسانية هي تركيبات من حركات وكل حادث يجري في الكون هو حركة، أمر يمكن رده إلى حركة.

ولهذا فإن موضوع الفلسفة عند هوبز هو الأجسام وهي في حركة. ذلك أن الفلسفة هي ومعرفة للمولات effects أو الظواهر appearances، كما نحصلها بالتأمل الصحيح ابتداء من معرفتنا بأشياء أو تولدها، وأيضاً معرفتنا بالعلل أو التولدات التي نحصلها من معرفة معلولاتها أولاً.

ولما كان الله لا علة له، ولما كان ما يعرف بالوحي لا يستفاد بالتأمل، فإن اللاهوت مستبعد، بحكم تعريفه، من مجال الفلسفة. وما بقي للفلسفة كموضوع لها هو «كل جسم يمكن أن تصور تولده، ويمكن مقارنته بأجسام أخرى عن طريق النظر فيه، أو كل ما هو قابل للتركيب والانحلال، أعني كل جسم يمكن أن نعرف شيئاً عن كونه (تولده) أو خواصه».

وهناك نوعان من الأجسام: أحدهما من صنع الطبيعة، ولهذا يسمى جسماً طبيعياً. والثاني تضعه إرادات الناس واتفاقهم، ويسمى الدولة Commonwealth (هذا اللفظ كان له في القرن السابع عشر المعاني التالية: الهيئة الاجتماعية، الدولة، الجمهورية). والجسم الطبيعي هو موضوع الفلسفة الطبيعية، والدولة هي موضوع الفلسفة المدنية، لكن الأخلاق ضرورة للفلسفة السياسية (أو: المدنية)، لأنها تتناول استمدادات الناس وسالكهم. ولهذا انقسمت الفلسفة عند هوبز إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الفلسفة الطبيعية، الفلسفة السياسية (المدنية)، الأخلاق. ومن هنا قسّم هوبز كتابه الشامل في الفلسفة - وعنوانه: «عنصر الفلسفة» إلى ثلاثة

كتب جون والس، وفيها حاجم روبرت بويل Boyle وسائر أصحاب والس Wallis الذين كونوا جمعية (سميت باسم والجمعية الملكية) في سنة ١٦٦٢) للبحث التجريبي، معارضة للمنحج الاستنباطي في الفزياء الذي دعا إليه هوبز في كتابه «في الجسم». ورد عليه والس برسالة ساخرة نشرت سنة ١٦٦٢، واتهم هوبز بأنه ألف كتاب «لويثان» للدفاع عن أوليفر كرومويل، وأنه غدر بسيد، شارل، حين كان في يخته. فدافع هوبز عن هذه الاتهامات في رسالة وجهها إلى والس في سنة ١٦٦٢ بعنوان: «السيد هوبز منظوراً إليه في اخلاصه، ودينه، وشهرته، وأخلاقه»، وفيها معلومات مفيدة عن حياة هوبز وأفكاره الخاصة كتبها هوبز بنفسه.

وخاض معركة رامية ضد رجال المتحمسة ميثياً أن مؤلفاتهم فيها من الخطأ وعدم اليقين بقدر ما في كتب رجال الفزياء والأخلاق من خطأ وعدم يقين. قال كتاب بعنوان: «نريح الدائرة، وتكبيب الكرة، وتضخيم المكعب» (سنة ١٦٦٩) وفيه يقدم حلولاً لهذه المشكلات الهندسية المشهورة.

ولما عدلت الملكية إلى إنجلترا وصار شارل الثاني، تلميذ هوبز القديم، ملكاً على إنجلترا، اعتضد لمرية القديم موقفه من كرومويل، وشمله بصفقه، وقرر له معاشاً قدره مائة جنيه في العام. لكن لما كانت آراء هوبز مقتررة في أذهان عامة الناس بحرية الفكر والاحاد، فقد استغل خصومه هاتين التهمتين للنيل منه عند الملك. لكنه ما يشعر بالخطر الحقيقي إلا في سنة ١٦٦٦، لأنه في هذه السنة وضع مجلس العموم مشروع مرسوم ضد الاحاد والعلمانية Profaneness وذلك بتأثير الكنيسة وما أحدثه حريق لندن والطاعون من فزع في النفوس، وكلفت اللجنة المشكلة لدراسة مشروع المرسوم بفحص كتاب «لويثان».

غير أن البرلمان أسقط مشروع المرسوم ضد الاحاد. غير أن هوبز لم يستطع بعد ذلك الحصول على إذن بنشر أي شيء يتعلق بالسلوك الانساني.

وفي سنة ١٦٦٨ نشر مجموع مؤلفاته المكتوبة باللاتينية، في استرداد، لأنه لم يستطع الحصول على إذن الرقيب الانجليزي لنشرها في إنجلترا. ولم يتمكن من طبع بعض كتبه الأخرى فلم تنشر إلا بعد وفاته. ويبدو أن الملك قد تمهد بمنع نشر كتبه في مقابل حمايته له.

فراح هوبز يقضي بقية عمره الطويل في ترجمة بعض

مقنمة. وبعد ذلك نستنبط من هذه البديهيات - التعريفات، أعني أننا «نجمعها»، بالمعنى الواسع للجمع» كما يفهمه هوز. والمقنمة، في نظره، هي أشد علوم الحركة تجريداً، ذلك لأنه يرى أن الخط، مثلاً، هو الطريق الذي تتخذه نقطة متحركة، وليس الخط مجرد امتداد مكوني (استاتيكي). ومن هنا كانت الهندسة وكيفية الارتباط يعلم الميكانيكا، وإن كان هذا الأخير يحتاج إلى مزيد من المبادئ أو التعريفات الخاصة بالقوة، وكمية المادة، وأمور أخرى لا تكون جزءاً من الهندسة بالمعنى التقليدي.

ولما كان لا يوجد في العالم إلا مادة هي في حركة، فإننا إذا عرفنا قوانين الحركة، كمل علمنا من حيث المبادئ النظرية.

والأخلاق والسياسة هما - نظرياً - مزيد من التعريفات للميكانيكا على نوع خاص من الأجسام (الإنسان، الدولة).

وهكذا يبقى العلم على الاستنباط من تعريفات؛ وما دام الأمر كذلك، فينبغي أن تنطوي التعريفات على العلل، من أجل أن يقوم العلم بالتفسير. ولهذا فإن المسألة الرئيسية في المنهج العلمي هي توفير التعريفات الوافية. بيد أن هذه التعريفات ينبغي ألا تكون اعتباطية، فلنسا أحراراً في تعريف القوة أو الكمية كما نهيى. وهكذا الاختيار لمعرفة كون التعريف وافية هو أن نقوم بتحليله ثم نستنبط النتائج المترتبة عليه. وهذا الاستنباط يطعي بعض النظريات theorems التي ينبغي أن تكون أوصافاً لما يحدث في ظروف معينة. وبالملاحظة نتبين ما إذا كان ما يجب أن يحدث - بحسب تعريفاتنا - قد حدث فعلاً. فإن كان قد حدث، فيها ونصمت؛ وإلا فلنحاول العثور على تعريف آخر.

وهكذا فإن ما يسميه هوز بـ «التعريفات» definitions هو ما نسميه الآن ومنذ القرن الماضي باسم «الفروض» Hypotheses. ومنهجه الذي يمتدع هو بأنه مزيج من التركيب والتحليل هو المنهج الافتراضي الاستنباطي في العلم - hypothetico deductive method of science ومن هنا كان هوز أول فيلسوف أدرك أهمية هذا المنهج.

والكشف عن العلل (الأسباب) هو عقدة العلم كله. والملة هي «حاصل جمع أو مجموع كل الأعراض (الخواص، والصفات)، سواء في الفاعل وفي المتفعل، التي تسهم في إنتاج المعلوم موضوع البحث، بحيث أنه إذا وجدت هذه

أقسام: الأول: في الجسم؛ الثاني: في الإنسان؛ الثالث: في المواطن. وقد كتب الثالث أولاً، ويتطوّر الأول، وأتت بها الثاني.

والغاية من المعرفة هي القوة، وهكذا يقول هوز مع فرانسيس بيكون. وفائدة الفلسفة الطبيعية تقوم في النهاية على تطبيقاتها التكنولوجية. ولكن فائدة الفلسفة الأخلاقية والمدينة (السياسة) تقدر لا بمقدار النافع التي تحصلها عمرة هذين العلمين بقدر ما هو بمقدار المصائب التي تصيبنا إذا لم نعرفها. ورأس هذه المصائب: الحرب، وأسوأ أنواع الحروب الحرب الأهلية، وهي تنشأ من وعدم معرفة الواجبات المدنية (واجبات المواطن).

والفلسفة بحث عقلي في الملل والمعلولات. ويقصد هوز بـ «البحث العقلي» ratiocination: الحساب computation أي جمع المعاني وطرحها. وإذا كانت المجموع والأجسام والحركات والأزمنة والنسب ودرجات الكيف قابلة للحساب لأنها يمكن أن تحسب بالمعد، والكل يقر لها بذلك، فقد زاد عليهم هوز بأن طبق الحساب على أمور لا يرى جمهور العلماء والفلاسفة أنها قابلة لذلك، مثل: التصورات العقلية، الكلام والأساء. فهو يقول مثلاً في تعريف الإنسان إنه «حاصل جمع الجسم والتفص (الحني) والناطق (العاقل)». والرجل المفرد هو أيضاً حاصل جمع الساقين والذراعين، الخ.

ويعرف المنهج method بأنه «أقصر طريق للعثور على المعلولات بواسطة عطلها المعروفة، أو العثور على العلل بواسطة معلولاتها المعروفة». وهناك نوعان من المنهج يتناظران عمليتي الجمع والطرح: أحدهما تركيبي، وبه يستطيع المرء أن يتقل من المبادئ الأولى (التي هي تعريفات) إلى معرفة شيء مركب. والهندسة تركيبيّة كلها، وكذلك القياس. والنوع الثاني من المنهج تحليلي، وبه نصل إلى فهم الشيء بتحليل الفكرة إلى الكليات التي تتلف منها، والتي أساليبها واضحة ومتجسدة في مبادئ أولى.

ولتوضيح مقصد هوز من هذا المنهج يتوحيه نقول إن العلم بنية من المعارف المنظمة، نمذجها ونقطة ابتدائها هما علم الهندسة. إذ في الهندسة نحن نبدأ من بديهيات هي في نظر هوز تعريفات (وهو رأي سيتضح صوابه عند هنري بونكاريه الذي قال إن البديهيات axioms هي تعريفات

الأعراض (مثل اللون، الطعم، الرائحة، إلخ) ليست أشياء. والأجسام لا تتولد (لا تكون)، بينما الأعراض تتولد (تكون). ويمكن تدمير أي عرض في جسم دون أن يُدمر الجسم نفسه. والصورة أو للماعية هي العَرَض الذي يسببه يعطى اسم لنوع معين من الأجسام.

وكل تغير حركة. ولما كان لكل حركة علة تجعلها على النحو الذي هي عليه، فإن كل شيء متعين بالضرورة. أما الإمكان ففكرة ذاتية تنبئ عن جهلنا فقط. وكل شيء ممكن فلا بد له أن يتحقق بالفعل. وكل علية هي علية فاعلة. أما ما يسمى «علة صورية» فما هي إلا علة معرفتنا؛ والعلل الغائية، وهي لا توجد إلا في الكائنات المزودة بالحواس والإرادة، فإنها في الواقع علل فاعلة.

ويبحث هوبز فيما يحدّد الفردية، فيبين أولاً أنه لا للمادة، ولا للصورة، ولا مجموع الأعراض يصلح أن يكون معياراً لعلماً للفردية، ويقول: «إن علينا أن ننظر ما الاسم الذي يسمى به الشيء، حين نبحث في هويته». ذلك الرجل سيكون دائماً هو نفس الرجل الذي تصدر كل أفعاله وأفكاره عن نفس ابتداء الحركة، أي تلك التي كانت في ولادته وكونه؛ وهذا الهر سيكون نفس الهر الذي يجري من نفس المتنج، سواء كان نفس الماء أو ماء آخر أو شيء آخر غير الماء يجري من ذلك المتنج».

#### نظرية المعرفة

ومصدر كل معرفة إنسانية هو الاحساس. ولأنه لا يوجد تصور في عقل الإنسان لم يتولد، كلياً أو جزءاً جزءاً، من أعضاء الحس. وبقي المعرفة مأخوذ من هذا الأصل (هولبيثان «ق<sup>1</sup> ف<sup>1</sup>»). والسبب في أي إحساس هو ضغط موضوع خارجي على عضو الحس، إما مباشرة كما في حالي الذوق واللمس، أو بطريق غير مباشر، كما في البصر والسمع والشم. وهذا الضغط على عضو الحس يبدأ حركة تستمر إلى المخ أو القلب، فتستجيب لها حركة من القلب بلون أو صوت أو رائحة أو إحساس بالحرارة أو البرودة أو الحسونة أو ما شابه ذلك. وعمل هذا فإن الاحساس هو نتاج في المخ عن مهيج من شيء خارج الجسم.

ومادام الأمر هكذا، فلا عمل للكلام عن أن الاحساس ينبني أن يشابه الموضوع الخارجي الذي ويضغطه على عضو الحس. إذ ليس من الضروري أن يكونا متشابهين. ومادام كل ما هو

(الأعراض) كلها، فلا بد أن يوجد هذا المعلوم؛ كما أنه لا يوجد إذا غاب واحد منها. وبعبارة أخرى، علة الشيء هي الشرط الضروري والكافي لحدوثه. ونحن في البحث عن العلل نحتاج إلى للتحليل التحليل كما نحتاج إلى للتحجج التركيبي: نحتاج إلى التحجج التحليلي من أجل أن ندرك كيف أن الظروف تقضي إلى إنتاج المملولات؛ ونحتاج إلى للتحجج التركيبي من أجل أن نجتمع معاً ونخرج ما يمكن كل واحد منها بمفرده أن ينتج. ويتضح من كلام هوبز في هذا الموضع أنه أدرك ما سماه بل فيا بعد باسم: منهج الاتفاق ومنهج الاختراق.

ومعنى المعاني في الفلسفة أساسية وبسيطة ولا يمكن تحليلها، وبالتالي لا يمكن وضع تعريفات جلية لها. ومع ذلك ينبغي أن نوضحها، حتى يكون في ذهن السامع أفكار واضحة عنها. ومن هذه المعاني: الزمان، المكان، الجسم، العرض، الحركة، القوة.

ويطلب هوبز من القارئ أن يصور أن كل ما في الوجود في، ما عدا فلسوفاً واحداً. فلماذا يبقى له ليتقبله؟ ذكرته، هذا يجب هوبز. وهذا ما يحدث هنا فعلاً بين الحين والحين. ولأننا حين نحسب حجم وحركات السها أو الأرض، فإننا لا نرفق إلى السها كي نقسمها إلى أجزاء، أو لنقيس حركاتها، بل نفعل ذلك ونحن جالسون هدهو في مكتبتنا أو في الظلام. فتذكر شيء بوصفه وجد خارج الزمن يعطي الفيلسوف فكرة عن المكان. ومن هنا يعرف المكان بأنه «فنتاسيا - phantasm» شيء موجود بذاته خارج العقل. كذلك يعرف الزمان بأنه «فنتاسيا القيل واليلد في الحركة». وليس من الواضح تماماً ما يعنيه هوبز بـ«فنتاسيا»، لكن يبدو أنه يريد بذلك انكار أن المكان أو الزمان جسم أو عرض لجسم.

ويعرف اللاتنامي في الزمان والمكان هكذا: «ولا متناه في القوة الزمان أو المكان الذي فيه يمكن تصور عدد من الخطوات أو الساعات أكبر من أي عدد معلوم»، أي أن ثمة مقداراً أكبر من أكبر مقدار نتصوره للمكان أو الزمان.

فلذا تصورنا الآن أن شيئاً آخر - غير هذا الفيلسوف المشار إليه - قد خلّق، فسيكون هناك شيء واحد مستقلاً عن ذهن الفيلسوف. ومن هنا يعرف الجسم بأنه ما يشغل حيزاً من المكان ولا يتوقف على عقلنا. والأجسام أشياء، بينما

الفكرة أحضرت فكرة تسليم المسيح لأعدائه؛ وهذه بلورها أحضرت فكرة الثلاثين بنساً التي كانت ثمن حياة يهوذا وتسلمه المسيح إلى أعدائه؛ ومن هنا جاء هذا السؤال الغريب. وكل هذا جرى في لحظة قصيرة جداً من الزمن، لأن التفكير سريع.

لكن التفكير العقلي يمكن أن يكون منظماً ثباتاً تقوده رغبة وخطة توجه مجراه إلى غاية معلومة. فمثلاً شخص فقد شيئاً، ويريد أن يعثر عليه، فيرجع ذهنه من مكان إلى مكان وزمان إلى زمان، ليحثر على المكان الذي عساه يكون قد فقدته فيه والوقت الذي فقدته فيه. ومثال آخر، رجل يريد أن يعرف نتائج فعل أو أقدم عليه، فيقارنه بأفعال مشابهة قام بها في الماضي. كذلك إذا أردنا الحصول على شيء، فلننا نبحث عن الوسائل المؤدية إلى تحصيله. أو قد نتخيل كل الآثار الممكنة أن يحفلها شيء حتى ما حصلنا عليه. إن الحاضر هو وحده الذي له وجود في الطبيعة؛ أما الأشياء الماضية فلا وجود لها إلا في الذاكرة؛ والأشياء المقبلة ليس لها وجود مطلقاً؛ إذ المستقبل هو مجرد توهم من الذهن، يطبق تسلسل الأفعال الماضية على الأفعال الحاضرة، وهو أمر يقوم به من هو أوفر حظاً من الحفيرة، لكن ليس بلوحة كاشفة من البق. . . إن أفضل متنبئ هو بالطبع أفضل متكهّن؛ وأفضل متكهّن *guesser* هو أكبر الناس تضلعاً في الأمور التي يتكهّن بها، لأن لديه قلداً أوفر من «العلامات» التي يستعين بها في التكهّن» (ولويباتان ج<sup>١</sup> ف٢٠).

ولا يرى هوزر في الأفكار العقلية إلا حركات في المخ. كذلك يرى أن عمليات الإدراك والإرادة هي أيضاً حركات في الجسم. وهناك نوعان من الحركات خاصان بالحيوان والإنسان، وهما: الحركة الحسية، مثل جريان الدم، والتنفس، والتغذي، والتبرز، إلخ؛ ثم الحركة الإرادية مثل: إمشي، يتكلم، يحرك أعضائه على النحو الذي نتخيله في عقولنا. والتخيل هو البداية الأولى لكل حركة إرادية؛ أما آخر ما يجري في الجسم قبل أن يصير مرئياً في الخارج، فهو النزوع *Comatus*. والنزوع حين يتجه إلى شيء بسببه هو الاشتهاة *appetite* كما في الجوع والعطش، أو الشهوة *desire* كما في معظم الأحوال الأخرى. وحين يكون النزوع إشاحة عن موضوع ما، يسمى قوفاً وكراهية. والناس يميّون ما يشتون، ويكرهون ما تهتفون؛ والفاقر الوحيد هو أننا نقصد دائماً بالشهوة والتفوق غياب اللزوع، بينما نقصد

موجود في العالم الخارجي هو مادة، وكل ما يتغير هو حركة، فليس للمادة من الخواص إلا تلك التي تمزوها الغزاة إليها. إذ لو كانت الحمرة خاصية من خواص الشيء الذي نراه أحر اللون، لما كان يمكن فصل هذه الحمرة عنه، كما يحدث في المرأة حين ينعكس عليها هذا الشيء. ولو كان الصوت جزءاً من الموضوع الصائت، لما كان من الممكن أن يسمع في مكان آخر كما هي الحال في الصلدى. ولهذا يقرر هوزر أن اللون والصوت والرائحة والحرارة وما شابه ذلك هي إدراكات موجودة فينا أنتجتها أدمغتنا استجابة لمبهجات واردة عن موضوعات مادية، وهوزر يدعوها إدراكات *feelings* أو «خيالات» *seemings* أو تخيلات *fancies*. إنها مظاهر *appearances* ذاتية. وكان من المفروض في هوزر - وهو للمادي الصريح - أن يقول عن هذه «الصفات الثانوية» (من لون، ورائحة، وحرارة إلخ) إنها مجرد حركات مادية في المخ. لكن يبدو من تسميته إياها «خيالات» أو تخيلات *seemings and fancies* أنه لا يعتقد أنها مجرد حركات.

ومحاول هوزر أن يفسّر سائر العمليات العقلية على أساس مادي آلي خالص. فيقول عن التخيل *imagination* إنه «إحساس منحل» *decaying sense*. ذلك أن الحركات الحادثة في المخ عن مبهجات خارجية تضاهل وتشعب، فتشأ عنها الصور التخيلية *images*. والصور التخيلية تتميز من الإدراكات الحسية بسبب ما فيها من شحوب وذبول. وهكذا يضمحل الإحساس. والإحساس المضمحل الماضي هو الذاكرة *memory*. وشرائط من الإحساس المضمحل تتركب أحياناً في الخيال على نحو مختلف عما أعطي في الأصل، فيتولد عن ذلك الأحلام والرؤى. وهذا يمكن أن يفسّر أيضاً تصور الأشباح والعاثيات: إنه ينشأ عن اضطرابات بين الإحساسات، يختلط معها الخيال بالإحساس.

كذلك ترابط المعاني في الذهن يرجع إلى حركات في المخ. وهذا الترابط قد يتم على غير هدى، كما يحدث في الأحاديث المعارضة بين الناس. لكن هوزر يرى أن من الممكن حتى في هذه الأحوال العثورة على ارتباط جلي. ويضرب مثلاً ذلك ما جرى في عمادة دارت حول حياة شارل الأول (ملك إنجلترا) أثناء الأهلية، إذ تسامد أحد الصحليين: ما هي قيمة البني *penny* الروماني. ويقرر هوزر ذلك السؤال الذي يبدو خارجاً غملاً عن مجرى المناقشة بأن التفكير في الحرب الأهلية أحضر فكرة تسليم الملك لأعدائه؛ وهذه

الهيئة أن يستغلوا الذين لتحقيق مآرجم الشخصية الأتانية. والأديان تحلل إذا رؤي أن مؤسسيها أو زعمائها يفتخرون إلى الحكمة أو الاعلاص أو المحبة.

### الفلسفة للعنية (السياسة)

أما في فلسفته السياسية فقد استعان هوز بالمعاني الراقية في عصره، مثل: المساواة، القانون الطبيعي، الحقوق الطبيعية للإنسان، العقد الاجتماعي، السيادة، العدالة، الخ. لكنه يعالج هذه المعاني على نحو يختلف كثيراً عن معالجة فلاسفة السياسة السابقين عليه لما مثل أفلاطون وأرسطو، والقدس توما الأكويني، وجان بودان Jean Bodin، وهوجو جروتويس Grotius. كذلك تأثر هوز بآراء مكياثلي في الأتانية وحاجة الحاكم إلى السلطة المطلقة.

ونبدأ أولاً ببيان نظرية العقد السياسي عند هوز. إنه يرى أن النظام السياسي أمر اصطلاحي وطبيعي في آن معاً: فهو اصطلاحي بمعنى أن الإنسان هو الذي أوجده؛ وهو طبيعي، مع ذلك، لأن الإنسان إنما صنعه وفقاً لسيولته الطبيعية. لكن الإنسان عند هوز ليس كائنًا اجتماعيًا بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائنًا عقلياً مجرداً كما يقول فلاسفة عصر التنوير، أي في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالتناقض، جبان، فاسد، خبيث، تدفعه للمصلحة الذاتية، وتتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية وجشع. وهو لا يذعن إلا إذا غلب، ولا يرضخ بمصلحته إلا مرغماً، ولا يجب السلام للسلام؛ بل فرعاً من نتائج الحرب. ويتلخص هذا كله في العبارة المشهورة التي قلها هوز: «الإنسان للإنسان ذئب؛ والكل في حرب ضد الكل؛ والواحد في حرب ضد للجميع». والحياة إذن مجال للفرقة الباطشة، بالنسبة إلى الأقوياء، وللخداق والمكر والتحايل بالنسبة إلى الضعفاء.

لكن هذه الشرارة (صفحة من: الشر الإنسانية هي التي دفعت الإنسان إلى أن يبحث بقله عن علاج: فراح عقل الإنسان يقتش عن أسباب هذه الحال الأليمة المتمثلة في حالة الطبيعة، وفي أسباب الحروب، والنزاع. وانتهى إلى أن العلاج هو في إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فيزول الحروب والنزاع.

كيف يمكن إيجاد هذا المجتمع؟ لا يمكن أن يوجد مثل هذا المجتمع إلا بتخلي الأفراد عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة فيما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع. . وعلى الكل أن

بالحب والكراهية حضور الموضوع غالباً. وما يشتهي المرء يسميه خيراً، وما يفر منه يسميه شراً، أي ما كان هذا الشيء. والمحوراس إذا ما أحركت شيئاً، حدثت حركة تسري من أعضاء الحسن إلى القلب، فيستجيب القلب بتزوع نحو الشهوة أو نحو النفور. فإذا أشبعت الشهوة أو النفور، شعرنا باللذة؛ وإذا حيل بيننا وبين الأشياء، سكرنا بالألم. وهكذا نجد أن هوز يقرر أن الخير هو اللذة، والشر هو الألم. فهو إذن من أنصار مذهب اللذة. وأكثر من هذا هو من أنصار اللذة الأتانية، لأنه يجدد الخير بالنسبة إلى الفرد فقط.

ويسمي هوز آخر شهوة أو تطور في عملية الروية، وهي التي تسبق الفعل الخارجي مباشرة، باسم الإرادة Will.

وهكذا نرى أن هوز يقرر أن كل العمليات العقلية والنفسية هي حركات لجزيئات مادية في الجسم. وهذه العمليات في جوهرها آلية (ميكانيكية)، ومادية في تركيبها. فالشهوة حركة نحو موضوع يسمى من أجل ذلك خيراً، والنفور حركة ابتعاد عن شيء يسمى من أجل ذلك شراً. وسائر الشهوات تتحدد على نفس النحو: فالخوف نفور مع اعتقاد أن الموضوع سيؤذي، والشجاعة نفور مع رجاء تجنب الأذى، والغضب شجاعة مفاجئة. والدين، وهو وجدان مهم، هو خوف من قوى خفية؛ مسموح به علناً. أما إن كان الخوف غير مسموح به علناً فإنه يكون خرافة وتطيراً superstition وبمجموع الشهوات والنفورات وتغيراتها إذا ما سار بها المرء حتى يفعل الأمر أو ينظر إليه على أنه مستحيل - مجموع هذا يسمى الروية deliberation.

ولما كانت الشهوات بغير نهاية، فإن السعادة ليست حالة سكونية (استاتيكية)، بل هي عملية اشباع شهوات. وكل دافع أناني. والشهوة الأساسية في الإنسان هي الشهوة إلى القوة، وهي لا تنتهي إلا بالوت، شأنها شأن سائر الشهوات.

### الدين

وفي إطار مثل هذه الفلسفة اللادية للعالية، لا محل للدين بلعنى للظهور. وهوز يعرض رأيه في الدين في كتابه الرئيسي «ولويات» فيقول إن الدين اخترعه الناس بسبب اعتقادهم في الأرواح، وجهلهم بالعلم، وعبادتهم لما يهابونه. وهذا يفسر لماذا زعم المشركون الأوائل في الأمم الوثنية أن تعاليمهم جاءتهم من الله أو من أي روح، ولذلك استلح



ينضموا لإرادة واحدة.

لهذا اتفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين، أي انتفال حقوق كل فرد إلى فرد واحد. ذلك لأنه إذا تخلى كل فرد - ما عدا واحداً - عن حقوقه الطبيعية، فمن الواضح أن حقوق هؤلاء ستذهب إلى هذا الواحد الذي لم يتخلى عن حقوقه. وسيكون هذا الواحد أقوى من الباقي بمجرد تخلي هؤلاء عن حقوقهم. وسيتمتع بما يقوم به من أعمال تؤدي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين. وهكذا فإن سلطة الحاكم ستقوم على أمرين: تخلي الأفراد عن حقوقهم، والغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم وهي السلام والعدل.

فالمقد فينا قد أبرم بين الأفراد وبين فرد (حاكم) وهم في حالة غرض، ويوجهه تحمل هؤلاء الأفراد عن حقوقهم ليؤوضوا إلى شخص يمثلهم ويقبل عنهم أن يتولى تصرف أمورهم بما يكفل لهم الأمن والسلام والاستمتاع.

والشيء المميز لهذا العقد هو أنه بين ثلاثة أطراف: الطرف الأول: متعاقد. طرفي؛ الطرف الثاني: كل أفراد المجتمع؛ الطرف الثالث: طرف لا يدخل في العقد إلا للاعتناء منه، دون أن يقدم شيئاً في مقابل ذلك وهو الحاكم. وهو عقد من نوع خاص، إذ فيه الحاكم يوافق على شروط العقد، لكن دون أن يلتزم بشيء. تجله الغير.

فهذا العقد، كما تصوره هوزر، يلزم الفرد بالعضوية، الدائمة غير القابلة للفسخ، في مجتمع سياسي مهمته الأولى والوحيدة بمجرد تشكيله هي أن يعين حاكماً (سواء أكان فرداً، أم قلة من الناس، أم جماعة ديمقراطية) له سلطة وضع القوانين، والفصل في المنازعات، وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات. وإذا ما عين الحاكم فعل المواطن الخاضع له والطاعة المطلقة، في مقابل ما يحققه له الحاكم من حماية ضد متهمي القوانين وضد أعداء الوطن. وهذا العقد صفقة رابحة للمواطن، لأنه يكفل له الأمن والسلامة في مقابل الموت المحتوم والظلم الذي لا بد سيقع عليه لو أنه استمر يعيش في حالة الطبيعة. وإرادة الحاكم ستكون مثقلة لإرادة المواطن، ولهذا فإن الحاكم يملك كل سلطة لتحقيق إرادته التي هي إرادة كل مواطن.

ولما كان الحاكم ليس «طرفاً» في هذا العقد، فإنه لا يجوز لرجعيته مسأله عن الطريقة التي بها يؤدي مهمته، ذلك

أنهم بمجرد أن قرضوا له تولي أمورهم فقد سقط حقهم في مسأله. يقول هوزر إنه من أجل تأمين السلم ولا بد من تفويض الأفراد كل قوتهم وكل سلطتهم إلى رجل واحد أو إلى هيئة اجتماعية (أو جمعية) واحدة يمكنها أن تجعل من كل إرادتهم إرادة واحدة، بمعنى... أن كل واحد يقر بأنه فاعل لكل الأفعال التي يفعلها هذا الرجل، وأن يخضع لإرادته لإرادة هذا الرجل وحكمه. وهذا شيء أكثر من مجرد الوفاق: إنه اتحاد الجميع في شخص واحد، وهذا هو ما يتم بتعاقد كل واحد مع كل واحد، كما لو قال كل واحد لكل واحد: إني أقوض إلى هذا الرجل أو هذه الجمعية كل سلطتي وكل حقي في توجيه نفسي، بشرط أنك أيضاً تقوض له سلطتك وحقك في توجيه نفسك. فلذا تم هذا، فإن هذا الجمهور يصير شخصاً واحداً يسمى مدينة أو جمهورية (ولوياتان»، فصل ١٧).

ويرى هوزر أن الناس، في حالة الطبيعة، متساوون تقريباً في القوة، والقدرة الفعلية، والخبرة، ولكل واحد نفس الحق الذي لغيره في كل شيء. فلو كانوا بدون حكومة، لآتى النزاع الناشئ عن شهواتهم وعدم ثقتهم ببعض - بعض إلى حالة حرب بين كل إنسان ضد كل إنسان، وفيها لن توجد ملكية، ولا عدل، ولا ظلم، وستكون الحياة «متوحشة، فقيرة، قلقة، متوحشة، وقصيرة». لكن لحسن الحظ فإن الوجدان - على شكل الخوف من الدين والرغبة في حياة سارة طويلة -، وكذلك العقل - على شكل معرفة مواد السلام على هيئة قوانين الطبيعة - نقول إن الوجدان والمقل يتضافران لإيجاد أساس مجتمع مدني (سياسي) وللتخلص من النزاع الشامل.

وأول قوانين الطبيعة هو السعي إلى السلام والمحافظة عليه. والثاني - وهو وسيلة ضرورية للقانون الأول - هو أن يريد الإنسان، حين يكون الآخرون مريدين لهذا أيضاً، أن يحصل على الأمن والدفاع عن النفس اللذين يرى أنهما ضروريان له، فينتالز عن حقه في كل شيء، ويقنع بنفس القدر من الحرية تجاه الآخرين، الذي يسمح هو به للآخرين تجاه نفسه هو. وهذا يتم بالتعاقد مع الآخرين... والقانون الثالث للطبيعة هو أن يلتزم الناس بتنفيذ هذا التعاقد. لكن ليكون العقد نافذاً لا بد من وجود سلطة ذات سيادة من شأنها أن تجعل الظلم - وهو انتهاك شروط العقد - أشد ضرراً وأذى من العدل أي المحافظة على تنفيذ العقد. ذلك أن العقود ينبر

هي مصلحة الرعية، وما هو غير للملك خير للشعب. وللك ثري، وصاحب إذا كانت الرعية ثرية وماجدة، وهو غير ثري ولا ماجد إذا كانت الرعية غير ثرية ولا ماجدة. والقريبون لدى الملك أقل عدداً من أية جمعية نيابية. وهو أقدر على تلقي التصالح في السر من الجمعية النيابية. وقرارات الملك تصدر دون اختلاف في الرأي، فتكون بذلك أشد رسوخاً بمكس الحال في قرارات المجالس النيابية. والانقسام والتحزب والاختلاف شيعاً وأحزاباً لن توجد في الملكية، وكذلك ما ينجم عن هذه الأمور من حروب أهلية.

ويترف هوبز بأن في النظام الكلي مشكلات تتعلق خصوصاً بوراة العرش، لكنه يقول إن من الممكن حلها بتابع إرادة الملك الجالس على العرش أو العرف أو عمود النسب.

تلك آراء هوبز السياسية، وهي آراء لم تلق تأييداً من أية جماعة في عصره. فالبيوريتان كانوا يقولون بحق الشعب في اختيار شكل الحكم الذي يريد، وفي تغييره كما يشاء. وآل استيورت (ملوك إنجلترا آنذاك) ومؤيدوهم كانوا يؤكدون حق الملوك الإلهي، وأن الملكية نظام مستمد من الله، لا من عقد بين رعية وحاكم. وجاءت ثورة سنة ١٦٨٨ - بعد وفاة هوبز بسبع سنوات - فأثبتت أن من الممكن للشعب أن يغير نظام الدولة ويستورها دون العودة إلى الاضطراب الكلي، وأن الحكم يمكن أن يكونوا مسؤولين معنوياً أمام رعاياهم، وأن من الواجب كفالة الحرية الفردية في أمور الدين والرأي والنشر وما سوى ذلك.

#### مراجع

- G.C. Robertson: Hobbes, 1886.
- F. Tönnies: Hobbes der Mann und der Denker, 1912.
- Leslie Stephen: Hobbes, 1904.
- R. Höningwald: Hobbes und die Staatsphilosophie, 1924.
- F. Brandt: Thomas Hobbes mechanical conception of Nature, Engl. transl. 1928.
- Z. Lubienksi: Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes, 1932.
- J. Laird: Hobbes, 1934.
- J. Vialatoux: La Cité de Hobbes, 1935.
- L. Strauss: The Political Philosophy of Hobbes, 1936.

سيوف هي مجرد كلمات جوفاء لا تضمن شيئاً ولا تؤمن شيئاً.

وهكذا فإن قوانين الطبيعة الأخرى، التابعة للقوانين الثلاثة الأولى هذه، تقتضي ملزمة الاخلاص، وعرفان الجميل، والحشمة والتأدب، والزراعة والانصاف، والاعتراف بالمساواة الطبيعية، وتجنب الوقاحة والكبرياء والمعجزة.

ويمكن تلخيص نظرية القانون الطبيعي عند هوبز في هذه الجملة أو القانون العام: لا تعامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به.

وفي تقرير العلاقة بين الحاكم والمحكومين، يقرر هوبز أن على المحكومين - ويسمىهم الرعية subjects - أن يطيعوا الحاكم طالما كان قادراً على حمايتهم، إلا إذا أمرهم أن يقتلوا أو يجرحوا أو يشربوا أعضائهم أو أن يسيروا على أسطلة تتعلق بجريمة يكونون قد ارتكبوها. وهذه ليست قيوداً تحد من سيادة الحكم، بل هي فقط حريات يحتفظ بها المحكومون تحت قوانين الطبيعة. وفي ملهوب هوبز أنه لا يجوز سياسياً ولا قانونياً وضع حدود قانونية على سيادة الحاكم. ولا يوجد مثلاً حق التمرد (أو العصيان)، لأن الحاكم غير ملزم بأي عقد، ما دام هو لم يكن طرفاً في العقد، كما أوضحنا منذ قليل. ولا حقوق قانونية (شرعية) للرعية إلا تلك التي منحهم إياها الحاكم. والحاكم هو المشرع الوحيد، وهو لا يخضع للقانون المدني، وإرادته - وليس العرف - هي التي تعطي القوانين سلطتها ونفوذها.

ومن حق الحاكم أن يراقب كل تعبير عن الرأي، وأن يهب ممتلكات خاصة للأفراد، وأن يحدد ما هو خير وما هو شر، ما هو قانوني وما هو غير قانوني، وأن يفصل في كل القضايا والمنازعات، وأن يلزم بالحرب أو بالسلام، وأن يختار الموظفين في الدولة، وأن يمنح المكافآت ويفرض العقوبات، وأن يفصل في جميع المسائل الدينية والأخلاقية، وأن يفرض الأوضاع التي بموجبها ينبغي عبادة الله!

والحكم يتخذ ثلاثة أشكال فقط، في نظر هوبز، هي: الملكية، والارستقراطية، والديمقراطية. أما الأشكال الظاهرية الأخرى فهي، في رأي هوبز، مجرد انمكسات لمواقف: فمثلاً: إذا كره انسان الملكية ستملأ: طغياناً tyranny.

وعلى الرغم من أن ملهوب هوبز يؤيد أي شكل من أشكال الحكم المطلق، فإنه مع ذلك يفضل الملكية، لأنه يرى أنها أفضل وسيلة لتحقيق السلام والأمان، وأن مصلحة الملك

التاريخ. ومن رأيه أن نظرية التطور يجب أن تقوم على وقائع تجريبية. وفي كتابه الأول عن العقل ونظرية المعرفة، بعنوان: *نظرية المعرفة* (سنة ١٨٩٦) قام بتحليل نقدي مفصل لطبيعة التفكير، واستنبط نظرية تجمع بين التجريبية والعقلية. ثم اهتم بعد ذلك بدراسة نمو العقل في عالم الحيوان والانتقال إلى عالم الإنسان، وأودع ثمار آرائه في كتابه: *«العقل في تطوره»* (سنة ١٩٠١).

وفي كتابه *«الأخلاق في تطوره»* (سنة ١٩٠٦) كشف عن اطلاع واسع دقيق على معطيات الأنثروبولوجيا، وتاريخ القانون والأخلاق والدين؛ وأقام مذهباً بارزاً في علم الاجتماع.

وبفضل ملحق الكتالين عين هوبز أول أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة لندن، كرسي مارتن هويت، وذلك في سنة ١٩٠٧.

ومن سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٢٢ أصدر هوبز ثلاثة مؤلفات في السياسة ونظرية الأخلاق.

وفي سنة ١٩٢٤ أصدر كتاباً بعنوان: *«التطور (أو: النمو) الاجتماعي»* Social Development وفيه لمصّح جامع آرائه في الاجتماع، وحلل طبيعة التطور (النمو) الاجتماعي والعوامل الفعالة في التقدم أو التخلف، أو الانحلال. ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية في التطور الاجتماعي على النحو التالي:

١ - قام بتضييق نطاق المجتمع وأشكال التنظيم الاجتماعية على أساس استقصاء واسع لمعطيات الأنثروبولوجيا والتاريخ.

٢ - حاول الربط المحكم بين مختلف أوجه التأثير الاجتماعي وبين ما ينافرها من التقدم العام للمجتمعات. مستنداً إلى معايير علمية مستخلصة من طبيعة التطور العامة.

٣ - افترض وجود تضاد واسع بين التطور العقلي وبين التطور الاجتماعي.

٤ - قرر أن عملية التطور تتجه بوجه عام في اتجاه نظريته في الخير العقلي. ويقدم هذا الخير في التحقّق المنسجم للاحتياجات الإنسانية، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يتجزأ إلا بالتآمن الإرادي بين الناس جميعاً. ولهذا فله - من الناحية النظرية - هناك غاية مشتركة بين التطور الأخلاقي والتطور

- C. Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 1938.

- J. Bowle: *Hobbes and His Critics*, 1951.

- R. Polin: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 1953.

- R. Peters: *Hobbes*, 1956.

- Howard Warrender: *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957.

## هوبز

### Leonard Trelawney Hobhouse

فيلسوف اجتماعي إنجليزي. ولد في قرية صغيرة قرب Liskeard (في إقليم كورنوال) في سنة ١٨٦٤. وقرس في جامعة أكسفورد، وعين زميلاً في كلية مرتون في سنة ١٨٨٧، ثم زميلاً في كلية جسد المسيح في سنة ١٨٩٤. ومنذ مطلع حياته اهتم بالحركات السياسية والاجتماعية، حتى صار سكرتيراً لاتحاد النقابات الحر من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٥، وأصدر عدة مؤلفات سياسية منها: *«حركة العمال»* (سنة ١٨٩٣)، *«الديمقراطية والرجعية»* (سنة ١٩٠٤) *«والليبرالية»* (سنة ١٩١١). ومن سنة ١٨٩٧ حتى سنة ١٩٠٢ عمل في هيئة تحرير صحيفة *«المانشستر جانيان»*. ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩٠٧ كان للمحرر السياسي في جريدة Tribune التي كانت تصدر في لندن. وصار ذا نفوذ بين الأحرار الجنده الذين حاولوا المزج بين الليبرالية وبين درجة من العمل الجماعي المنظم. وكان يتصالح مع حزب العمال، لكنه لم ينضم إليه. وقرب نهاية حياته غلب عليه اليأس من الحياة الحزبية، ومنذ سنة ١٩٢٧ لم ينضم إلى أي حزب.

وتوفي في سنة ١٩٢٩.

### آرؤه

اهتم هوبز بدراسة تطور العقل بوصفه العامل الرئيسي في التطور التاريخي، ويتجلى ذلك في كتابه: *«العقل في تطوره»* (سنة ١٩٠١) *«والأخلاق في تطوره»* (سنة ١٩٠٦). ولم يأخذ هوبز بتطورة هيرت اسينسر ودارون القائمة على تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف، كما رفض فلسفة هيجل والقول بعقل مطلق يبلغ وعيه الذاتي في عملية

ولد في فيرتسه (إيطاليا) في ٥ مايو سنة ١٨٥٧. لكنه قضى معظم حياته في إنجلترا، وكتب باللغة الإنجليزية. وتوفي في ٢٧ يناير سنة ١٩٢٥ في لندن وهذه كُتبه:

- The Mystical Element of Religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends. London, 1908  
«المعصر الصوفي للدين عند كثرينا الجنواتية»

- Essays and adresses on the Philosophy of Religion. London 1921, and 1926.

«مقالات وخطب».

- The Reality of God. London, 1931.

«حقيقة الله»: نشر بعد وفاته

بعد فريدلوش فون هوجل أهم كتاب ولاهوتي كاثوليكي - بعد نيومن J.H.Newmann في القرن التاسع عشر والمشرين، باللغة الانجليزية. وكان على صلة وثيقة بالأوساط الكاثوليكية الأرستقراطية، في إنجلترا، بفضل زواجه من الليدي ماري هيربرت التي تحولت إلى الكاثوليكية.

وعمل في سبيل إيجاد «فلسفة تجسدية» incarnational philosophy، تهدف إلى تأكيد أهمية التجربة مع الله مباشرة والاهتمام بما هو عيني بوصف ذلك هو الطريق السليم المؤدي إلى الله. وكان من أنصار حركة التجديد modernisme التي حل لوامها في فرنسا ألفرد لوازى A.Loisy الذي كان على صلة وثيقة به.

أما من الناحية الفلسفية فقد عارض المثالية، كما عارض الوضعية على أساس أن التجربة الحسية مصحوبة «بضغط قوي» على عقولنا تفرض وجوداً يتعدى الذات، ورفض هذا الضغط سيماني أن تتحول الوضعية إلى الشك، والشك يقضي على نفسه بنفسه. ولما كانت عقولنا هي ما نعيه مباشرة، فإن إدراكنا للحقيقة الواقعية سيكون أكثر يقيناً إذا لم يكن هناك محتوى ظاهري. ولدى هذا الموقف به إلى تبرير التجربة الصوفية وتأكيد أهميتها في المعرفة.

وميز بين معرفة الأفكار المجردة والعلاقات العددية والمكانية من ناحية، وبين معرفة الوجود الحقيقي من ناحية أخرى، وقال إن الأولى واضحة ومفهومة لفورهما، بينما الثانية لا تكون تامة الوضوح، لأن أي قول عن موضوع حقيقي لن يستند كل ما فيه. وكلما كان الوجود أعلى أو أكثر تركيبيًا، كان وضوح إدراكه أقل. ومن هنا كانت موضوعات الدين

الاجتماعي. وكل مجتمع يتطور، إن لم يكن في استقلال تام، لكن بطريقته الخاصة وباتفاق مع خصائصه الذاتية وينابيعه الباطنة للتغير.

أما آراؤه الفلسفية فقد عرضها خصوصاً في كتابه: «التطور والهدف» (سنة ١٩١٣) Development and Purpose، وفيه يبين أن التطور يتم بإطلاق عناصر كانت غير مكتثرة، أو في تنازع، بعضها مع بعض، وإقامة أبنية متفاوتة الدرجات في المرونة والاحكام. والقوة التي وراء التطور (النمو) هي العقل. والعقل ليس هو الوجود الداخلي، بل هو مبدأ النمو المنتظم داخل الوجود. إنه محمود بالواد التي يعمل فيها، وأهدافه أيضاً تمر بتطورات. ويبدأه الأساسي في التفسير هو «الغائية المشروطة».

#### مؤلفاته

- The Labour Movement, 1893.
- The Theory of Knowledge, 1896.
- Mind in Evolution, 1901.
- Democracy and Reaction, 1904.
- Morals in Evolution, 1906
- Liberalism, 1911
- Social Evolution and Political Theory, 1911.
- Development and Purpose, 1913.
- The Metaphysical Theory of the State. A Criticism, 1918.
- The Rational Good: A study in the Logic of Practice, 1921.
- The Elements of Social Justice, 1922.
- Social Development: Its Nature and Conditions 1924.

#### مراجع

- J.A.Hobron and Morris Ginsberg: L.T.Hobhouse, His Life and work, with selected Essays and Articles. London, Allen and Unwin, 1931.

#### هوجل

Baron Friedrich von Hügel

مفكر كاثوليكي له مؤلفات في فلسفة الدين والتصوف المسيحي، تمساري.

# Philosophy and Social Science

وتسجل في أبحاث تلاميذه رفضهم الفصل بين التحقيق التجريبي وبين النقد الاجتماعي والأيدلولوجي.

وفي كتاب «ديالكتيك التنوير» (وقد كتبه بالاشتراك مع أدورنو) أبرز النقائص بين النزعة العقلية التكنيكية الآلية، التي تهيم على المجتمعات الصناعية وبين اللامعقولية العامة لظواهرها. وقد أكد هذا المعنى مرة أخرى في كتابه: «نقد العقل الآلي» (سنة ١٩٦٧) Kritik der instrumentalen Vernunft.

وقد جمع Alfred Schmidt مقالات هوركهايمر ونشرها في سنة ١٩٦٩ تحت عنوان: «النظرية النقدية» Kritische Theorie.

## هوزنجا

Johan Huizinga

مؤرخ للحضارة هولندي.

ولد في ٧ ديسمبر سنة ١٨٧٢ في غرونجن Groningen (شمال هولند). ودرس في هذه المدينة وفي لينيسن الفيلولوجيا واللغة السنسكريتية والتاريخ. وفي سنة ١٨٩٧ حصل على الدكتوراه الأولى برسالة عن «فيلوسكا في المسرح الهندي». وعمل بعد ذلك مدرسا للتاريخ في هارم وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في سنة ١٩٠٣ من جامعة امستردام برسالة في تلويخ الحضارة والأدب الهندي القديم. وصار في الفترة من ١٩٠٥-١٩١٥ أستاذا للتاريخ في جامعة غرونجن، ثم أستاذا في جامعة ليدين في سنة ١٩١٥ حيث استمر فيها حتى اغلاقها في سنة ١٩٤٢ بقرار من سلطات الاحتلال الألماني. وسجن، وظل ثلاثة أشهر معتقلا في معسكر سان ميكيل (بالقرب من هرتوجينوش) ثم فرغت عليه الإقامة الجبرية في مقاطعة خلدلند، وتوفي في دي ستينج De Steeg في أول فبراير سنة ١٩٤٥.

وكان في مطلع شبابه مهتماً بالثق، وخصوصاً الرسم، والشعر، ويرى أفضلية الفن على العلم، ويمتاز حياة الباطن والحضارة الشخصية. ثم رأى أن «التعمق في التاريخ هو شكل من أشكال الاستمتاع بالعلم والاستغراق في تأملاته. فأعجه إلى تاريخ الحضارة. وتأثر خصوصاً بمعقوب بوركهوت وفنتليند وركرت.

غامضة؛ والغموض دليل على ثراء محتواها. ومن هنا قال إن الدين لا يمكن أن يكون واضحاً إذا كان له أن يكون ديناً حقاً.

وفكرة اللامتناهي تلعب دوراً بارزاً في تأملاته. وهو لا يشك في صحة إدراك الإنسان للامتناهي، ويرى أن إدراك اللامتناهي ممكن تماماً مثل المدركات الحسية.

ويرفض الفصل بين الجوانب العاطفية والإرادية، وبين الجوانب المعرفية في التجربة.

وحارب نزعة كيركجور إلى الفصل التام بين الله والإنسان، لأن ذلك يعني امتناع الاتصال بينهما، كما حارب النزعات الواحدية لدى بعض الصوفية.

## مراجع

- L.V. Lester - Garland: The Religious Philosophy of Baron Friedrich von Hügel. London, 1938.

- Maurice Nedoncelle: La pensée religieuse de F. von Hügel. Paris, 1935

## هوركهايمر

Max Horkheimer

أحد مؤسسي مدرسة فرنكفورت في الدراسات الاجتماعية.

ولد في سنة ١٨٩٥، وتوفي في ٧ يوليو سنة ١٩٧٣ في نورنبرج (ألمانيا). وكان أستاذاً في جامعة فرنكفورت، ورئيساً لها من سنة ١٩٥١ حتى سنة ١٩٥٣. وقد أسس، مع تيودور ف. أ دورنو (الثاني سنة ١٩٦٩) في مدينة فرنكفورت، معهداً للبحث الاجتماعي، في سنة ١٩٣٠. واتجه هذا المعهد هو ما سموه باسم «النظرية المتقنعة». ويقوم على تجسيد تحليلات كارل ماركس وفرويد، على ضوء نقد أخلاقي يستلهم مذهب كنت الأخلاقي.

واضطر إلى مغادرة ألمانيا، فهاجر إلى جنيف وباريس ونيويورك، واستمر في نشر «مجلة للبحث الاجتماعي» Zeitschrift für soziale Forschung، وفي الاشراف على نشر «دراسات في الفلسفة والعلم الاجتماعي» Studies in Phi-

- De Wetenschap der geschiedenis. Haarlem, 1937.
- الإنسان لأعياناً
- Homo ludens. Haarlem, 1938.
- ومن كتبه التي كتبها بالألمانية:
- Wege der Kulturgeschichte. München, 1930.
- Höllandische Kultur des 17. jahrhunderts. Jena, 1933.
- Der Mensch und die Kultur. Stockholm, 1938.

## مراجع

- von Valkenburg: J. Huizinga: Zijn leven en Zijn persoonlijkheid. Amsterdam, 1946.
- هوزنجا: حياته وشخصيته
- Werner Kaegi: Das historische Werk J. Huizinga's. Leiden, 1947.

## هوكنج

## William Ernest Hocking

مفكر أمريكي ذو نزعة دينية أخلاقية.

ولد في كليفلاند Cleveland (الولايات المتحدة الأمريكية) في ١٥ أغسطس سنة ١٨٧٣، وكان أبوه طبيباً من أصل كندي. وحصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد في سنة ١٩٠٤، وبعدها قام بالتدريس في المعهد الديني في أندوفر ابتداء من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٠٦، ثم صار أستاذاً في جامعة كاليفورنيا من سنة ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨، وفي سنة ١٩٠٨ صار أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة ييل Yale. وفي سنة ١٩١٤ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفرد، واستمر في هذا المنصب إلى حين تقاعده في سنة ١٩٤٣.

يقول هوكنج عن نفسه إن فكره الفلسفي مزيج من الواقعية والتصوف والمثالية لكنه مع ذلك فكر موحد. وبعد حصوله على الدكتوراه من هارفرد، استمر يتابع الدراسة في جامعات: جنينج، وبرلين، وميدلبرج في ألمانيا. ودعي لاقاء محاضرات في أكسفورد وكمبرج، وفي كلية القانون في لندن (هولند).

ولما كان قد درس الهندسة، فإنه صار معلماً للهندسة العسكرية في هارفرد خلال الحرب العالمية الأولى. وفي سنة

وكتابه الرئيسي هو «خريف العصر الوسيط» (سنة ١٩١٩) الذي صار من أكثر الكتب في موضوعه انتشاراً. فيه يدرس أشكال الحياة في القرن الخامس عشر في فرنسا ويروجونوا، واستند فيه خصوصاً إلى مصادر يغفل عنها المؤرخ المعاصر. وقد أراد بهذا الكتاب أن يقدم عن نهاية العصر الوسيط صورة مماثلة لتلك التي قدمها يعقوب يوركهرت عن عصر النهضة في إيطاليا. لكن الكتاب نشأ عن اهتمام هوزنجا بفن فان ايك van Eyck ومعاصريه من كبار الرسامين الهولنديين.

وبعد دراسات عديدة (في سنة ١٩٢٠، وسنة ١٩١٢) لتاريخ عصر النهضة، نشر كتابه: «مهمة تاريخ الحضارة في سنة ١٩٢٩. دعا فيه إلى إدراج القانون والفلسفة وتاريخ الموسيقى والأدب والقانون المجلدة تحت باب التاريخ. كذلك دعا المؤرخين إلى الاستفادة من نتائج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

وفي كتابه «الإنسان لأعياناً» Homo ludens دراسة لعصر اللعب في الحضارات: الغربية، والشرقية والبدائية، والقديمة والحديثة. وقد درس كل أنواع اللعب: ابتداء من ألعاب الأطفال حتى ديالكتيك الفلسفة والمحاكم. ويربط بين اللعب والحضارة الزمانية والمكانية التي يظهر فيها. لكن في الكتاب من الأسهاب والتشتت والمبالغة ما جعله هدفاً للنقد.

ومن بين الموضوعات الأخرى التي كتب فيها: الوطنية والقومية، أمريكا وميكة الحضارة، انهيار الحضارة في الوقت الحاضر بوصفه ظاهرة روحية. لكن دراساته عن القوميات الحديثة تنسم بالنظرة الذاتية.

## مؤلفاته

نشر مجموع مؤلفاته في ٩ مجلدات في هارلم سنة ١٩٤٨

- ١٩٥٣

ونذكر من بين كتبه التي كتبها بالهولندية:

- الإنسان والجمهور في أمريكا
- Mensch en Menigte in America. Haarlem, 1918
- «ارزس»
- Erasmus. Haarlem, 1924
- في ظلال الفند
- In de Schaduwen van Morgen. Haarlem, 1935
- علم التاريخ

طابعها الأوسع يمكن أن تكشف عن كونها ديالكتيكاً ديكارتيّاً للوجدانات *Passions*. كيف يحدث ذلك؟ لا أستطيع ما هنا إلا أن أبدي اقتراحات موجزة... بغض المعنى الذي به يمكن أقصى القانون *summa ius* أن يصير أقصى الظلم *summa iniuria*، فإن أوج المضارة هو الحالة التي فيها يصير اليأس من أسس الآمال يعني أعمق الضياع. إن اللحظة التي تتحقق فيها أعظم سيطرة على الطبيعة وامتلاك للأسرار النهائية والقرى القصوى، وأتمّ عجائب العلم، والآلة - التي يبدو - أنها - تفكر - هذه اللحظة هي في الوقت نفسه لحظة أبشع خواء للروح، وأشفع عيانات للحساسية الانسانية: أقصى العقل هو أقصى الفساد *Summa ratio summa corruptio*.

إن ضياع الإنسان للمعاصر ليس هو الضياع الذي أبهظ كامل كيركجور: إنه ليس الفرع من جسيم لا تفنى هو الذي يرهقنا، ولكن مصدر اليأس اليوم له موضوع مضاد لهذا: إنه ليس الامكانيات اللبية لعالم آخر، بل الخطر المثلل أماننا في أن ما نشاهده في هذا العالم يمكن أن يكون هو كل ما لدينا أن نشاهده! إن ما نراه هو أن الحد من لحظة - إلى - لحظة لوجودنا، والعلم الذي يتم نفسه في الموت، موتنا نحن وموت الجنس البشري: في مثل هذا العالم، الحافل بالألغاز المحيرة والأحداث اللبية بالرعب - كيف يمكن لموجود مطلع ولا مثله أن يكون إلا بقضيّاً عليه باليأس والاحباط؟ لكننا نقضي علينا مع ذلك بالاتئاع والعمل بوصفنا أناساً: فهل هذا ممكن؟

من أجل البحث عما، وكيف، يمكن هذه الصورة القاتلة للعالم أن تدعى إلى أية حاسة للعذالة، على النحو الوحيد القادر على اقتفاء عالم التكنولوجيا - وعما إذا كان من الواجب أن يحل علة نظام من الأسرار *order of mystery*، على حد تمير (جيريل) مارس، أقرب إلى الحق من نظام الطبيعة - أقول من أجل هذا البحث ينبغي أن يكون البحث الميتافيزيقي ذا أولوية على غيره من الأبحاث.

إن اليأس من العالم يبدأ بإذاعة العالم على أساس وجود الألم وانعدام المعنى والعشوائية والخلو من العدل، مما يجعل فكرة العذالة العالمية كريمة. وشوينهوريشفل بالألم وحده، لا بأي مسألة تتعلق بالعذالة؛ ووجد أن الألم قرين لحية الإرادة لا يتصل عنها، أدان العالم بأنه نتاج الإرادة. وكان علاجه بسيطاً: اعكس إرادة الحية، وهكذا لا تخلق العالم!

١٩٤٨ قام بالتدريس في ميونخ وولنجن (بألمانيا) بتكليف من مكتب الحكومة العسكرية الأمريكية التي تولت إدارة ألمانيا بعد هزيمتها واحتلالها من قبل أمريكا وحلفائها.

وكان أول إنتاج فلسفي له كتابه بعنوان: معنى الله في التجربة الإنسانية (سنة ١٩١٧). وفيه يحاجم النزعة الموهوبانية *solipsism*، التي تجعل الذات أحاداً مفرداً. وقال بدلاً من ذلك بأن لدينا الشعور بأن الذات عضو في جماعة وليست قائمة بذاتها وحدها. إن التجربة الإنسانية - في نظره - هي تجربة بين فوات إنسانية *intersubjectivity*. وقد ظن أنه بهذا القول قد تغلب على مشكلة الانشقاق بين التحليل الذاتي والتحليل الموضوعي.

ونظرة الابتداء في تفكيره هي القول بأن للكون معنى، وإنكار هذا، كما يفعل العلميون، يعني التخلي عن كل حق في أن يكون المرء فيلسوفاً. إن هوكنج يرى أنه لا توجد وقائع غليظة *brute facts* بل لكل شيء معنى أو قيمة. صحيح أن المعنى قد لا يكون دائماً واضحاً. لكن التجربة تدلنا، مع ذلك، على أننا لو وسعنا مجال رؤيتنا للأشياء، كما يفعلوننا على ذلك: الشاعر والصوفي، إذن لا تلبثت أماننا قيم لم نلتفت إليها من قبل.

وإن يجد المرء للكون معنى هو أن نراه أنه ذات. ولهذا فإن بصيرة الصوفي تميلنا إلى الاقتراب من الحقيقة أكثر مما يستطيع ذلك منطق المثالي المطلق. والذات هي في نظره وقيمة؛ ولهذا فإن العلم عاجز عن تفسير الذات، وإن فعل شيئاً من ذلك فعل نحي سطحي جداً. وهكذا يكشف الميتافيزيقي عن القيم التي يفتل عنها العلم.

وفيما يتصل بالحياة، يقول هوكنج «إن المعنى الأسبان للحياة الذي يتحدث عنه أونايمون، والذي تشهد عليه الفلسفة الوجودية، ينبغي ألا ينظر إليه على أنه نظرة بديلة للسرور الأساسي بالحياة: فكلتا النظرتين صاليتان. إن الجانب الأسبان في وجودنا هو إعداد ضروري للأمان الوجداني والحرة. ومن المهم جداً للفلسفة في العصر الحاضر أن تأخذ على عاتقها هذه المسألة بكل مقاسها، وإلا لما كان لدينا ما نقوله للإنسانية. إن على الفلسفة أن تسلك سبيل الشك وعليها أن تقبل ذلك بزياد محال - أو على الأقل بأقل محال - في أن يكون طريق الشك حين يبلغ مداه مصباحاً يضيء الضوء على الكشف الديالكتيكي عن اليعين. إن الحركة الوجودية في

والوجودية ترفض حساب الألم بوصفه حساساً، كما ترفض العلاج بالتوقف عن الحلق، أو بأي شكل من أشكال القرار من العالم. وسارتر يبدّ تحقّقاً - وليس علاجاً - في سكرة (بوفوريا) الحرية التي تبيّن ذاتها، متعلّياً على شكل النزعة الطبيعية القائمة على تسلسل العلل والمعلولات، الذي وفقاً له وعن طريق علم الإنسان يجب أن نرى أنفسنا نتاجات للطبيعة: إن الإنسان ليس نتاج شيء سابق - طبيعة كان أو مجتمعاً أو إلاماً - بل الإنسان يصنع نفسه ويختار قيمه الخاصة به. وهذا الرفض لتصور الإنسان كأنه يتعين بواسطة الطبيعة هو رفض في محله وصحيح تقريباً: إن الحرية الإنسانية تتضمن هذه القدرة على تغيير التاريخ وتشكيل المصير. لكن الطيطانية (Titanism) (المدارية) بوصف أنها جهد متوتر متواصل ليست عزاء، ولا ذريعة كالية: كما أنها لا تواجه مشكلة اليأس من العالم. والحل إما يقوم في الفحص الأفق عن طبيعة الألم.

ولم يكن هناك سمي وكفاح، لكن الألم قد تضاعف كثيراً. ولو كان الكفاح الإنساني أبنياً، فلا بد أن ذلك لكون حدوث الكفاح جزءاً لا يتجزأ من الاستمتاع بالحياة. إن ألم الفنان، وألم كل المعلمين المبدعين، إنما يوجد بسبب الكمال الذي يشهده الإنسان ويأتم من عززه عن تحقيقه؛ ويمكن القضاء عليه فوراً بمجرد رفض هذا التطلع. لكن هذا التطلع vision، وليس هناك ضرورة بيولوجية له، هو هبة من الألهة: والغفلة سيكون معناه إلغاء ما تمنيه الحياة لنا الآن. اننا نفضل دفع ثمنه، وثمنه هو قبول الألم.

وبعبارة أخرى، طريقة الإنسان في الوجود يدخل في عناصرها امتصاص الألم، بل أكثر من هذا، نشدان الألم. وكل تيقظ للعلل على المحبة، شأنه شأن كل ضئع للميون على الجمال، تشتمل على هذا - لا أقول: هذه المقارقة - بل أقول مع مارسيل: على هذا السرّ، لأن موهبة المحبة تمارس سلطاناً على متلقي الموهبة، إنه يبحث عن الفرصة ليخدم ما لا يستطيع أن يستحقه deserve. ويتبع عن هذا أن أحسن العوالم للمكّة لا يمكن أن يقوم في مجموعة من «الحيريات»: إن المحبة من أجل المحبة (المحبة للمحبة) ينبغي أن يكتبها العالم الباقي من أن تحبّ الفرصة للألم. وفضلاً عن ذلك، فإن إدراكات المحبة والجمال مع تعطشها إلى الألم هما في الوقت نفسه إدراكات لطبيعة الواقع: إنها المواقف التجريبية للنفوذ إلى سرّ الدرس الانطولوجي. إن هذه تكن فكرتنا عن العالم، فإننا نعلم أنه عالم يمكن فيه أن نحب ونُحَبّ.

#### مؤلفاته

- The Meaning of God. New Haven, 1912.
- Human Nature and its Remaking, New Haven, 1923.
- The Self: Its Body and Freedom, New Haven, 1928.
- Types of Philosophy. New York, 1929.
- Living Religions and a World Faith, New York, 1940.
- Science and the Idea of God. Chapel Hill, N.C., 1944.

#### هول

William Whewell

باحث في علم المناهج العلمية .

ولد في لانكستر سنة ١٧٩٤، وتوفي في سنة ١٨٦٦. قضى معظم حياته في كلية الثالوث في جامعة كامبردج طالباً وزميلاً ومدرساً، وأستاذاً في سنة ١٨٤١ حتى وفاته. ألف في العلوم («ميكانيكا القليلس»، كامبردج سنة ١٨٣٧، «الفلك والفزياء العامة»، لندن ١٨٣٣، «كثرة العوالم»، لندن سنة ١٨٥٣)، كما ألف في الفلسفة الخلقية («عناصر الأخلاقية، بما فيها الأدب» في مجلدين، لندن سنة ١٨٤٥، «محاضرات في الأخلاقية المنظمة»، لندن سنة ١٨٤٦، «محاضرات في تاريخ الفلسفة الخلقية في إنجلترا»، لندن سنة ١٨٥٢) وكتب في التربة («مبادئ



## مراجع

- I. Todhunter: William Whewell. An account of His Writings, With Selections from his literary and Scientific Correspondance, 2 vols. London, 1878
- M. R. Stoll: Whewell's Philosophy of Induction. Lancaster, 1929.
- Robert Blanché: Le Rationalisme de Whewell. Paris, 1935.
- Silvestro Marcucci: L'«idealismo» scientifico di William Whewell. Pisa e Cuneo, 1963.

## الهوية

**Identité (F.), Identity (E.), Identität (G.), Identità (I)**

١ - تطلق « الهوية » أولاً على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتردها إلى الوحدة في الإشارة . فمثلاً « أ في هوية مع ب » معناها أنه : على الرغم من الاختلاف في التعبير بين أ و ب فإن المقصود بهما شيء واحد .

فالهوية هي ما يجعل شيئاً ما متشابهاً تماماً مع شيء آخر . والفهم ، بوجه عام ، يقوم في « تهيئة » معرفة جديدة مع ما كنا نعرفه من قبل . وقد رأى اميل مايرسون في رد كل معارفاً عن الكون إلى الهوية المثل الأهل للعلم (راجع كتابه : « الهوية والواقع » ، مقالة : « فكرة ما هو في هوية » المنشور في مجلة « الأبحاث الفلسفية » . Rech. Philos. سنة ١٩٣٣/١٩٣٤ ص ١ - ١٧ ) .

٢ - وفي المنطق والرياضيات تدل الهوية على علاقة بين شيئين ( أو كميّتين ) كل طرفٍ فيها يقوم برأسه . ويستخدم للدلالة على هذه العلاقة العلامة (=) هكذا : س = ص ( ونقرأ : س في هوية مع ص ) .

٣ - وفي علم النفس تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بوحدة ذات الطفل ، أو الشاب ، أو الرجل ، أو الشيخ ، رغم اختلاف أطواره وما يقوم به من أحوال .

٤ - وفي علم الاجتماع : تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بهوية الشخص في الإطار الاجتماعي ، بأن يشعر بالهوية مع

التعليم الجامعي الإنجليزي ،، لندن سنة ١٨٣٧ ؛ « التعليم الحر » ، لندن ، سنة ( ١٨٤٥ ) .

لكن أهم مؤلفاته واضمحها حجياً أيضاً كتابه : « تاريخ العلوم الاستقرائية : من أقدم الأزمنة حتى الزمان الحاضر » ( ٣ مجلدات ، لندن سنة ١٨٣٧ ) ؛ وبتلوه « فلسفة العلوم الاستقرائية ، مؤسسة على تاريخها » ( لندن سنة ١٨٤٠ ) ، وقد نقحه وتوسع فيه في الطبعة الثالثة ونشره في ثلاثة أجزاء بعنوانات مختلفة هي : « تاريخ الأفكار العلمية » ( في جزئين ، لندن سنة ١٨٥٨ ) ، « الأورغانون الجديد مجدداً » ( لندن سنة ١٨٥٨ ) ، و « في فلسفة الكشف » ( لندن ، سنة ١٨٦٠ ) .

اهتم هوول بوضع نظرية في الاستقراء مستمدة من تاريخ العلوم التي اتفق العلماء على وصفها بالاستقرائية . فانتهى إلى أن تاريخ الاستقراء يدل على أن الاستقراء الذي يقوم به العالم ليس برهاناً يصدق بقوة صوته vi forma ، بل هو طريقة أخرى للوصول إلى الحقيقة : إنه مسلك مغامر يتخله العقل وفيه يصنع صنيع من يحاول حل لغز : فيجرب ويحاول عدة فروض ، إلى أن يقع ، يجلس صائب happy guess على الفكرة الصائبة . فليست المسألة إذن مسألة ما هي الشروط التي بها يكون هذا المسلك صحيحاً - وهو لا يمكن أن يكون صحيحاً أبداً - بل فقط ما إذا كانت النتيجة سليمة . والتمتية والتدقيق إنما يتعلقان بالرقابة التجريبية على القضية الاستقرائية ، لا بصيغتها ، مما يسمح للخيال بمجال واسع . ولا فائدة من وضع « منطق استقرائي » مناظر ومماثل « للمنطق الاستنباطي » ، وصياغة قواعد Canons للاستقراء متاخرة لقواعد القياس . وواضح من هذا أنه يهاجم قواعد جون استوتون مل للاستقراء .

ومن ناحية أخرى لا يقوم الاستقراء في تعميم الوقتل الملاحظة ، بل يقوم في الربط بينها برباط عقلي من تصور جديد . والعنصر على هذا التصور الجديد يحتاج إلى مبدعة العبقرية . أما التعميم فيأتي بعد ذلك ، والكشف الجسم هو صنع الفكرة . ومنى ما علمتنا هذه الفكرة كيف تقرأ التجربة ، فإنها تندرج في التجربة . إن الحقائق نفسها قد تكون بواسطة الأفكار ، وما نعلمه حقائق ( أو وقائع facts ) اليوم كان فروضاً بالأمس ، إن وقتنا ما هي الآن نظريات قد تحققت .

Oxford, 1967.

- E. Meyerson: *Identité et réalité*. Paris, Alcan, 1907.

- E. de Ferri: *la filosofia dell' identità di F. Schelling fino al 1802 e i suoi rapporti storici*. Torino, 1925.

## هيجل

### Georg Wilhelm Friedrich Hegel

#### حياته

نشأ هيجل من أسرة ترجع إلى أصول نمسوية، رأسها كان من لوليك الذين أخلصوا للمذهب «لوتر» في الإصلاح الديني، فاضطر إلى مفارقة مقاطعة إيسريا في النمسا في القرن السادس عشر وبعثاً إلى مقاطعة «فورنبورج» وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية. فكان منها القساوسة، ومنهم من قام سنة ١٧٥٩ بتعميد الشاعر الألماني المعروف فريدرش شلر. أما أبو هيجل فقد استقر في عاصمة الولاية، اشتجرت، حيث كان موظفاً في إدارة الولاية.

وهنا في اشتجرت ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠، وهنا أقام حتى سنة ١٧٨٧ وفي أثنائها تعلم في مدارسها الثانوية في اللمدة من سنة ١٧٧٧ حتى سنة ١٧٨٧ وفي سنة ١٧٨٨ دخل معهد «توبنجن» الديني وهذا المعهد كان معهداً بروتستانتيّاً لتخريج القساوسة الإنجليكان. أما الفترة التي قضاها في اشتجرت فلم يكن فيها أمر ذو بال فيها عدا فقدان أمه سنة ١٧٨٧ التي ظل يذكرها حتى نهاية عمره كما كان في أثناء دراسته في «اشتجرت» تلميذاً عبداً نموذجياً ممتازاً بين أقرانه، لكن من حيث الخطابة كان متخلفاً فلم يكن على حد تعبير مدرسيه خطيباً مبرزاً. وقد بقي لدينا من حياته الأولى يومياته التي أخذ في كتابتها من سنة ١٧٨٥ - سنة ١٧٨٧ وقد نشرها روز نكرانتس في كتاب بعنوان «حياة هيجل» (ص ٤٣١ - ٤٦١) وهذه اليوميات عبارة عن سلسلة من النقط فيها سرد تسلسل حياته وخطوطه عن قراءاته، ويذكر فيها تأثيره باستاذة ليفلر Laffler الذي نظر إليه هيجل على أنه متميز من حيث المذهب والخلق.

كذلك نجده في هذه الفترة يكفكف على الدراسات الكلاسيكية، ومن بين ما قام به أن ترجم وهو في هذه السن المبكرة «متن الأخلاق» لأبكتاتوس كما ترجم رسالة

أشخاص المجتمع الذي يعيش وينمو فيه، وهو ما يسميه جورج ميد G. Mead باسم «تعميم الغير» generalized other واندماج الذات فيه.

٥ - وفي نظرية المعرفة مبدأ الهوية، إلى جانب مبدأ (عدم) التناقض والثالث المرفوع هي القوانين الضرورية للفكر المنطقي، ولا يكون الفكر سليماً من الناحية المنطقية إلا إذا التزم بها. وصيغته هي: «ما هو - هو». وقد نقله لوك على أساس أنه تمصيل حاصل ونحو من المعنى («بحث في العقل الإنساني») لندن ط ٢ سنة ١٦٩٤، ق ٤ ٢٧٢ بند ٤، ١٠ (الخ). وعمل العكس من ذلك يعزوي لبيتس إلى هذا المبدأ قيمة كبيرة في المعرفة فقال عنه إنه مبدأ الحقائق السرمدية (ليبتس: «مقالات جديدة» ق ٤: ٧). ويقول عنه فولف إنه مبدأ اليقين.

٦ - وفي اللفظينها نجد أن شلنج جعل من الهوية المطلقة جوهر العقل وماهيته؛ وتبعاً لذلك رأى أن الفلسفة لا يمكنها التخلص من المشاكل العويصة التي تتردى فيها إلا بالرجوع إلى مبدأ الهوية. وذلك لأن جوهر الأشياء الأعمق هو الواحد. والكل الواحد يقوم في المعرفة وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق. وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يعرف. ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل Vernunft هو الهوية المطلقة شيء واحد. والهوية المطلقة ليست فقط ماهيته، بل هي صورته وقانونه. إن المطلق واحدٌ أخذٌ ماهية واحدة هي هي عينها.

والهوية هي الضروري مطلقاً، ويقابلها: المستحيل مطلقاً. إنها تقسم في الوحدة المطلقة. بين الذاتي والموضوعي.

(راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «لغالبية الألمانية» ص ٣٢٨ وما يليها، ط القاهرة سنة ١٩٦٥).

#### مراجع

- M. Heidegger: *Identität und Differenz*, 1957.

- R. Gödel: *Die lehre von der Identität in der logikwissenschaft seit Lotze*, 1935.

- W. V. O. Quine: «Identity, ostension, and hypostasis», in: *From a logical point of view*. Cambridge, Mass., 1953

- D. Wiggins: *Identity and spatio-temporal continuity*.

هيجل لم يكن شديد الحماسة مثل هؤلاء ، بل كان أكثر اتزاناً منهم حتى كان ينعت بينهم بالشيخ المجوز . لكن هذا كان نتيجة الميل السابق لديه للتفكير وعلم الحماسة الطاغية للفتنة ، لكنه من الناحية الفكرية ، أي ، من ناحية الآمال التي اختلجت في نفسه هو وزملاؤه بقصد تمجيد الإنسانية وعادة العقل ورفع الإنسان مكانة عالية ، كل هذا شارك فيه هيجل زملاؤه هؤلاء ، وإن كانت حملته الظاهرة أقل منهم نتيجة لاختلاف طبيعته عن هؤلاء .

ولدينا رسالة كتبها شلنج إلى هيجل تبين اتفاق اختلافهم ( هيجل وشلنج وهيلدرن ) قال شلنج : « إن الشعر يصيل إلى الدرجة التي يرى فيها الإنسانية ، لأنه لن تكون ثمة فلسفة ولا تاريخ بل الشعر وحده هو الذي سيحيى بعد وفاة سائر العلوم والفنون ، إننا في حاجة إلى « ميثولوجيا » جديدة ، لكن هذه الميثولوجيا ينبغي أن تكون في خدمة العقل ، وظلماً لم تحول الأفكار إلى أعمال فنية ، أي إلى أساطير ، فإن هذه الأفكار لن تكون لها أية فائدة بالنسبة للشعب ، وأصحاب الكشف ينبغي عليهم أن يصفح بعضهم بعضاً ، والميثولوجيا ينبغي أن تصبح فلسفة ، والشعر ينبغي أن يكون ذا نزعة عقلية شعرية ، والفلسفة ينبغي أن تأخذ طابع الميثولوجيا ، ابتغاء أن تجعل الفلاسفة حاضرين في العالم الحسي . هنالك تسود وحدة سرمدية فيها بيتنا ؛ وهنالك لن يزدهي الشعب حكماءه ولا كهنته ، ولأول مرة نستطيع أن نصل إلى النمو المتساوي لكل القوى ولكل فرد ولكل الأفراد . ولن نُكَبِّتَ أية قوة . وهنالك تسود الحرية والمساواة بين العقول ، إن روحاً عالية مبعوثة من السماء ينبغي أن تتبقي هذا الدين الجديد ، الذي سيكون آخر أعمال الإنسانية » ( وثائق ... من ٢٢٠ - ٢٢١ ) .

ولئن كان هيجل لم يرد على صاحبه المتحمس فإنه لم يكن أقل من إعجاباً بالعقل الذي ألهمه روزنبيرغ أما أساتذته في هذا المعهد فهم وإن هاجوا كنت فإنهم تأثروا به مع ذلك . ومن هنا أثروا في هيجل فيجلوه بمعنى بكت وهيرم عما جعل هيجل يتمتع شيئاً فشيئاً عن النزعة الدجباطيقية السائدة لدى أساتذته .

ولدينا . من هذه الفترة بعضاً ما كتبه هيجل ، وقد نشر جزءاً منه روزنبيرغ في كتابه المذكور آنفاً ، ثم نشوه كاملاً أحد كبار المختصين بهيجل وهو نول Nohl في كتابه « مؤلفات هيجل الدينية في شبابه » وقد ظهر سنة ١٩٠٧ .

لونيغينوس . وبعض فصول المؤرخ نوكيلدس ومسرحيات سوفوكليس ويورفيلس ، وقد ظل شديد الإعجاب بمسرح « سوفوكليس » حتى آخر عمره . وكان لهذا التكوين الكلاسيكي أثره البالغ في اتجاهات هيجل وفيما كتبه بعد عن علم الجمال ، فكشف عن معرفة وثيقة بالتراث الكلاسيكي وفي نفس الوقت أي في العشرين سنة الأولى من حياته ، كانت الحركة التنويرية قد بلغت أوجها ، وأخلت السيل أمامها لحركة جديدة هي حركة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang التي مهلت بلورها لقيام بحركة الرومانتيكية والثورة . وهكذا تجاوزت هيجل الشاب نزعتان متعارضتان : نزعة التفكير العقلية الخالصة ، ثم نزعة الثورة التي هي خليط من الصولية والنزعة إلى الأسرار مما يتمثل في الحركة الرومانتيكية . وهنا نجد أنه يتأثر بزعماء التنوير والعاصفة والاندفاع فآثر من أصحاب نزعة التنوير بنفولاي Nicolai Lessing وزولتر Sautz في أكتوبر سنة ١٧٨٧ دخل معهد توبنجن Tübingen وهذا المعهد مدة الدراسة فيه خمس سنوات ، فحفظ هيجل بأساندة ممتازين ، تركوا في تكوينه الفكري أكبر الأثر ، ولكن أكبر أثر هو الذي تركه فيه زميلان في الدراسة أولهما الشاعر الممتاز هيلدرن أكبر شعراء الحركة الرومانتيكية بعامة ، والألانية بخاصة ، وكان شديد الحماسة للمثل الأعلى اليوناني والثقافة اليونانية ، صبر عن ذلك في قصائده الفريدة خصوصاً قصيدة « خبز وغمر » ثم في روايته « هيريون » و « أبناؤقليس » . فعلاً هيجل حماسة للروح اليونانية وأثار فيه نفحة شعرية جعلت هيجل ينتج في شعره الذي نظم في مطلع شبابه اتجاهها قريب الصلة من اتجاه هيلدرن . أما زميله الآخر فهو الفيلسوف شلنج ، وهو وإن كان يصغر هيجل بخمس سنوات فقد كان مبكر النضوج والعبقرية إلى أقصى حد ، وقد أثر في شلنج من حيث رفضه النزعة الذاتية ، واتجاهه إلى إنشاء فلسفة جديدة تجمع بين الطبيعة والروح ، بين أسينوزا وكنت ، وبين روسو وفشته ، فلسفة يريد منها أن تكون بمثابة دين جديد للعالم الجديد الذي في حالة غليان .

هذا العالم الجديد هو عالم الحماسة لإصلاح أحوال الإنسان الذي أبدعته الثورة الفرنسية ، التي شبت في سنة ١٧٨٩ فأنارت الحماسة في جميع متغني أوروبا خاصة الشباب ، حتى أن هيجل ، ونقرأ من زملائه ، أنشأ نادياً يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب . غير أن

المسيح ، ومن الطبيعي أنه هذا قد ابتعد بعداً ظاهراً عن المسيحية السنية . ومن ناحية أخرى نراه يكتب بحثاً بين سنة ١٧٩٥ ، سنة ٩٦ يبحث في مشكلة وجود الأديان الوضعية إلى جانب الأديان العقلية . وبين كيف يمكن استخلاص هذه الأديان الوضعية ، والعكس : أي كيف أمكن أن تنشأ الأديان الوضعية عن الأديان العقلية . وهذا البحث كتب بلغة جيدة ، وفيه قام بحملة شعواء على أعلام الكنائس الرسمية .

ثم نجده في سنة ١٧٩٥ يكتب إلى شلنج قائلا إنه استأنف دراسة كُتبت واهتم خصوصاً برأي كنت القائل بأهمية العقل العملي والقيم المطلقة للشخصية الأخلاقية ، لكنه مع ذلك في بعض هذه الرسائل يعود فيستخدم وجهة نظر فشته وشلنج .

ثم بدأ ينشر بعض مؤلفاته وهي في اتجاه فلسفة فشته ، وفيها نحمل من سيادة النزعة الكنتية . فتأثر هيجل بما كتبه شلنج تأثراً واضحاً حتى أعلن أنه من أتباع شلنج قاتلاً « ما أنا إلا تلميذه » . وفي هذه المؤلفات يكشف شلنج عن نزعة إلى وحدة الوجود على أساس نقد « كنت » ونقد « اسينوزا » وهذا هو ما تأثر به هيجل من كتب شلنج هذه .

لكن شلنج اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيجل أكثر عناية بفلسفة التاريخ ، ومن هنا رأى أن الشيء المؤثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجري على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعني بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

وقد ساعد على توجيه هيجل في هذا الاتجاه صديقه هيلدرن الذي كان شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة والنظر إليها على أنها قبل كل شيء كل حي وقد عبر هيجل عن هذه الروح الجبلية في قصيدة له تعد غير ما كتب من قصائد على قلة ما نظم ، وقد أهداها إلى هيلدرن في أغسطس سنة ١٧٩٦ وعنوانها Eleusis : من حولي وفي داخل نفسي سلام ؟

والهموم الدائمة تزدق في صدور المهومين والمشغولين ، أما أنا فني نفسي حرية وسلام . ألا بوركت أيا الليل الذي حردني ... ألخ » .

وفي أغسطس سنة ١٧٩٦ عرض عليه صديقه هيلدرن

درس هيجل الفلسفة في هذا المعهد علمين ، وأتم امتحان الفلسفة سنة ١٧٩٠ ثم أتم امتحان اللاهوت سنة ١٧٩٢ ، وبذلك أصبح ما كان يسمى باسم « حامل الأهلّة اللاهوتية » .

لكن هيجل وقد حصل على أهلية اللاهوت لم يمارس مهنة القسيس لأنه لم يجد أي ميل إلى هذه المهنة ، بل أراد أن يسلك السبيل الذي سلكه كنت وسيسلكه زملؤه فشته وشلنج فاشتغل مدرساً خصوصاً ، وظل في هذه المهنة سبع سنوات حتى سنة ١٨٠٠ ، ذلك أنه بعد أن بقي فترة طويلة عند أهله قبل أن يشغل وظيفة مدرّس خصوصي في مدينة برن Bern عاصمة الاتحاد السويسري في بيت من بيوت الأشراف هوبت آل « شتيجر » ، وظل يدرس لصبي وفاتين حتى سنة ١٧٩٦ ، وعلى الرغم من تفاعله هذا العمل فقد أناد من مقامه في برن إفادة كبرى إذ استفاد من ملاحظة كيفية التركيب الاجتماعي والسياسي لمجتمع الأشراف في برن ، ولاحظ ألعيب السياسة في هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين ، مما سيكون له أثر فيما بعد في اهتمامه البالغ بالسياسة ، لقد كتب في ذلك إلى شلنج يقول إن المؤامرات والدسائس في قصر امبراطور ألمانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما هنا في برن ، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يمضي هنا فترة عيد الفصح ، وهي الفترة التي يتم فيها تجديد انتخابات مجلس اللاتين . وهنا أيضاً في برن تابع دراساته اللاهوتية ، لأنه كان يعتقد أن دراساته الأساسية هي دراسة اللاهوت ، كما جاء في رسائل كثيرة بقيت لنا ، نشرها روزنكرانتس ثم نول ، وفي هذه الفترة كتب بعض الرسائل الدينية التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار في كل دراسة لهيجل .

وفي هذه الفترة كذلك قام بنقد عنيف للنظم السائدة عند أسر الأشراف في برن ، واحتكار طبقة النبلاء للسلطة ، كما نقد الصراع العنيف بين برن والأقاليم التي تتكلم الفرنسية في سويسرا ؟ ثم كتب عن أحوال مقاطعة فورتمبورج وعن الوضع الروحي في ألمانيا في بحث بعنوان « الحرية وللصبر » .

أما من الناحية الدينية فقد تناول حياة المسيح بروح علمية فاستبعد كل المعجزات ، وعرض حياته عرضاً بسيطاً اعتمد فيه على الحقائق المقولة الواردة في « الأنجيل » ، وقد نظر إلى المسيح على أنه إنسان سام طاهر مكافئ من أجل الفضيلة والحقيقة والحرية ، أي أنه استبعد الجانب الإلهي في

بالتدريس إلى جانب فشة طوال فصل الدراسة ، وبعد رحيل فشة أصبح شلنج الشخصية الرئيسية من الناحية الفلسفية في يينا ، وكتب هيجل إلى شلنج يطلب النصيحة ، ثم جاء إلى يينا سنة 1801 وظل حتى سنة 1807 ، وكانت جامعتها صغيرة الحجم . ولكنها بلغت شهرة كبيرة في نهاية القرن الثامن عشر ، حتى أصبحت بمثابة هيكل الفلسفة المكتبة . فقد أنشئ فيها كرسي للفلسفة المكتبة ، درس فيه رايهولك وفشة ؛ وهنا أيضاً في يينا قام بالتدريس الشاعر شلر الذي درس التاريخ ، وهنا كانت تصدر المجلة الفلسفية المتخصصة لفلسفة كنت وكانت تسمى « المجلة الأدبية البينالية » . ثم بعد رحيل فشة أصبحت الجامعة مركز الحركة الرومانتيكية ، فقد أقام فيها الأخوان شليجل وتيك وشلنج لكن هذه الجامعة أصابها شيء من التدهور بعد أن فارقتها فشة وشلر والأخوان أشليجل وتيك . ومع ذلك ظلت من الناحية الفلسفية قلعة للدراسات الفلسفية ، وهنا ظفر هيجل باجازة للتدريس في أول اوجسطس سنة 1801 برسالة عن « أفلاك الكواكب » .

وفي شتاء سنة 1801 قام بالتدريس فالفى محاضرات في المتعلق وما بعد الطبيعة . لكنه في صيف سنة 1802 لم يجد طلاباً فالتقط عن التدريس ، غير أنه استأنفه في الشتاء بعدد يتراوح بين عشرين وثلاثين طالباً ، واستمر أربعة فصول دراسية زميلاً لشلنج يزايله في التدريس والمناقشات الفلسفية التي تدور في الجامعة .

ترك شلنج الجامعة هو وعدد غير صغير من الأساتذة وانتقل إلى جامعة فورتسبورج Würzburg ولم يكن لهيجل ما كان لفشة وشلنج من التأثير على الطلاب ، وهذا ظل تأثير هيجل محصوراً في عدد قليل من التلاميذ لكنه بدأ هؤلاء كأه كاهن يرطن رطانة بلغة لا يفهمها أحد ، وفي أثناء مقامه في يينا صادق أحد الفلاسفة المثيرين بكتت وهو نيتهايمر Nietz-amer وبعد رحيل فشة عين نيتهايمر هذا أستاذاً للاهوت ، وقد ساعد نيتهايمر هيجل (ساعات عديدة . وفي يينا ظهر لهيجل أول كتاب نشره هو ، وهو كتاب عن « الفارق بين فلسفة فشة وشلنج ، وظهر في يوليو سنة 1801 ثم ظهر له بحث آخر هو رسالة أهلية للتدريس التي ذكرناها من قبل من الأفلاك والكواكب ، فيه يفسر نظرية كبلر التي تقول بوجود نظام مقنول في حركات الكواكب وهو يرفض فكرة النظام الآلي في سير الكواكب ويبريد أن يحدد المسافة والسرعة والحركة

أن يقوم بوظيفة مدرس في فرانكفورت ، فوافق هيجل ، وغبة في المودة إلى ألمانيا ندخلها في مستهل سنة 1797 ، وهنا أفاد من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرن . وكان لهذا أثر بالغ في تكوينه الروحي وكان هيلدرن حسن المظهر ، وكان معلماً خصوصياً في بيت تاجر هو جونتارد وكان هذا رجلاً فظاً .

أما هيجل ففي أثناء إقامته في فرانكفورت تابع دراسته السياسية والدينية واهتم خصوصاً بالدراسات السياسية ، وكتب شرحاً على الترجمة الألمانية لكتاب الاقتصاد السياسي تأليف ستوارت Stewart ، وهذا الشرح فقد وإن كان روزنكرانتس رآه بعينه . ثم ألقى رسالة عن الدستور السياسي لفورنمبورج بين فيه مفاسد النظام الأوتوقراطي والبيروقراطي الذي كان سائداً في فورنمبورج وطلب بإيجاد هيئة منتخبة أمينة واسعة العقل لكنه أظهر شكاً في إمكان قيام مثل هذه الهيئة . والروح التي تنبع في هذا البحث هي روح النزعة العقلية والتأثر بأفكار الثورة الفرنسية وروادها .

ومن ناحية أخرى استأنف دراساته الدينية التقليدية ؛ ولكنه كان أكثر عطفاً على الأديان الوضعية عما كان من قبل . فنظر إليها عن أنها لا ينبغي أن يحكم عليها بل أن تفسر فحسب . وتابع دراساته الفلسفية ، وأصبحت في نظره هي الرسالة الحقيقية التي يجب أن يعمل لها في حياته ، وكتب شرحاً على مذهب القانون ونظرية الفضيلة عند كنت . ولكن هذين الشرحين فقدوا . ودرس مذهب المثالية المتعالية لشلنج ، وتابع الدراسات الكلاسيكية ( أفلاطون وسبكتوس أمبريكوس ) وتأثر في هذا الوقت الفيلسوف الصوفي ذا النزعة الكشفية فرانتس باندر Franz Bader وشرح بعض مؤلفاته ، واهتم تبعاً لهذا التأثير بدراسة كبار الصوفية الألمان وعلى رأسهم إكهارت ، كذلك وضع جمل للذهب في الفلسفة والذي لم يبق منه إلا ثلاث صفحات وفقد الباقي .

وبعد النواة الأولى للفلسفة الهيجلية وفيه يقول : « إن أساس الأشياء هو الحياة ، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية إلى مستوى الحياة اللاهوتية » .

ثم بدأت مرحلة جديدة يوفاة والده في اشتجارت ( يناير سنة 1799 ) فقد أصبح وريثاً ليبلغ سمح له بالتطلع للدراسة الأكاديمية ، وكان شلنج قد سبقه في هذا الميدان وبلغ كأستاذ ممتاز ، بينما كان هيجل لا يزال مغموماً ، فقد عين شلنج سنة 1798 أستاذاً للفلسفة في جامعة يينا Jena . وقام

التي لها .

وكذلك ينسب إلى فترة يينا جعل المذهب الذي رسمه هيجل ونشره كل من هايم وروز نكرانتس ولكنها نسبته إلى فترة فرانكفورت .

لكن أهم أثر لهيجل في هذه الفترة وأول كتبه الكبرى هو كتاب « ظاهريات الروح » ( أو العقل ) وقد أراد في هذا الكتاب أن يعطي مدخلا يبين فيه كيف توالت المراحل المختلفة للشعور من مرحلة الشعور البدائي الحسي إلى مرحلة الوعي الفلسفي الكامل الذي فيه يتبين للوعي أنه هو والمطلق شيء واحد ، وقد نشره هيجل أول ما نشره ( بوصفه القسم الأول من مذهبه في العلم ) أثناء معركة يينا ( في ١٤ أكتوبر سنة ١٨٠٦ ) وقد انتصر فيها نابليون على البروسيين ) وهذا الكتاب بدأ الخلاف في المذهب يدب بين هيجل وزميله وأستاذه شلنج . فانه في هذا الكتاب شرح مذهب شلنج ، ولكنه في المقدمة نبذ هذا المذهب حتى أنه حينما تلقى هذا الكتاب رد عليه برسالة باردة كانت آخر رسالة تبولت بين الصديقين والزميلين ، وانتهت صداقتها بل انقلبت إلى عداوة سافرة ونفاضة بين كليهما ، ولم ير أحدهما الآخر إلا بعد عدة سنوات وبالصدفة في بلدة كارلزباد . وينشر « ظاهريات الروح » تنتهي الفترة التي تسمى باسم فترة يينا . ولقد كان مركزه في يينا من الناحية التدريسية مركزاً قلقاً ، إذ كان مجرد مدرس خصوصي ، واستطاع بفضل نفوذ سمته أن يعين أستاذاً بثير كرسي سنة ١٨٠٥ وأصبح يتقاضى مرتباً ثابتاً .

يبدأ الجيوش الفرنسية احتلت مدينة يينا سنة ١٨٠٦ ونهبها ، فاضطر هيجل إلى اللجوء إلى منزل أحد تلامذته ( جابلر ) وبعد نهب المدينة أصبح هيجل في حالة من العوز والضييق التام حتى لجأ إلى صديقه نيهامر كذلك تلقى المونة من جيته وبالجملة فقد قضى فترة عصيبة . ومع ذلك عقد قرانه في هذه الفترة وأنجب ولدتين ، ولكنه سرعان ما تبرم بجامعة يينا ، وانغم بصبره إلى مدينة هيدلبرج غير أنه لم يحظ حينئذ بمنصب أستاذ في جامعته ، وإنما اشتغل بالصحافة وأصبح رئيس تحرير جريدة يلمبرج سنة ١٨٠٧ ، وكانت جريدة يلمبرج صحيفة يومية عمدة الانتشار ، ومع ذلك ظل هيجل يشغل هذه الوظيفة كما تدل على ذلك خطابهات إلى نيهامر .

وبعد هذا تيسر له بفضل هذا الصديق الذي ينجده

دائماً أن يقوم بالتدريس في للمدرسة الثانوية في نورمبرج على الرغم من قلة المرتب وضيالة المركز ، وظل في هذه حتى سنة ١٨١٦ وهي فترة أبدى فيها نشاطاً غزيراً ، ونعم فيها بالراحة . وقد كان يلدير منصبه بذلكه ووفقاً وتزوج في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨١١ ، وبالجملة فان هذه الفترة لا ينسب إليها من ناحية التأليف غير كتاب « المدخل الفلسفي » الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموع مؤلفاته ، وهذا الكتاب هو الدروس التي ألقاها على الطلاب في مدرسة نورمبرج الثانوية . وفي سنة ١٨١٦ تحقق أمه المرسوق منذ عهد بعيد ، وهو أن يصبح أستاذاً في جامعة هيدلبرج ، وهذه ما زالت حتى الآن من أهم الجامعات الألمانية في الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامة . وقد بدأ دروسه في شتاء سنة ١٨١٦ . والفترة التي قضاها في نورمبرج تمتاز « بالنطق الكبير » الذي نشره في مجلدين من سنة ١٨١٢ إلى سنة ١٨١٦ ، أما فترة هيدلبرج فكانت فترة إنتاج أغزر وأهم . فقد استقرت فلسفته في هذه الفترة وأهم ما كتبه فيها هو كتاب « دائرة معارف العلوم الفلسفية » وقد ظهرت سنة ١٨١٧ واتخذ منها أساساً لمحاضراته في تلك الجامعة ، وفيها عدا هذا فليس له غير مقالات نقدية بين الميخين والميخين في حويلات هيدلبرج . وحمل هذا فان فترة يينا تمتاز بكتاب « ظاهريات العقل » ، وفترة نورمبرج تمتاز بكتاب « للنطق الكبير » وفترة هيدلبرج تمتاز بكتاب « موسوعة العلوم الفلسفية » .

ثم أتيحت له فرصة أفضل هي الأستاذية في جامعة برلين عاصمة بروسيا ، وكان فشته أستاذاً مرموق المكانة فيها ، ولكن فشته توفي في ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ وكان هيجل يكره العسكرية البروسية ، أما الآن وبعد احتلال نابليون فقد مال إلى العسكرية على أسس أن بروسيا هي التي حررت ألمانيا من نير نابليون . ومن هنا بدا له أن بروسيا هي المثل الأعلى للدولة الحرة . ومن ناحية أخرى ضاق ذرعاً بهيدلبرج لأنها على الرغم من مكانتها كجامعة فهي في وسط عهود لم يكن كافياً لنشر فلسفته ، فأنغم ببصره إلى العاصمة البروسية ، برلين ، بعد وفاة فشته سنة ١٨١٤ نظر فهد للتعب الذي ساعده فيه بعض زملائه وعين أستاذاً في جامعة برلين وبدأ دروسه في ٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٨ بمحاضرة نشرت فيها بعد مقدمة « لموسوعة العلوم الفلسفية » ( مجموع مؤلفاته للمجلد السادس ، ص ١١٠-١١١ ) .

والتي خصوصاً محاضرات في فلسفة القانون واتخذ

رفض هذا الطلب . وبالمجمل فان هذه الفترة ، فترة برلين هي فترة تأسيس وتوطيد ونشر للهيجلية ، أكثر من أن تكون فترة إنتاج لفلسفة هيجل .

وانتشرت الكوليرا في بروسيا صيف سنة ١٨٣١ وكان هيجل من ضحاياها وتوفي في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ ، وكان نجاته قد بدأ ينهار بسبب موقف السلطات الرسمية منه ، والسلطات الدينية بوجه خاص ، فقد قالت الكنيسة الإنجيلية في قرار خاص أصدرته سنة ١٨٣٢ إنه خطر على الدين . ورفضت أكاديمية برلين أن يدخل فيها عضوا ، ولما مات لم يُسمح ببقاء تأييد على ضريحه .

#### مؤلفاته

لم ينشر هيجل إبان حياته من مؤلفاته الكبرى غير أربعة مؤلفات رئيسية ورسائل صغيرة ومقالات في المجالات ، وبعد وفاته قام تلاميذه باعداد نشرة كاملة لمؤلفاته ، جمعوا فيها ما نشره هيجل نفسه قبل وفاته ، ثم ضموا إليه كل ما خلفه بخطوطا ، وعلى وجه التخصيص المذكرات التي كان يستعين بها لإلقاء محاضراته .

ذلك أن هيجل تحّص مذهبه في « موسوعة العلوم الفلسفية » ، ثم قدم مدخلا للمذهب في كتاب « ظاهريات الروح » . ولم يتوسع في جوانب فلسفته إلا في كتاب « المنطق » الذي استوفى فيه مذهبه الفلسفي ثم كتاب « فلسفة القانون » الذي استوفى فيه مذهبه السياسي .

ولكنه في محاضراته - وهو لم ينشرها تناول فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين ، وعلم الجمال ، وهي موضوعات اكتفى بالإشارة إليها إشارات قليلة غامضة في « الموسوعة » . ولهذا قام التلاميذ بنشر كل هذه المحاضرات الخطية التي تركها ، واستعانوا في هذا بما كتبه هيجل بخطه من خطوطات لم تكن غير حافلة إلا بالتعليقات الهامشية مما جعل الحكم صعبا على أمانة هؤلاء التلاميذ في نشر مؤلفاته .

واستعانوا كذلك بالمذكرات التي نشرها أثناء الدروس ، فصحبوا هذه بتلك إلى أن استطاعوا نشر الجزء الرئيسي من التعليم الشفوي الذي قام به هيجل فـ جانس Gans نشر « فلسفة التاريخ » وهوتو Hotho نشر علم الجمال وك. ل. ميشليه K. L. Michelet نشر تاريخ الفلسفة ، وفضلا عن ذلك فان الكتب التي أعيد نشرها من قبل طبعته

« موسوعة العلوم الفلسفية » أساسا لمدرسته ، ومن ثم انتشرت الهيجلية بل أصبحت البذرة الفلسفية السائدة في ألمانيا ، وبعد أن كان عدد طلابه عموماً توافد عليه المئات من الطلاب من كل أنحاء ألمانيا ، بل أصبح الإيمان بالهيجلية مما يرشح للوظائف العليا في الإدارة البروسية ، وانتشر تلاميذه بلقون المحاضرات ويعقدون الندوات شرحا لفلسفته .

وبإتداء من سنة ١٨٢٣ ، بدأ بعض المدرسين في إلقاء المحاضرات في الجامعات عن فلسفة هيجل ، ومن بين تلاميذه للشهورين في هذه الفترة ليوبولدغون هنتج وجانس Gans ومارهينكه Marheineke ويومان Boumann الذين عملوا فيما بعد على نشر مؤلفات أستفهم بعد وفاته ، ولكن أشهر هؤلاء جميعا روزنكراتس (سنة ١٨٠٥ - سنة ١٨٧٠) وهو الذي نشر كتب وسيرة حياة هيجل ومؤلفات الشباب ، ثم إردمان (سنة ١٨٠٣ - سنة ١٨٩٢) وهو مؤرخ له في تاريخ الفلسفة كتاب مشهور ، ثم كونوفشر وهو من أشهر مؤرخي الفلسفة الحديثة إن لم يكن أعظمهم جميعا .

ومن ناحية أخرى ظهر تلاميذه الذين سيكون لهم تأثير ضخم فيما بعد ، ولكن في اتجاه اليسارية الهيجلية وهم أولا فريدرش اشتراوس Strauss صاحب كتاب « حياة المسيح » المشهور الذي أحدث ثورة في كتابة تاريخ المسيح وتاريخ المسيحية . ثم فويرباخ Feuerbach الذي حضر محاضرات هيجل سنة ١٨٢٤ - سنة ١٨٢٦ ورأى عدم إمكان التوفيق بين فلسفة هيجل وأية فكرة دينية ، وبالتالي اتجه اتجاها عقليا صرفاً تجاه المسيحية . وقد عبر عن ذلك في كتابه « جوهر المسيحية » . أما كارل ماركس فتعلم على هيجل من خلال « فويرباخ » ، وسوء فهم ماركس لهيجل وتشويه الهيجلية على يد ماركس إنما جاء من تأثير فهم فويرباخ الفاسد للهيجلية .

وبالمجمل فقد كانت هذه الفترة التي قضاه في برلين فترة مجد وشهرة من ناحية وقلة إنتاج غريبة من ناحية أخرى ، فانه في هذه الفترة لم يصدر عنه إلا كتاب أساسي واحد رغم طول الفترة ، هو كتاب « فلسفة القانون » سنة ١٨٢١ وفيه لخص ونظم كل الأفكار السياسية التي بها من قبل في مختلف مقالاته عن الأوضاع السياسية في ألمانيا ، ثم مقالات قليلة تافهة في مختلف المجالات . ولقد شاء هيجل أن تصدر مجلة في برلين لنشر مذهبه ، وسمى لحمل وزير التربية على إنشاء مجلة رسمية للتعبير عن الهيجلية ، بيد أن الوزير

يضع المعيار للفرقة بين الحقيقة الواقعية وبين الوهم . وأصبح ينظر إلى معطيات الحس على أنه قد شارك في صنعها العقل بإطاراته الأصلية وأصبح ينظر إلى الحقيقة الواقعية على أنها امتثال للوعي الأساسي الشامل ، وتبعاً لهذا لها قيمة موضوعية أما المظهر أو الظاهر فهو الامتثال الذاتي الخالص الذي ينتقص مع القوانين العقلية التي تؤلف التركيب المتطقي للواقع ومن هنا جاءت المثالية المنبثقة عن كنت خصوصاً عند فشته فقال: هذا المبدأ : العالم من خلق العقل ، على أساس ان معطيات الحس لا يمكن بنفسها ان تكون معرفة إلا من خلال إطارات العقل هذه .

تلك هي النقطة الأولى . اما الثانية فتصل بالتنظيم العقلي للتجربة ، وهو ما يكون مبدأ المثالية المتعالية ، فالتجربة ليست مجرد تجربة بمعنى الانكسار السلبي مثل الحلم أو الأوهام ، بل التجربة نفسها من خلق العقل بالمعنى الذي أوضحناه من قبل وهو ان معطيات الحس لا يمكن ان تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل ، ذلك ان التجربة تركيب متطقي مخلوق من الوعي فيه تتفق كل الأرواح الفردية . وكنت هو الذي استطاع أن يكشف عن مبادئ هذا التركيب المتطقي ؛ ويبحث عن أصله فوجده في الأنا الخالص ، في الإدراك المتعالي ، في ذلك النشاط الذي يقوم فينا بتوحيد كثرة المعطيات الحسية وتمدها ، وهو بالتالي يصنع ويشارك في صنع الامتثال الذي لدينا عن الحقيقة الموضوعية ؛ وقد بين كنت أنه بغير هذه المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن يكون ثمة تجربة . ثم أوضح نطاق هذا التنظيم الذي يقوم به العقل لمعطيات الحس ، وذلك بالمقولات الكتبية المشهورة ، وأن يربط هذه المقولات بالحكم أكثر من أن يربطها بالواقع الميتافيزيقي .

تأثر هيجل كنت في هذه المسألة الثانية أيضاً ف رأى أن العالم كله من خلق العقل ، والعمل الأول لهذا العقل هو تأليف تلك القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية للمادة كما تخضع لها الحقيقة العملية ، ويمكن أيضاً أن نجد في الصورة في ملهيب هيجل كما يتمثل في « دائرة المعارف الفلسفية » بعض سمات من ملهيب كنت في المقولات وإن لم يأخذ به هيجل صراحة .

وفيا هذا هاتين المسألتين لا نكاد نجد لكنت شيئاً أثر به في هيجل ، لأن كنت وإن كان قد وصل إلى هاتين النتيجةين اللتين عرضتهما فإنه قد ترك عليهما من المسائل دون حل أو في

طبعة جديدة ، زودت بالتعليقات التي تركها هيجل ، ثم نشرت الطبعة الكاملة لمؤلفات هيجل على هذه الصورة المحررة في مدينة برلين من سنة ١٨٣٢ حتى سنة ١٨٤٥ في ثمانية عشر مجلداً ، وهذه النشرة الكاملة هي التي نشرت بمناسبة الويل في اشتوتجارت في سنة ١٩٢٧ وما تلاها ثم إن رسائله نشرت سنة ١٨٨٧ . وقام مولات في سنة ١٨٩٣ ونول سنة ١٩٠٧ بنشر كتب الشباب « مؤلفات هيجل في عهد الشباب » ثم ظهرت طبعة نقدية ممتازة لمؤلفات هيجل قام بها لسون Lesson وهو فمباستر Hoffmeister بدأت سنة ١٩٠٥ .

### فلسفة هيجل

أول ما يضطر بالبال فيما يتصل بهيجل أن يقال إنه من المشايخين المتابعين للمثالية الكتبية ، وإن ثمة سلسلة متصلة من كنت فشته ، فشنج فمبيل . ولكن هذا التصور لمكانة هيجل بين هؤلاء تصور زائف ، إذ الواقع أن هيجل ليس حلقة أخيرة في السلسلة ، بل يقوم مذهبه مستقلاً عن المذاهب الأخرى ، لا يشترك معها إلا في قليل من الصفات ، وفيها عدا هذا فمذهبه أصيل لا يكاد يتدرج تحت أي اسم يمكن أن يطلق على مذاهب كنت أو فشته أو شنج . ثم إنه تأثر خصوصاً بالنزعة الطبيعية اليونانية ، ونزعة التنوير التي سادت في القرن الثامن عشر ، واتصل بكلتا الحركتين عبر كنت والمثالية الألمانية المتمثلة في فشته وشنج فإذا أردنا أن نحدد الصلة بينه وبين كنت وجعلناها تتعلق بأمرين :

الأول : هو في التصوير المثالي للحقيقة الواقعية المباشرة . فإن كنت قال بأن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل أولاً على أساس أن كل المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في إطارات من صنع العقل ، فللبداية الثلاثة الرئيسية للحساسية وهي الزمان والمكان والعلمية هي إطارات عقلية قائمة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه وبالتالي لا توجد في معطيات الحس وإنما ترتب معطيات التجربة وفقاً لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسج العقل نفسه . فإذا كان « كنت » قد هاجم « ديكاكوت وبركل » فيا ذلك إلا لأن مثاليتهما وهمية لأنها لا يستطيعان أن يميزا بين الواقع والظاهر لأن كلا منهما في نظرهما امتثال . أما ابتداء من كنت فيقول بهذه المبادئ المتعالية أي التي لا توجد في التجربة ، ولكنها لا تتجاوز نطاق العقل بل توجد في طبيعته نقول إن كنت بهذه الفقرة وبهذه المثالية استطاع أن



وفشته كما رأينا من قبل على يد دراسة اسينوزا دراسة خاصة فتركت هذه الدراسة التي قام بها فشته في مسهل حياته أثراً بالغا في تطوره الفلسفي . رأى فشته أن مشكلة النقد الكنتي هي في جوهرها مشكلة نظرية المعرفة ، ورأى أن حلها هو في النزعة الواحدة التي وجد لونا منها عند اسينوزا ، فارتفع فشته فوق هذه الثنائية بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص ، وهذا هو مبدأ وحدة الشعور ومن هنا رأى فشته أن الأنا الخالص هو الحقيقة الأولية الأصلية التي ينبغي ألا نتجاوزها ، ولا يقصد طبعاً بالأنا هنا الأنا المفرد بل الأنا خلاصاً من كل فردية ؛ فإن الفرديات المختلفة ليست إلا لحظات متأخرة لهذا الأنا الخالص ، إن هذا الأنا جنس عام يشمل الجنس البشري كله ، إنه الأنا الإنساني في وحدته الأصلية الكبرى ، ومن هذا الأنا يستنبط فشته سلسلة متصلة من الانفعال والحركات المتراصلة ، كما يستنبط نظام المقولات والقوانين الصورية للحقيقة الواقعية . إن كنت حين تصور المقولات تصورها على أنها سلسلة من التوفيقات بين الوحدة والكثرة ، أما فشته فقد رأى أن المقولات هي أفعال باطنة للأنا ذاته ، وهي قوانين تأليف هذا الأنا الخالص . إنها قوانين تنطبق على التجربة بوصفها تجربة الوجود ، كذلك يستنبط فشته من هذا الأنا مادة التجربة نفسها ، أي الموضوع ، بحيث يصبح الموضوع - أي المادة وبالتالي العالم الخارجي - يصبح في نظر فشته لحظة باطنة من لحظات الذات أو الأنا . والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف هي أن يقوم فشته بإلغاء كل مادة وكل موضوع ، وبالمجمل كل أثر بل كل إطار لقيام العالم المادي .

فكل شيء من الذات وإلى الذات يتسبب ؛ لا شيء خارج ، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات لا يوجد في ذاته هذا الوصف بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا . إن الموضوع ما هو إلا الأنا حيناً يضع بنفسه في مقابل ذاته جزءاً من طاقته ابتداءً أن يتغلب على ذاته وأن يتولي من خلال الكفاح والانتصار على امتلاء حياته ، أي أن يكتسب الحياة الجديدة بهذا الغزو المستمر الذي هو في الواقع غزوم الذات إلى الذات ، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويجاول أن يتصر عليه ، ويتعلمه كما تتحقق حياته للميتة وواضح من هذا أن العالم الخارجي بالمتن القديم قد اعتضى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ، لا حل فيه لأي موضوع ، وبالتالي سقطت الثنائية بين الروح

غموض . فمثلاً للمذا وضع هذا التمييز بين المعلي التجريبي وبين الشكل ؟ ومن أين يأتي للمعلي التجريبي ؟ كما أن كنت من ناحية أخرى لم يحدد تحديداً واضحاً طبيعة النشاط الذي يقوم به الأنا الخالص ، بل هو بالأحرى كاد يوقع في أنهما أن أن نشاط الأنا نشاط مفتت وليس نشاطاً توجيهياً يتجه إلى توحيد معطيات التجربة في وحدة تامة . ثم لم يجب كنت عن هذه الاسئلة : لماذا يكسو الأنا المعطيات الحسية بصورة الحس ؟ وكيف تتحول هذه الصور إلى صور عقلية ؟ وعلى أي ترتيب يتم ذلك ؟ ثم إذا ما تكونت التجربة فماذا يفيدنا من هذه التجربة ؟ وما هي العلاقة بين الأنا النظري والعمل ؟ وما هو ترتيب أنواع النشاط المعلي ؟ .

لقد ترك كنت هذه الاسئلة دون حل فجاء أول تلازمته وهو Reinhold رينولد فأولى هذه المسائل عناية خاصة إذ انجى إلى بيان أن كل هذه العملية ذات طابع تركيبي ، وإلى بيان أن جوهر الروح الإنسانية نشاط تشكيلي يقوم بمعاملات متوالية بها يشكل معطيات الحس في صور عقلية هي التجربة بالمعنى الحقيقي ، وعن طريق القيام بهذه العمليات يرتفع الأنا إلى بلوغ الغايات المثالية التي يتجه إليها .

إن كنت يجب شرح رينولد قد حلل التجربة الإنسانية على أساس أنها معطى واقعي ، وبين بالتحليل قيمة هذه التجربة ابتداءً أن يستعين بتأليج هذا التحليل ليكشف للإنسان عن أسس ما عليه من واجبات وعن الغايات الحقيقية من حياته . غير أن هذا البحث الذي قام به كنت لم يكن شاملاً ، لأن كنت لم يرتفع إلى العوامل الأساسية للامتثال فلو أن كنت قد حلل الواقعة الأولى للامتثال لوجد أن الامتثال يفترض مقدماً بعض الشروط الأساسية ؛ وهذه الشروط هي التي تكفل إمكان امتثال كل نتائج النقد الكنتي . وسرعان ما تبين ساليون ميمون وفشته ما في عمل كنت هذا من نقص ذلك لأنه جعل الامتثال هو العامل الأول ، وصنعه وضع نتائج من البداية بين الذات والموضوع ، بين العقل وبين الشيء في ذاته ، ومثل هذا الثنائية لو حلت تحليلاً دقيقاً لوجدنا أنها تناقض روح النقد الكنتي ، ثم إنها تناقض خصوصاً النزعة الواحدة الاسينوزية التي بدأت تغزو الفكر الألماني بقوة في آخريات القرن الثامن عشر ومستهل التسع عشر ، فقد انضمت الاسينوزية تغزو بقوة الفكر الألماني خصوصاً فيما يتصل بالواحدة . فالواحدة الاسينوزية كانت العنصر المؤثر الأساسي لدى أولئك الذين تأثروا بامسينوزا .

ذلك لأن هيجل يسمي نفسه باسم المثالي ، ومؤرخو الفلسفة يضعون فلسفته تحت هذا الاسم . غير أن هذا اللفظ غامض ومعناه مشبهة ولهذا ينبغي أن نحدد مقدما المعاني التي ينبغي أن تفهم بها المثالية حين نطلق على مذهبه . وفي سبيل ذلك ينبغي أن نفهم المعنى الذي يعطي أحيانا للمثالي وهو أن المثالي هو المقابل الواقعي ، أو أن المثالي هو ما يجب أن يكون في مقابل ما هو كائن . إن هيجل يرفض هذا التفسير للفلسفة بأنها ما يجب أن يكون كما نجده عند فشته ؛ ذلك لأنه مثل هذا التفسير ينطوي على عدم الرضا أمام الواقع ، والدعوة إلى تجاوز الواقع إلى أفق غامضة تتلفع بالغموض . فهيجل يرى أن هذا التفسير الذي نجده عند الرومنتيك عامة كما نجده عند فشته ينبغي عدم الأخذ به ، لأنه يرى أنه من الصحيح أن الإنسان يشعر بنفسه في البداية وقد قذف به في عالم غريب عنه معاد له يشعر بأنه ضائع فيه ، لكن مهمة الفلسفة ليست صرف الإنسان عن العالم الواقعي بل على العكس مهمتها أن تصلح ذات الين بين الإنسان والعالم الغريب الذي يشعر في البداية حين يقذف به فيه أنه غريب عنه . وإصلاح ذات الين هذا يتم بأن تبين الفلسفة للإنسان ما هنالك من تجانس بين ذاته وبين هذا العالم ، هنالك يدرك العقل ذاته وسط هذا العالم ، ويرى نفسه أنه فيه كما فيه غيره ، فلا يشعر بأنه غريب عنه بل يفهمه ويتفعله ، ويتفعله إليه يصبح أليفاً لديه .

ومن هنا فغاية الفلسفة الرئيسية هي فهم الواقع وجعله معقولا ، وبالتالي جعل الواقع والذات من جنس واحد . ومعنى هذا تعقيل الواقع ، وإذنا عقلا الواقع ، فقد أصبح كل شيء من الذات ومن الواقع معقولا ؛ ومن هنا فإن كلمة المثالية بالمعنى الذي يقصده هيجل هي « تعقيل الواقع » أي جعل كل ما هو واقعي معقولا وكل ما هو معقول واقعي ، أي الوصول إلى توحيد فنيا بين الواقع والمعقول بالانتباه إلى أن كل شيء معقول . وتلك هي المثالية بالمعنى الحقيقي . هذا من ناحية . كذلك ينبغي أن نحدد المثالية كما نطلق عند هيجل لكي نستفيد منها المعنى الذي يطلق عليها أحيانا وذلك بالقول بأن الكنتية مثالية متعالية أي أنها تتجاوز معطيات الحس عن طريق إطلاوات العقل من أجل تعقل معطيات الحس في إطلاوات عقلية منظمة . والمثالية بهذا المعنى حينها تطلق على المثالية الكنتية فمعناها أننا لا نعرف غير الأفراد والظواهر الخاضعة لتربيتها العقلي وهذا يتعالى ، أي يتجاوز ،

والمادة ، بين الذات والموضوع . ولكن ليس الأنا المقرد الذي يخلق هذا التعارض ، فإن هذا الأنا المقرد لا يمكن أن يدرك دون هذا العالم ، عالم الموضوعات ، بل المقصود من الأنا أنه هو الأنا المطلق الذي يعمل بقوانينه الخاصة الذاتية في كل الموضوعات التجريبية ، بحيث أنه في كل منها يقوم التقابل بين الأنا التجريبي مع عله ، ثم يرفع هذا التقابل في الوحدة المطلقة للأنا الخالص الذاتي المطلق . فالعالم الخارجي هو مجرد مجال نشاط للأنا الفردي للفرد ، أما بالنسبة إلى الأنا الخالص فليس ثمة خارج ولا وراء ، بل كل شيء يتدرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق . وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي بذاته بالنسبة لفشته ، وهو بهذا قريب الشبه بباركلي .

غير أن فشته لم يكن قريب الصلة بكتب على النحو الذي يقال عادة ، فإن « كنت » وإن كان قد قال إن المادة من خلق الروح فإنه مع ذلك لم يقل إن هذه المادة تأتي إلينا من الموضوعات الخارجية عن طريق الحواس ، لأن العقل هو وحده الذي يؤلف بين الموضوعات . وعند كنت أن كثرة المحسوسات هي لون وضع من ألوان الشعور والمعركة ، هي روحية من النوع السافل يتميز بعدم الإحكام ، وبالاختلاط ، ومضمونه هو نوع من الحقيقة يبدو لنا على أنه معطى من المعطيات .

وعلى كل حال فإن مذهب كنت ينطوي في هذا العرض كله على نوع من المثالية الميتافيزيقية ، ذلك أن الإنسان بنوع من الخطيئة الأصلية منقسم في المحسوس . وكثرة للمحسوس هي في عملية المعرفة عنصر من عناصر المظاهر ، ومن الواقع غير الحقيقي . بيد أن هذه المثالية عند كنت لم تتخذ طابعاً مطلقاً لأنه يرى أن هذه الكثرة هي مرحلة دنيا ، وليست مرحلة عالية من مراحل الوجود . أما عند فشته فإن المثالية لا تقوم إلا في التمازج الأولى فنيا بين الأنا واللا-أنا . فلما جميع العمليات والخطوات التالية فصلية ضرورية باللا-أنا يعود إلى الأنا . على أن فشته لم ينظر في هذه المسألة في المرحلة الأولى من تفكيره ، ولم يخصص لها بحثاً لأنه اهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة كما وضعها كنت وخلفاؤه وعنى قبل كل شيء باستبعاد فكرة الشيء في ذاته التي تركها كنت صخرة غير مفهومة يصطدم بها كل مذهب مثالي لاحق عليه .

وهنا يحسن بنا أن نحدد معنى فكرة المثالية حينها نقال على مذاهب هؤلاء الثلاثة : كنت ، فشته ، هيجل .

الفكرة هي التحقيق الكامل للتصور إن الفكرة هي الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية ، وهي الحق في ذاته ولذاته . الفكرة هي الحياة . وهي الخير في المعارف والأفعال . وهي الممرقة الكلية المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف . إنها الحق حين يعرف نفسه . ومن وجهة نظر الفكر « التصور » يبدو مجرد لحظة تابعة ، ومع ذلك فالتصور يظل دائماً مبدأ الفكرة .

ويقول في « علم المنطق » محدداً الفكرة Idee بما يلي :

« الفكرة » هي التصور الموافق ؛ وهي الحق الموضوعي ، أو هي الحق بوصفه الحق . فحينما يكون الشيء حقاً يكون كذلك بما فيه من فكرة . والشيء يكون فيه من الحق بقدر ما يكون فكرة ، واللفظ Idee كثيراً ما استخدم في الفلسفة بمعنى التصور وأحياناً بمعنى الرأي ، يقال مثلاً : ليس لدي أية فكرة عن هذه المسألة . وفي هذه الحالة تدل الفكرة على الامتثال . ولكن كنت استعمل الكلمة Idee بمعنى التصور العقلي . وهذا عند كنت ينبغي أن يكون تصوراً ليس مصحوباً بشرط ؛ وفيها يتعلق بالظواهر ينبغي أن يكون التصور العقلي عالياً ، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نصنع من هذا التصور العقلي شيئاً غريباً موافقاً له . وعلى هذا فكنتم يرى أن التصورات العقلية تفيد في التصور ، وتصورات Idée للتصور الموضوعي الواقعي ونميزها من التصور نفسه . وأكثر من هذا نميزها من مجرد الامتثال ونحن ننيد المعنى الذي تفهم به الفكرة على أنها شيء غير واقعي كما يقال عن التفكير الصحيح إن هذه ليست إلا مجرد أفكار .

والوجود يبلغ معنى الحق حينما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع ، فيصبح الوجود هو الفكرة ، ومع ذلك فإن الفكرة ليس لها فقط للمعنى العام للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور وبين الحقيقة الواقعية ، بل لها معنى أعم هو وحدة التصور الذاتي والموضوعية ، ذلك أن التصور ، بوصفه تصوراً ، هو الهوية بين الذات والواقع الحقيقي لأن العبارة غير المحددة : « الحقيقة الواقعية » معناها فقط « للوجود المحدد » وهذا المعنى يوجد في التصور من حيث أنه مفرد جزئي .

وبالجملة فإن الفكرة هي أولاً الحياة ، هي التصور الذي إذا ميز بينه وبين موضوعه نفذ في موضوعيته نفسها . -

مواد الميان الحسي ، أما الحقيقة العميقة للأشياء فتد عنا ولا نقدر على الوصول إليها .

ومن هنا انتهت التقديس المكتبة إلى وضع الشيء في ذاته في مقابل الظاهر ، أما هيجل ( وكذلك فشته وشلنج ) فيرى أنه لا يوجد شيء في ذاته ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن العقل ، وإن كان هذا لا يدل على أنه لا يوجد كما يقول بركلي إلا كائنات مفكرة ، لأن هذه الصورة من المثالية ساذجة في نظر هيجل ، وهي المثالية التي تدعي أن الأشياء الحسية ليست إلا عالماً ذاتياً هو عالم الشعور ، لأن هيجل ينكر هذه الدعوى ، دعوى أن المحسوسات لا وجود لها إلا في عالم الشعور والإحساس والوعي ، وقد قال هيجل في كتاب « علم الجمال » :

« إن ريش الطيور المتعدد الألوان يرفح حتى لو لم يره أحد ، وفتاه الطير يتردد حتى لو لم يسمعه أحد ، وشجيرة كاريوس التي لا تزهو إلا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التي تشبك فيها النباتات الجميلة الغنية ، تنبت منها عطور فاخرة ، وكل هذا يبقى ويسقط دون أن يستمتع به أحد . »

وكل هذا يدل على أن هيجل يرى أن هذه المحسوسات وجوداً مستقلاً قائماً برأسه لا يتوقف على الامتثال الأساسي له . أما المثالية الهيجلية فتقول إن « الفكرة » هي المطلق ؛ و « الفكرة » هاننا Idee تشابه « الصورة » عند أفلاطون وهي التي بالمشاركة فيها تتكون جميع المحسوسات . بيد أن ثمة تفرقة كبيرة بين « الفكرة » عند هيجل وبين « الصورة » عند أفلاطون ، لأن « الصورة » الأفلاطونية عالية . ومنذهب أفلاطون ثنائي يقول بالثنائية بين العقل والمادة ، بين العالم المعقول والمحسوس . أما « الفكرة » الهيجلية فهي عبارة Immanente ، وفلسفة هيجل فلسفة عايشة . وعنده أن المطلق هو الذات الكلية التي تنظم كل شيء . وكل الأشياء ليست إلا تطوراً وغوايا بالكتيكيا عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عينها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل (Begriff) وكلمة « اليجرف » في الألمانية تعني الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا فإن كلمة « التصور » معناها الشمول والكلية . وعلى هذا فإن التصور الهيجلي هو الكلي الذي ينظم كل تينته ويشملها في تطور بالكتيكيا .

وبهذا المعنى التصور هو العيني عينية مطلقة . ويميز هيجل بين الفكرة وبين التصور ، مع ذلك ، على أساس أن

وهي ثانياً الفكرة للتضاربة ، أي التي تخرج عن ذاتها لتبتدى على هيئة الطبيعة في المكان والزمان .

وهي ثالثاً الفكرة حين تطوري على نفسها وتدخل في ذاتها بعد هذا الخروج عن ذاتها ، وهذا الخروج عن ذاتها يسمى باسم *alienation* ، أي أن يكون الشيء غير نفسه لكي يصبح روحاً أو عقلاً حقيقياً وفكراً شاعراً بذاته ، ويتبعاً لهذه اللحظات الثلاث ينقسم المذهب في الفلسفة الهيجلية إلى :

المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو العقل

وقد وجد هيجل فيها بين الفكر والعقل حتى لا يمكن أن نقول إن العقل في المذهب الفلسفي يدرس من نواح ثلاث :

فهو يدرس في حالة كونه مجرداً وذلك في المنطق ويدرس من حيث تحققة في الكون وذلك في فلسفة

الطبيعة

ويدرس من حيث أنه يتحقق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني وذلك في فلسفة الروح .

والمنطق هو حجر الزاوية في فلسفة (مذهب) هيجل ، ويجب أن ننظر إلى المنطق نظرة تخالفة للنظرة التي اعتدناها ونحن ندرس المنطق الصوري ، فكما يقول هيجل : « المنطق هو وما بعد الطبيعة شيء واحد » : إنه هو نفسه العلم الذي يدرك الأشياء في الفكرة ، وهذه الأشياء تعبر عن ماهيات الأشياء ، ويمثلها أخرى للمنطق هو العلم الباحث في الماهيات العقلية . وسنقول إن الفكر موضوعي وإنه يؤلف البدأ الباطن للكون ، فيبدو أننا نمزو إلى الأمور الطبيعية وعياً وشعوراً ، ولكننا نشعر بقور لنصور النشاط الباطن للأشياء . عل أنه فكر ، لأننا نقول عن الإنسان إنه يتميز عن الأشياء الوضعية بالفكر ، فكيف نمزو إلى الأمور الطبيعية فكراً ، وهو الفاصل المعيز للإنسان عن سائر الكائنات في الطبيعة ؟ ووفقاً لهذا يجب أن ننظر إلى الطبيعة على أنها أفكار غير مشعور بها ، وكلنا عقل متحجر على حد تعبير « شلنج » . لكن نجيباً لكل سوء فهم ينبغي أن نستعمل الكلمة « تحديد الفكر » بدلا من « الفكر » . وهذا المعنى للفكر وتحديداته تحده مبراً عنه تعبيراً دقيقاً في الصيغة القديمة وهي العقل أو النوس *nous* الذي يحكم العالم ، ونحن نعتبر به أو هو محايث فيه يؤلف طبيعته الخاصة الباطنة ، ويكون الطبيعة الكلية .

والعقل يدرك « الفكرة » على أنها حقيقة المطلقة ، وعلى أنها الحقيقة بذاتها ولذاتها . والفكرة المطلقة هي المحية بين الفكرة النظرية والعملية . والفكرة المطلقة محتواها هو ذاتها . وهكذا نجد هيجل في الكتاب الثالث من « علم المنطق » يتخصص فصولاً طويلة لتحديد معنى الفكرة ، والفكرة المطلقة ، وكيف تتطور الحقيقة الواقعية ابتداء من الفكرة ، ذلك أن الفكرة هي في نظر هيجل الكلي ، وهي علمية موضوعية . هي الكلي كما يدركه الذهن ، وهي الكل ثانياً بمعنى التصور ، أي بمعنى الإدراك المحدد المعنى للمضمون .

إن الفكرة هي التصور من حيث يتحقق ، التصور حينما يمثل بذاته ، فمثلاً : الشمس تصور ، وهذا التصور يمثل بمحققة في داخل الجسم ، ومن هنا تنشأ الحياة ، وإذا انفصل التصور عن الواقع نشأ عنه الموت .

والفكر عند هيجل هو أولاً جوهر الأشياء الخارجية ، وهذا الجوهر يكون في الطبيعة على صورة عقل متحجر كما قال شلنج ، يتبدى على هيئة قوانين الجواهر والأجناس والأنواع . وثانياً : الفكرة هي الجوهر الكلي للعقل . ففي كل عيان إنساني يوجد الفكر ، كذلك الفكر هو المنصر الكلي في كل امتثال ، وفي كل تذكر ، وبالحيلة في كل نشاط عقلي وكل إرادة وكل رغبة . ولهذا ينبغي أن ننظر إلى الفكر على أنه البدأ الكلي الحقيقي ، لكل وجود طبيعي وروحي ، إن الفكر يسيطر وينظم كل الأشياء ، وهو الأساس في كل الأشياء .

#### مذهب هيجل

مذهب هيجل يتألف من ثلاثة معان رئيسية :

(أ) الفكرة (ب) الطبيعة (ج) الروح

وهذه المعاني الثلاثة ترجع إلى معنى واحد هو « الفكرة » Begriff فالفكرة هي المطلق ، وله ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي :

الوضع *these* ، التي *antithese* ، التوحيد والتأليف أو المركب *synthese* ويمكن التعبير عن هذه اللحظات الثلاث بقولنا الموضوع ، وتقيض للموضوع ، ومركب للموضوع وتقيضه .

الفكرة هي أولاً الفكرة الخالصة ، أو الفكرة للحض ، وهي الأساس في كل وجود طبيعي وروحي . وتتأطر في المذاهب القديمة الروحية : الفكر الإلهي قبل خلق العالم .

فإذا حق لنا بعد هذا الذي تقدم ، أن ننظر إلى المنطق على أنه نظام التبعيات الخالصة للفكر فإن سائر العلوم الفلسفية من فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل تبدو لنا على أنها منطق ، لأن المنطق هو الروح التي تشيع فيها ، ومعنى هذا إذن أن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وفلسفة العقل ، ولكنه العقل محضاً في المنطق ، والعقل مطبقاً في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة ، والعقل في حالة استبطان في فلسفة الروح أو العقل . والتبعيات المنطقية للفكر عقول غضة ، إن هذه التبعيات هي أعمق عمائق الأشياء وهي في نفس الوقت الأمور التي ترد في أفواهنا باستمرار ، ولهذا السبب تبدو لنا شيئاً مألوفاً معروفاً ، والواقع أنها أبعد الأشياء عن المعرفة ، فمثلا الوجود هو تعين خالص للفكر ، ومع ذلك فلا يحظر ببلانا أن نجعل اللفظ الدال على الوجود موضوعاً للبحث .

ونذكر عادة أن المطلق ينبغي أن يكون موجوداً في عالم آخر ، مع أنه هو في الواقع أرسخ الأشياء حضوراً فبنا لأننا بوصفنا كائنات عاقلة مفكرة نحمله في داخل نفوسنا ، ونستعين به وإن كنا لا نشعر بذلك . ويقال عادة إن المنطق لا يعني إلا بالأشكال والصور ، بينما هو يستمد محتواه من غيره ، لكن الأفكار المنطقية ليست شيئاً جزئياً بالنسبة للمحتوى ، بل للمحتوى هو الجزئي بالنسبة للأفكار لأنها هي الأساس الموجود في ذاته ولذاذاته بالنسبة لكل الأشياء . وهكذا يتحدد لنا المنطق عند هيجل على أنه في نفس الوقت علم الوجود ، فما دام الوجود مجرد صفة من صفات الفكر ، لا العكس ، فإن البحث في المنطق بحث في الوجود .

إن الواقع عقلي خالص ، وعلى ذلك فإن البحث في الوجود هو البحث في الفكر وقوانينه ، وما يحته العقل من قوانين هو في الواقع قوانين الحقيقة الواقعية ، وعلى ذلك فإن مقولات الفكر هي بعينها مقولات الوجود . فإذا كان الفكر ديكالكتيكي الطابع فما ذلك إلا لأن الوجود نفسه ديكالكتيكي . فالديكالكتيك الفكري ليس غير انعكاس للديكالكتيك الواقعي ، والمنطق لا يتبع الواقع بل العكس . صحيح إن المنطق يبدو وكأنه ملكوت الظلال ، لكن هذه الظلال ما هي إلا الماهيات المجردة الملمرة عن كل ما هو محسوس . وبهذه الماهيات يتألف الكون كله .

وهيجل يحدد في مواضيع عديدة ما يقصده بالمنهج الديكالكتيكي . وخلصه أن نغو أو تطور الفكر يجري في الوضع إلى السلب ، إلى التاكيف بينها ، أي على أساس هذا

والتعین الأخير يكون أغنى التبعيات . والتبعيات التي كانت سابقاً موجودة في الداخل فحسب تصل بهذا إلى استقلالها الحر ، ولكن التصور يظل هو الروح التي تمسك بالجموع وتستعيد امتلاكه لتفاضلها الخاص عن طريق عملية باطنية . وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن التصور يصل إلى شيء جديد ، والتبعين الأخير يصل إلى الأول في رحلته ، فإذا ابتدأ التصور وقد انشأ على نفسه مدة وجوده فليس هذا إلا

والتعین الأخير يكون أغنى التبعيات . والتبعيات التي كانت سابقاً موجودة في الداخل فحسب تصل بهذا إلى استقلالها الحر ، ولكن التصور يظل هو الروح التي تمسك بالجموع وتستعيد امتلاكه لتفاضلها الخاص عن طريق عملية باطنية . وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن التصور يصل إلى شيء جديد ، والتبعين الأخير يصل إلى الأول في رحلته ، فإذا ابتدأ التصور وقد انشأ على نفسه مدة وجوده فليس هذا إلا

وإيجاب ، وإذا نظرنا الآن إلى الفكر فسرى أنه هو أيضاً في حالة هوية مطلقة مع ذاته . وهكذا نرى أن نفس التحديد يطلق على الوجود والفكر معاً . ومع ذلك ينبغي ألا ننظر إلى هذه الهوية للوجود والفكر على أنها هوية عينية ، وبالتالي ينبغي ألا نقول عن الحبر بوصفه كذلك إنه في حال هوية مع الإنسان المزود بالفكر ، والملاحظة العينية شيء يتخلف عن اليقين للمجرد بوصفه كذلك . لكن حين نتحدث عن الوجود ليس ثمة مجال للتحدث عن شيء عيني لأن الوجود مجرد مطلق ومن هنا ترى أيضاً أن المسألة المتعلقة بوجود الله وهو أكثر الأمور عينية لا تقدم إلا فائدة قليلة من حيث التساؤل عن جدوى واقع المسألة . ولما كان التغير هو أول لحظة عينية فإنه هو أول تمييز حقيقي للفكر . وفي تاريخ الفلسفة ملهوب هيرقليطس هو الذي ينظر هذه الدرجة من الفكرة المنطقية فحين قال هيرقليطس « كل شيء يسيل » فإنه وضع بذلك التغير محديداً أساسياً لكل ما هو موجود . وينبغي أن نقول إن التغير في ذاته ولذاته هو محدد فقير جداً وينبغي أن يُبنى من أجل أن يُكْمَل وأن يدخل في الطبيعة على نحو أعمق ، وهذا التحديد الأعمق للتغير نجده مثلاً في الحياة ، فالحياة تغير ولكنه لا يستنفد معنى الحياة ، وينجد التغير على نحو أعلى ولكن الروح أو العقل لأن الروح تغير أيضاً ، لكنه تغير أشد وأغنى من مجرد التغير المنطقي ، والدلهمات التي يؤلف العقل وحدها ليست لحظات بسيطة مجردة للوجود واللاوجود ، بل نظام الفكرة المنطقية ونظام الطبيعة .

ويزيد هيجل في تحديد معاني الوجود فيقول إن الوجود هو الوجود مع إمكان تحديده تحديداً مباشراً ليس فيه ثم غير الوجود ، وهذا ما يكون الكيفية ، والوجود في هذا التحديد للكيفية يتمكس على نفسه فيصبح الكائن الموجود . وفي كل شيء مزيج من اللاوجود والوجود . فإذرة لو كانت ذرة فحسب لظلت إلى الأبد ولكنها تنكسر ذاتها وتتدحض نفسها ، وذلك بأن تغلب كي تصبح ثمرة وحباً ، وهكذا كل موجود يجري في داخله اللاوجود الذي يفعله يتطور وينمو ، فلو لم يوجد شيء وسلب في الوجود لما حدث تطور ونمو . وهذا طبعاً ينضج للمبدأ الأساسي عند هيجل وهو أن « الوجود يحتوي في داخله على الوجود واللاوجود في وقت واحد معاً أي أن التناقض طبع الوجود ، وكل مقولات الوجود تنمو ابتداء من الصيرورة وتبسيط الديالكتيك الهيجل يمكن القول بأن التغير هو الانتقال من كيف إلى كيف آخر ، وكل الصفة تعين وجوداً

مجرد مظهر فحسب يتكشف على هذا النحو في التقدم ، لأن كل الخصائص الجزئية تعود في النهاية إلى جُذُن الكل ، وفي العلوم التجريبية يحل علة ما هو موجود في الامتثال ، فلذا ما أرجعنا الجزئي إلى المشترك كان هذا يسمى تصوراً .

ومن هذا النص يتبين أن الديالكتيك هو غو التصور لكي يُبنى وينتهي ما يتضمنه ، وذلك بالسير وفقاً لهذه المراحل الثلاث من وضع ، إلى رفع ، إلى تأليف جامع بين الوضع والرفع .

### نظرية الوجود

منطق هيجل يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية :

نظرية الوجود ونظرية للماهية ونظرية التصور

أما الأولى فتدرس المقولات الأيسر والأقل تحديداً وهي مقولات مباشرة . وتبدأ هذه النظرية بفكرة الموجود أو الوجود Sein, Etre والوجود هو الفكرة الأكثر تجرّداً والأكثر كلية ، وتبعاً لهذا هي الأكثر فراغاً من المحتوى ، والموجود الذي ليس هذا ولا ذاك ليس بشيء : إنه واللا موجود سواء . وهذا التناقض بين الوجود واللاوجود والصيرورة أو التغير هو الفكرة العينية الأولى . وهذا هو التصور الأول ، بينما الوجود والعلم مجردات خافية .

وفي هذا يتشابه هيجل مع هيرقليطس : يعني أن كل شيء في تغير ولا شيء في ثبات ، وليس المطلق إلا هذه العملية المستمرة للتغير . ومن هنا يقول هيجل إن المطلق عملية ، ويقول مرة أخرى بعد ذلك : « حينئذ نتحدث عن فكرة الموجود فالتناز نريد بهذا أن نقول إن هذه الفكرة تقوم في التغير والصيرورة لأنها بوصفها الوجود هي اللاوجود الخاوي والمثل اللاوجود بوصفه لا وجود هو الوجود الخاوي ، وهكذا نجد أن لدينا في الوجود اللاوجود وبالعكس » .

وهذا الوجود الذي يبقى في ذاته في اللاوجود هو التغير أو الصيرورة وينبغي ألا نرفع الخلاف في وحدة الصيرورة لأنه بغير الخلاف نرجع إلى الوجود المجرد . فالصيرورة أو التغير هي وضع ما هو الوجود في الحق ، وتتميز أوضح : التغير هو حال الوجود على وجه الصواب . ونسمع كثيراً ما يقال إن الوجود مقابل الفكر ، ومن هذه الناحية ينبغي أن نتساءل أولاً : ماذا يقصد بالوجود ؟ إذا أخذنا الوجود كإيماء التامل فسنقول عنه إنه العنصر الذي في هوية مطلقة وتوكيد

ولكن ليس لنا أن نتم هذا الزعم القائل بعدم وجود تناقض ، ذلك أن التعبير اللطيق للماعية ينبغي أن نجده في كل تجربة وفي كل حقيقة واقعية وفي كل تصور .

« وحينا نحدشا (مشيرا إلى قول سابق) عن اللامتناهي ، وهذا هو التناقض كما يبدو في نطاق الوجود ، فإتنا قلنا نفس الشيء » . ويرد هيجل على كل الاعتراضات قائلا : إن التجربة تدلنا على أن ثمة كثيرا من الأشياء المتناقضة وكثيرا من النظم والمؤسسات المتناقضة وتناقضها لا يوجد فقط في التأمل الخارجي ، بل يوجد أيضا في نفس الأشياء . وكذلك ينبغي ألا ننظر إلى التناقض على أنه مجرد شذوذ لا يبدو كذلك إلا هامنا وهامنا ، بل التناقض هو السلب في تيمية الجوهري ، هو مبدأ كل حركة تلقائية ، فما الحركة إلا مظهر من مظاهر التناقض ، فالحركة الحسية الخارجية بذاتها هي وجود التناقض المباشر نفسه ، فإن الشيء يتحرك ليس فقط بوصفه يوجد في لحظة ما هامنا وفي الأخرى هامنا ، ولكن أيضا بوصفه في نفس اللحظة هنا ولا هناك ويوصفه هو في نفس الوقت ليس في نفس المكان . وينبغي أن نعرف مع القدماء الديالكتيكيين بالتناقضات التي كشفوا عنها في الحركة . لكن لا يتجس من هذا أن الحركة لا توجد ، بل إن الحركة هي التناقض الموجود فعلا في التجربة . كذلك الحركة الذاتية ، وهي الليل أو الاندفاع عامة ، معناها فقط أنه من ناحية واحدة الشيء يوجد في ذاته وفي نفس الوقت هو علمه وإنكاره ، فالهوية المجردة مع الذات ليس لها أية حيوية ، لكن يحكم أنه الإيجابي هو في نفس الوقت سلب ، فانه يخرج من ذاته وينخرط في التغير . وعلى هذا فإن الشيء لا يكون حيا إلا بمقدار ما يتضمنه من تناقض ، فعملك قوة الاسلاك بهذا التناقض في نفس الوقت ، وحينا يصبح الموجود عاجزا في تحلله الوضعي عن الانتقال إلى التحدد السلسي وعن الاحتفاظ بالإيجاب والسلب معا ، أو حينا يصبح عاجزا عن أن يجتمل في داخل ذاته التناقض ، فإنه لا يكون وحدة حية ، ولا يصبح أساسا بل يتدهى وينهار أمام التناقض . والتفكير النظري فصوله أنه يبنى التناقض ويحفظ بنفسه فيه بينا التفكير العادي يستسلم للتناقض ، ويجعله بنير أو يقضي على تيمياته .

وإذا كان التناقض يتفتح في الحركة بقناع البساطة فانه في التعيين الإضافي يتبين بكل جلاء الأمور المتضادة وهي الأعل والأسفل ، واليسار واليمين ، والوالد والابن . . . .

تجريبيا أو آتية Dasein والكاكن الذي يتعين من حيث أنه يعارض كائنا آخر ، هو كائن لذاته For sich Sein فالحركة الديالكتيكية تنود من الكيف إلى الكم ، وبهذا نصل إلى المقياس ، وللمقياس مقدار يتوقف عليه الكيف : فمثلا الماء وفقا لدرجة الحرارة يظل سائلا أو يستحيل ثلجا ، أو يخلو .

ولقد أشرنا إلى أن هيجل يرى أن كل وجود ينطوي على لا وجود ، وأن هذا هو الأساس في كل وجود وقلنا إن معنى التناقض هو في أصل الوجود ، وعلى حد تمييزنا « الوجود نسيج الازدحام » وهيجل يتوسع في هذه الفكرة في فصل طويل في كتاب « للنطق » ( القسم الثاني ص ٥٨ : ٦٢ ) فيقول إذا كانت التيمات الأولى العقلية ، وهي الهوية والاختلاف والتقابل تقرر بوصفه مبادئ فبالأحرى والأولى ينبغي أن ننظر وأن نقيم مبدأ التحدد الذي فيه تصبح هذه الأمور في وضعها الصائب أي أن التناقض ينبغي أن نصوغ مبدءا على النحو التالي : كل الأشياء متناقضة في ذاتها .

وهذه الجملة تميز عن حقيقة الأشياء وماعيتها ، والتناقض الذي يبدو في التقابل ليس إلا العلم المتضمن في الهوية ، والذي يصبح ظاهرا في القضية التي تقول أن مبدأ الهوية لا يقول شيئا وهذا الشيء حين يستمر في تحديد ذاته يصبح اختلافا أي يصبح تناقضا موضوعا . ومن للماني السابقة الموجودة في المنطق التقليدي والتصور العام أن يقال إن التناقض ليس تيميا محايثا جوهريا مثل الهوية . لكن إذا كان الأمر هامنا ترتييا تصاعديا ، وإذا كان من الممكن النظر إلى هذين التحددين ( التناقض والهوية ) على أنهما مستقلان الواحد عن الآخر ، فبالأحرى التناقض ينبغي أن ننظر إليه على أنه التحدد الأعظم والأفضل بالجوهري . فالهوية يوراه ليست إلا تيميا للمباشر البسيط للكانت الميت ، بينا التناقض هو جذب كل حركة وكل حيوية . فالشيء يكون قادرا على الحركة والوئية والنشاط بالقدر الذي به يتضمن تناقضا والتناقض هو عاعدة ما يند من الأشياء أولا ، ومن الوجود ومن الحق بوجه عام . ويقال خصوصاً لا شيء متناقض ومن ناحية أخرى يلقي بالتناقض في التأمل الذاتي بأن يقال إن التأمل هو الذي يضع التناقض بروابطه ومقارناته . ولكننا لا نستطيع أن نقول إن هذا التناقض موجود في هذا التأمل لأن التناقض لا يمكن التفكير فيه ولا امتاله ، سواء كان التأمل متعلقا بالحقيقة الواقعية أو بتأمل الفكر ، لأنه بالنسبة للتفكير المعتاد ، التناقض يعد مجرد عرض أو حالة مرضية طارئة ،

قال هيجل : « اللاتماهي مأخوذ بمعناه العام حينما يدرك على شكل تقدم لا متناه ، هو عملية تتجاوز الحد الكمي أو الكمي بحيث يصير هذا الحد إيجابياً ، ويظهر دائماً بعد نفيه » . ولكن اللاتماهي الحقيقي هو نفي النفي بالقدر الذي به يتضمن الحد في النفي الحقيقي ، وفيه لا يضع التقدم عبر المتماهي حداً جديداً ، ولكن لتجاوز الحد يستعيد الوجود هوته مع ذاته » .

ومعقب على هذا في موضع آخر فيقول : « إن الموجود المحدد له حد لا في اللا وجود للمعين ولكن في وجود آخر معين ، فالأشياء التي تتحدد بذاتها لها علاقة تبادلية إيجابية ، والواحد منها له نفس تتحد الآخر ، وعلى هذا فكل موجود معين هو محدّد وممتناه ، أي أن كل موجود ينبغي أن يتجاوز بالتحديد ، ولهذا نضع التقدم إلى غير نهاية ، والحل الوحيد لهذه التقيضة كما يلي : لا الحد ولا اللاتماهي المذكوران في هذه التقيضة صحيح في ذاته ، لأن الحد من نوع ينبغي أن يتجاوز ، واللاتماهي هو ما يقترب منه الحد باستمرار ، واللاتماهي الحقيقي هنا هو التماثل في الذات ، والعقل لا يتماثل للماني في زمانه بل في ماهيته وفكرته . ووجوب الوجود بذاته يتضمن الحد ، والحد يتضمن وجوب الوجود ، وعلاقتها المتبادلة هي المحدود نفسه الذي يتضمن كليهما في وجوده الباطن . ولخطفت تميته تتقابل كيفياً ، فالحد يتحدد على أنه سلب لوجوب الوجود كما أن وجوب الوجود يتحدد على أنه سلب للحد . وهكذا نجد أن اللاتماهي هو تناقض ذاته الباطنة ، فهو يتجاوز ذاته وينتهي ... واللاتماهي في تصوره البسيط يمكن أن يعد تحليداً جديداً للمطلق . إنه يوضح على أنه رابطة اللاتمين مع الذات بوصفه وجوداً وصيرورة . وأشكال الوجود المتعين تستعيد من سلسلة التميته التي يمكن أن ينظر إليها على أنها تحديدات للمطلق ، لأن أشكال هذا التعلق لا توضع لنفسها مباشرة إلا بوصفها تميته أي أموراً نهائية » .

وهكذا نجد أن اللاتماهي هو المطلق لأنه يعين الوجود بوصفه نفيًا للمتماهي . والخلاصة أن اللاتماهي هو :

- (أ) في تميته البسيط يكون هو الموجب بوصفه سالباً للمتماهي .
- (ب) لكنه هنا في تعينه متبادل مع المتماهي ، إنه اللاتماهي من طرف واحد مجرد .
- (ج) اللاتماهي تتجاوز الذات لهذا المتماهي ،

وهكذا يتضمن كلا الطرفين المتقابلين في طرف واحد . هذه تحديدات في حالة تضادها . فما هو فوق هو ما ليس تحت ، وما هو فوق معناه فقط ألا يكون تحت ، والقول لا يوجد إلا بوجود تحت والعكس ، وعلى هذا فكل تعين يتضمن بالضرورة مقابله . والوالد هو غير الابن والعكس فكل منهما هو غير غيره . وفي الوقت نفسه كل تعين من هذه التميتهات لا يوجد إلا بالنسبة للآخر ، ووجوده هو مجرد وضع ، ولكن الأب هو في نفس الوقت أيضاً شيء خارج علاقة أو إضافة إلى ابنه لكن لن يكون الإنسان بوجه عام وليس أباً والمتقابلان يتضمنان إذن التناقض بقدر ما يترابط بعضهما بالنسبة لبعض في نقطة معينة ، أو بقدر ما يجاهد كل منهما الآخر ، أو بقدر ما يكون كل منهما سلباً أو غير مكثرت بالنسبة للآخر . والامتثال حين يتقل في لحظة السوية للتميتهات ينسحب وحدها السلبية ، ولا ينظر إليها إلا كخلافات ، وهي تميتهات فيها اليمين ليس هو اليمين واليسار ليس هو اليسار . الخ . لكنه حين يجد فعلا اليمين أمامه واليسار فإنه يجد نفسه يلزاه تميتهات ينفي بعضها بعضاً وتظل سواء بعضها بالنسبة لبعض في نفس الوقت الذي ينفي فيه بعضها بعضاً .

ديالكتيك اللاتماهي :

حينما يتحدث هيجل عن المقولات يعرض نظريته المشهورة في ديالكتيك اللاتماهي ، وتصوره لللاتماهي الحقيقي . يرى هيجل أنه ينبغي ألا ننظر إلى اللاتماهي على أنه تقدم المتماهي الذي يتقدمه يدفع حدوده باستمرار ، ولكنه بهذا إذا يعطي نفسه حدوداً جديدة فإن هذا التقدم اللا محدود هو اللاتماهي الفاسد أو الزائف ، بينما ينبغي أن ننظر إلى اللاتماهي الحقيقي نظرة ديالكتيكية على أنه ما يتحقق في المتماهي واللاتماهي حيث يتبدى فراضاً على نفسه حدوداً يضعها فيها بعد ، ونفي نفسه هذا هو إيجابه ، وبعبارة أخرى اللاتماهي الحقيقي عند هيجل هو « مجموع لحظات الوجود التي تتحد ذاتها بذاتها في كل حد يضمه التغير الكلي » .

ويمكن تصوير اللاتماهي الفاسد بأنه مستقيم يمتد إلى غير نهاية ، وتصوير اللاتماهي الحقيقي بأنه دائرة . فللمطلق يدور بمعنى أن اللاتماهي يتبدى ويعطي نفسه الوجود بأن يحدد نفسه ويصير واحداً ، ذلك أن الوجود غير محدد فيعطي نفسه حداً ، وكل حد هو نفي ، وعليه بعد هذا أن ينفي هذا الحد . فكانه إما يؤكد وجوده بنفي النفي ، وهكذا يستمر ابداً .



### المالية

المالية عند هيجل هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي . فمثلاً مظهر الثلج والماء السائل وبخار الماء ، كلها مظاهر تجريدية خارجية تستتر تحتها ماهية الماء بوصفه في هوية دائماً مع ذاته . وعلى هذا فللمالية هي في مقابل ما يقع تحت الحس أي الظاهر . ومن هنا يبدو الموجود مزججاً ، أي يبدو على وجهين يتعكس كل منهما في الآخر . وفي هذه الحالة نجد أن الحدود تتقابل هنا مثلثي ، مثل الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والحواس ، القوة ومظاهر تحققها ، الداخل والخارج . ومع أن كل من يتباعد طرفاه كلاهما الآخر فإن كلا منهما يدعو الآخر في نفس الوقت ، فالشيء مثلاً لا يكون شيئاً إذا جردته عن خواصه التي هي بمثابة انعكاس له في ذاته ، والقوة ليست إلا مقداراً خاوياً إذا فصلناها عن مظاهر تحققها . ومن هنا فإن تفسير الظاهرة بالقوة المحركة لها هو مجرد تحصيل حاصل . ومعنى هذا أن كل مني رغم أنها متضادان فانيها يؤلفان وحدة . فالتقابل بين طرفي كل مني تقابل وهمي فحسب ، وأشد هذه التقابلات وهماً التقابل بين الظاهر والباطن ، والداخل والخارج . فالتأمل المعادي ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء ، والواقع أن الداخل والخارج مضمونهما واحد . فالإنسان في خارجه هو تماماً الإنسان في داخله ، أي أن الإنسان في أفعاله هو هو الإنسان في باطنه ، ولو قلنا إنه كذا باطناً فحسب ، أي من حيث التوابع والمواضع ، وليس باطنه في هوية مع خارجه ، فإن كليهما يكون غلوياً ، إذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج ، بل يجب أن نقول إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله ، ولهذا فإن ما هو باطن محض هو في الوقت نفسه وبهذا عينه خارج محض ، فمثل الطفل مثلاً ليس في البداية إلا إمكانية باطنية ولا يتحقق حقاً إلا بالتربية بالتحاذي صورة سلطة خارجية هي إرادة أبويه وتعليم معلميه ، فكان الطفل أولاً في ذاته وبالتالي بالنبية إلى غيره كذا فأصبح بالتعليم كذا لذاته .

ومن هنا ينبغي ألا ننق بالمعبارات التي نتحدث عن التوابع الطيبة التي لا تترجم عنها الأفعال الطيبة . وبعبارة أوضح يرى هيجل أن الداخل والظاهر كلاهما شيء واحد ، فلا يجوز أن نقول إنه في الداخل كذا والظاهر كذا ، بل هو في الظاهر كما هو في الباطن ، لأنه لا معنى للظاهر إلا بالباطن ولا معنى للباطن إلا بالظاهر . عل أن هذه الحدود المتقابلة

والمتماهي بوصفه كذلك عملية واحدة وحسين ذلك يكون هو اللامتماهي حقيقة .

وبهذا نصل إلى تحديد متبادل للإثنين ، فالمتماهي متناه فقط في العلاقة مع وجوب الوجود ، واللامتماهي غير متناه فقط في علاقته مع المتماهي ، والواحد منهما غير متصل عن الآخر ، وهما غيران ، وإن كان كل منهما يتضمن الآخر في ذاته . وعلى هذا فكل منهما هو وحدة ذاته مع غيره ، وفي تميزه يكون وجوداً متعياً ، أي لا يكون وجوداً على ما هو عليه غيره ، وهذا التميز المتبادل الذي ينبغي ذاته وينبغي سلبه هو ما يبدو أنه يتقدم إلى غير نهاية وهو الذي في كثير من الأشكال والتطبيقات يظهر أنه نهائي لا يستغنى عنه . والفكر المعادي يعتد أنه بلغ الغاية حينما يصل إلى هذه العبارة : « وهكذا إلى غير نهاية » .

وهذا التقدم يبدو أيها دفعتنا التيمات النسبية إلى مقابلتها بحيث تصبح هي وهذه المقابلات وحدة لا تقبل الانفصال ، وفي الوقت نفسه تنسب إلى كل منها بالنسبة للآخر وجوداً مستقلاً ، فهذا التقدم هو إذن التناقض الذي لم يحل ، بل هو تناقض يعلم دائماً أنه حاضر . ومعنى هذا أن التناقض حاضر باستمرار ، واللامتماهي كذلك في جميع عمليات الوجود .

عل أن هيجل يتناول بعد هذا جملة مباحث متصلة بالوجود لذاته والواحد والكثير فيقول إن الموجود بذاته بوصفه ذا علاقة مع ذاته يسمى المباشرة *Unmittelbarkeit* ، أما بوصفه يؤلف علاقة سلب مع ذاته فإنه هو الوجود لذاته المميز أو الواحد . والواحد هو لحظة تستبعد كل اختلاف يخفي فيه الغير ، لكن العلاقة بين حد سلمي وبين نفسه هي علاقة سلبية ، وبالتالي الواحد يتفاضل ويطرد ذاته ، وبهذا يضع وحدات كثيرة ، وهذه الوحدات في حالات مباشرة تكون موجودات متميزة يرفض بعضها بعضاً ويستبعد بعضها البعض .

غير أن هيجل يتابع تحليل فكرة الواحد والكثير تحليلًا ينتهي منه إلى أن الواحد هو الكثير ، وبالعكس . ويؤكد هذه الحقيقة على أنها نوع من التغير أو العملية لا حل أنها الوجود كما يوضع في وحدة سائلة في قضية . وهذه المتابعة يتحدث كذلك عن بعض المقولات الكبرى ، وخصوصاً مقولتي الكم والكيف .

المباشر تجري المعرفة بالماهية ، وهذه الحركة التي تصور على أنها طريق المعرفة تدلو على أنها نشاط للمعرفة يبدأ بالوجود ويستمر متجاوزاً إياه كما يبلغ الماهية ، ويبدو هذا النشاط خارجاً عن الوجود وبغير علاقة معه . غير أن هذا التقدم في المعرفة هو حركة الوجود ذاته ، وفي الوجود تكشف ، وأصبح ماهية هذه الحركة المتجهة إلى باطن ذاته .

وللماهية وجود متجاوز ، إنها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هي به فهي ليدان الوجود . وهكذا نجد أنه في مقابل ويزاء الماهية يوجد للوجود المباشر بوصفه عنصراً يصدر عنها . والوجود مظهر ، ووجود المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجارزه الوجود في علمه . والوجود له صفة العدمية في الماهية وفي خارج هذه العدمية أي في خارج الماهية لا وجود للمظهر ، فالمظهر هو السلب للموضوع بوصفه سالباً ، والمظهر هو كل ما يبقى بعد من ميدان الوجود غير أنه يبدو وأن له مظهراً مستقلاً عن الماهية ، ويبدو أنه هو غير الماهية . والغير يتضمن عامة كلا وحلي الوجود المحدد واللاوجود المحدد ، والجوهري ، لأنه ليس له بعد وجود لا يحتفظ بعد من الوجود إلا بمجرد لحظة اللاوجود فالمظهر هو هذا اللاوجود للمين المباشر . ومن ناحية الوجود المظهر يوجد بحيث يكون له وجود صريح على هيئة الآنية فقط بالنسبة إلى شيء آخر في عديمته المحددة ، وعلى هذا فإن كل ما يبقى للمظهر ليس شيئاً آخر غير المظهر الخالص للمباشرة - *immediatetät* فالمظهر يوجد على أنه مباشرة منعكسة بمعنى أنه لا يوجد إلا بتوسط السلب وفي مواجهة المباشرة ليس شيئاً آخر غير التمين الفارغ لمباشرة اللاوجود المتعين . وهكذا نجد أن المظهر هو وجود مباشر ليس شيئاً ما ، أو ليس وجوداً سلبياً يوجد خارج تمينه في علاقته مع الذات . فإذا ما خرجنا عن مقولة الماهية التي فيها تقسم الوجود على نوعين (ظاهر وباطن) من أجل أن ندخل في نطاق التصور ، أي الكل المعقول الذي يضع تفاضلاته الخاصة منتظاً إياها وشاملاً عليها بوصفها لحظات ما ، وهو بهذا يظهر حرته في مقابل الضرورة التي كانت تسود في ميدان الماهية .

#### نظرية التصور Begriff

يدرس هيجل التصور من ثلاث نواح :

أ - التصور الذاتي الذي يشمل ثلاث لحظات : الكلي ، والجزئي ، والفردى . فالتصور هو الكلي منظوراً إليه

مثنى مثنى في نطاق الماهية تجد تركيبها في مقولة الحقيقة الواقعية ، فالحقيقة الواقعية فيها ينظر إلى الظاهرة على أنها تحقق كامل مطابق للماهية ، والحقيقة الواقعية في مقابل الإمكان هي الوجود الضروري أو الواجب أو الضروري العقلية . ومن هنا قال هيجل « إن كل ما هو عقلي هو حقيقي فعلاً ، وإن ما هو حقيقي فعلاً هو عقلي » . فالضروري أولاً هو الجوهر ، ويعنى آخر هو الملة التي تظهر بأقلامها . ولكن هيجل يقول بتبادل في الفعل بين الملل والمملولات ، فالفعل يؤثر في المملولات وبالعكس . ومن هنا قال هيجل بما يسمى باسم العملية الدائرية ، وتظهر بأبلغ معانيها في الكائنات الضمنية وبسميها باسم الفعل المتبادل *Wechselwirkung* ولو نظرنا قليلاً في توضيح معنى الماهية عند هيجل لوجدناه يقول :

إن التصور Begriff يوضح في الماهية وضماً عضواً . وتعينات التصور لما في الماهية طابع نسبي خالص ولا تتعكس بعد تماماً على نفسها ، وبالتالي فإن التصور ليس له في الماهية شكل الموجود لذاته . والماهية بوصفها ناتجة عن التعينات السلبية للموجود ليست في علاقة مع ذاتها إلا لأنها في علاقة مع حد آخر غير ذاتها ، وهذا الحد ليس هو الموجود المباشر بل الموجود الموضوع وضماً سلباً عن طريق التوسط . والموجود لا يلقي في الماهية ، والماهية بوصفها لا تكون غير علاقة بسيطة مع ذاتها هي الوجود ، لكن من ناحية أخرى نجد أن التعينات الناقصة للكائن المباشر قد جعلت هذا الأخير ينزل إلى حالة التني أو السلب ، وبعبارة أخرى أصبح ظاهرة . فالماهية ليست شيئاً آخر غير الموجود الذي يظهر دون أن يخرج عن ذاته ، وفي الماهية العلاقة مع الذات تتخذ شكل الهوية والانعكاس على الذات ، وهذا الشكل يحدث هنا مكان الحالة المباشرة للموجود ، وحقيقة الموجود هي الماهية ، فالموجود هو المباشر . والمعرفة ، وهي تسمى لمعرفة الحق ومعرفة ما هو الوجود في ذاته ولذاته ، لا تتوقف عند المباشر وتبينته بل تتجاوز هذا المباشر مفترضة أنه وراء هذا الموجود يوجد شيء آخر غير الموجود ذاته ، وأن هذا الأسس هو حقيقة الوجود ، بيد أن هذه المعرفة معرفة متوسطة ، لأنها لا توجد مباشرة فيها وعندها ولكنها تبدأ بالموجود ، وينبغي أن تتفرق طريقاً أولاً هو الطريق الذي يضي متجاوزاً الموجود أو بالأحرى الطريق الذي يذهب في أعماله . فقط عن طريق عملية استيطان هي عملية توسط أيضاً ابتداء من الوجود

« عملية » في جوهرها ولا توجد إلا بذلك الديالكتيك الباطن الذي يرد كل لحظات تطور الوجود إلى الذات المطلقة التي تتجاوزها . ويقول هيجل : « إن ثمة صوراً مطلقة ثلاثاً : ١ - صورة الحيلة . ٢ - صورة المعرفة والحير . ٣ - صورة العلم والحقيقة نفسها . فالصورة المطلقة في شكلها المباشر هي الحيلة التي فيها النفس تحقق التصور في الكائن المضي ، وفي فكرة المعرفة يبحث عن التصور الذي ينبغي أن يكون مطابقاً لموضوعه ، وفي صورة الحير يأتي التصور أولاً ، وينبغي أن يحقق بوصفه غاية للفعل . والتصور الأعلى هو الفكرة المطلقة ، هو وحدة الحيلة والشعور ، هو الكلي الذي يفكر في ذاته ، وفي تفكيره في ذاته يتحقق بنفسه فعلاً .

### فلسفة الطبيعة

الطبيعة عند هيجل هي الصورة Idea على شكل غريبة بمعنى أنها الفكرة عندما تخرج عن ذاتها وتتجاوز من أجل أن تصل إلى إنتاج الحياة الروحية ، ومن ثم إلى أن تدخل في نفسها وتستبطن في فكرة الإنسان . ولهذا فإن صيرورة الطبيعة في صعود نحو الروح . والفكرة تتفق في الطبيعة على الأقل من طريق القوانين التي تحكم هذه الطبيعة ، ولكنها لا تتحقق فيها أبداً ، أي الفكرة إلا على نحو غير مكافئ . وهيجل الطبيعة هذا عن البقاء آمينة للتصور يفرض حدوداً على الفكرة فلا نستطيع أن نستبطن كل شيء ، أي أن تستبطن كل الظواهر الطبيعية من العقل أو الفكر ، لأنه يصطدم بالوقائع العرضية ، بالإمكان الحاصل ، وحيث يوجد الإمكان والعرض لا يكون ثم قانون ، وبالتالي لا يكون ثم عقل . والعقل إما تدل عليه القوانين في الطبيعة . وينبغي أن ننظر إلى الطبيعة على أنها تؤلف نظاماً متدرجاً تخرج فيه الدرجات بعضها من بعض ، ولكن ديالكتيك التصور الذي يوجه هذا التطور يظل في داخل الفكرة التي تظل في أساس الطبيعة .

وبما هو هيجل أن يستخلص ديالكتيك الفكرة المعالجة immanent في الطبيعة بأن يستبدل بمقولات العقل الإضافات العقلية للفكر النظري . وهو من أجل هذا يميز ثلاثة مستويات للوجود تتحدد في اتجاه العينية وزيادة الفردية : - أولاً : عالم الآليات ثانياً : العالم الفيزيائي الكيمائي ثالثاً : العالم العضوي .

فعالم الآليات هو عالم المادة الجامدة ، والحركة ، وفيه العناصر وهي خارجة بعضها عن بعض ، لا تفعل إلا

لا على أنه هوية مجردة وشكل خالص ، ولكن على أنه فكرة تصبح عينية وتغطي لنفسها عتري ، وهي تعين ذاتها بأن تصبح جزئية . فالتصور بهذا المعنى هو الأساس في الحكم الذي ليس مجرد ربط بين موضوع ومحمول ، بل كما يدل عليه اشتقاق اللفظ في الألمانية Urteil . فالحكم بهذا المعنى من Ur-الاصلي ، teil الجزء ، يدل على الانقسام الأساسي للتصور ، والانقسام الذي يفضل الجزئي . والكلمة العربية « فصل » بمعنى حكم ( فصل في قضية ) تناظر الكلمة الألمانية Urteil من حيث فكرة الانقسام . فالحكم يربط وجود الأشياء بماعتها الكلية ، فإذا قلنا « سقراط فان » فإننا نربط وجود سقراط بالمعنى الكلي الذي هو اللهية ، والبرهان يوجد بين هذين الطرفين عن طريق حد أوسط ، فالبرهان إذن يقوم بتوسط بين الكلي الفردي عن طريق الجزئي ، فهو يمثل الكلي كما يتحقق في الفردي حينما يتجزأ ، أو الفردي حينما يفهم في الكلي عن طريق الجزئي . والبرهان هو الأساس الجوهرية لكل حقيقة ، فعند هيجل أن كل شيء برهان ، كما أن كل شيء تصور ، وعلى هذا فالتصور ليس شيئاً ذاتياً عضواً ، بل هو يتحقق في الكلية العينية التي يشملها ، وهذا يصبح تصوراً موضوعياً .

ب- التصور يتوضع ( يصبح موضوعاً ) على ثلاثة أشكال :

١ - الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض .

٢ - الكيميائية التي فيها تتجاذب الأشياء وتتداخل .

٣ - الغائية أي الغائية المضمونة التي فيها تسود الغاية وتوجه نشاط الأجزاء ، والغائية تمهد السبل لمحيي الصورة بالمعنى الكامل ، التي فيها التصور يعود إلى ذاته باتجاه الذاتية والموضوعية . والصورة الكاملة Idea هي أعلى تحديد للمطلق . ويمكن أن تترك على أنها العقل أو الذات والموضوع ، ووحدة ما هو تصوري وما هو واقعي وما هو متناه وما هو لا متناه ، النفس والجسم ، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحقيقه الفعلي . والصورة المطلقة هي الديالكتيك الذي يفعل ذاتاً ويفاضل ويميز الهويّ identisch ، identique من المختلف والذاتي من الموضوعي ، والنفس من الجسمي ، والمتناهي من اللانتهائي .

الصورة الكلية ينبوع دائم للحياة وروح سرمدية ، وإذا بدت الصورة الكلية متناقضة للذات فما ذلك إلا لأنها

تلك الكلية المحرمة، هي التي تسلم الحي للموت، بل السبب الرئيسي في الموت عدم التوافق بين وجوده الفردي وبين الكلية العينية التي يعلنها تصور الموت الذي يتسبب إليه الحي فعدم التوافق هذا هو العلة الأساسية والجذوة الفطرية في الكائن التي تجعل الموت نتيجة ضرورية .

ولو نظرنا في مذهبه في الطبيعة لوجدنا التقاد يجمعون على أن فلسفته في الطبيعة هي أضعف ما في فلسفة هيجل . وهذا أمر طبيعي بالنسبة للمذهب يرى أن الفكرة هي الكل في الكل، ويفسر كل شيء استنباطاً، صحيح إنه قام بدراسات علمية جيدة، ولم يكن يخضع التجربة للمعنى العلمي، ولكنه لم يكن يعنيه من التجربة إلا جوانبها الكيفية لا الكمية . وهيجل في رسالة الدكتوراه عن «أفلاك الكوكب» ( سنة ١٨٠١ ) بين أنه لا يوجد بين المشتري والمريخ كواكب أخرى، ولكن جاء التفتيش في نفس العالم باكتشاف الكوكب ( سيريس ) فكان هذا الاكتشاف الدماغ ولاستدلالاته أثر بالغ فيه، فحاول أن يخفف من هجومه على نيوتن في طبعاته التالية من «موسوعة العلوم الفلسفية» .

ونظراً لهذا التخلف بين الاستنباط الفلسفي والاكتشاف العلمي فقد كان يصح طلابه بأن لا يأخذوا من الموضوعات العلمية الخالصة موضوعات لرسائلهم حتى لا يحدث لهم مثل ما حدث له . ولكن موقفه من الطبيعة هو أن الطبيعة لا قيمة لها إلا بالقدر الذي يعمل من الممكن عيـه الشعور والفكر . فهو لم يكن مثل كنت Kant يعجب بالسياه ونجومها اللامتناهية، بل كان يرى أن النجوم ليست إلا طقساً من البثور المضيئة في السياه، وعلى الرغم من أن الأرض ليست إلا كوكباً صغيراً جداً ملحقاً بالشمس فإنها في نظره هي المركز التفاضلي للعالم، لأنها موطن الإنسان، والإنسان حامل الروح، فهو يرى المركزية، من الناحية الروحية والعقلية، على أساس أن الأرض وحدها هي التي فيها الإنسان . وعند هيجل أن اتفه ثمار الفكر ذات قيمة أكبر بالآلاف للمرات من أكبر سير منتظم للأفلاك أو البرامة اللاشعورية للنبات، أي أن هيجل يضع الفكر فوق أي شيء في الوجود .

ولمذهب هيجل يتسم بالواحدية، أي وحدة الوجود، وهو لهذا عبد الواحدة أو وحدة الوجود في مواضع عديدة من كتبه وبخاصة في رسالته عن برلمين ووجود الله، فمجدد

بالجذب والطرود . والصورة المجردة للتقارب هي المكان، والمكان وجود محسوس لا يترك بالحواس أو على حد تصيره « حس لا محسوس » . والصورة المجردة هي الزمان .

والزمان عند هيجل هو غير الموجود بوصفه موجوداً، وهو الموجود بوصفه غير موجود، أي الزمان بوصفه موجوداً هو غير موجود، أو بوصفه غير موجود هو موجود، أي أن الزمان هو السلب في ذاته، هو الميلاد والاختفاء . هو Chronos الذي يلد كل شيء ويقتل كل ما يلد، لأن الزمان كما يرى أرسطو ولوغسطين لا يمكن إساكه، فللماضي مضى وزال، والمستقبل ليس بعد، والحاضر لا يمكن الإمساك به، والزمان يقضي على كل لحظاته فإذا كان مؤلفاً من لحظات فهو يقضي على نفسه بنفسه، ومن هنا فإن الميتالوجيا اليونانية تمثل «خرونوس» بأنه يأكل أبنائه .

أما الجاذبية فهي ميل المادة إلى الاستيطان، إنها النزوع إلى الذاتية، وحركة الأجرام السماوية تبين بكل وضوح رياضيات الطبيعة التي هي المظهر الأوسع للعقلية .

والفزياء عند هيجل موضوعها كل المظاهر الكيفية للعالم المادي كالضوء والصوت والحرارة والكهرباء حيث يتخذ كل شيء شكل القرنية في الأجسام . وفي عالم الفزياء تسود لحظنة التمازض والتماثل التي بها يظهر الديالكتيك الطبيعي . والشكل الأبرز للفزياء هو الاستقطاب . والحد الأخير للعمليات الفزيائية هو الكيمياء، والكيمياء هي التي تمهد لمحجـة الحيلة . فالفكرة التي كانت مغلوطة في الآلة تنحدر شيئاً فشيئاً في العمليات الفزيائية الكيميائية، وتنحدر أكثر فأكثر في العالم العضوي الذي فيه يتعين التصور شيئاً فشيئاً في مروره في مراحل الملكة المعدنية والنباتية والحيوانية . والكائن العضوي يجد في العمليات الكيميائية شروط وجوده، ولكنه يبني عليه أن يظلوا باستمرار لكي يتيسر له أن يعيش . فالحياة لا يكون حياً إلا من حيث يتضمن في داخله التضاد والتناقض، والشيء الحي هو الذي يملك القدرة على أن يفهم التناقض، وأن يتحمله في داخله . والصراع المستمر مع القوى الخارجية للعادية، هذا الصراع الذي ينبغي على الكائن الحي أن يقوم به ويتصبر فيه، هو الذي يشع في الحيلة الشعور بملم الاطمئنان ويقلق . ومن هنا يسود القلق كل ما هو حي، نتيجة طبيعية لضرورة التكيف المستمر الذي يقوم به الكائن العضوي ضد القوى الخارجية للعادية، ولكن ليست قوة هذه القوى الخارجية،

الدينية، ويقول: «إن الفكر هو الذي يميز الإنسان من الدابة، ولا يشترك الإنسان مع الدابة إلا في الإحساس والاتصال الأولى».

وتتصل بهذا مشكلة الحرية. ذلك أن الطابع الجوهري للروح هو هويتها مع نفسها. وبالتالي هي أيضاً ما يكون حريتها من الناحية العملية، فشمور الروح بوجدتها هو يتبع حريتها، والحرية هي ماعية الحد، والتغلبات التي لا يمكن قهرها. ومن أجل هذا فإن تقدم الروح في طريق الوحدة هو أيضاً تقدم في الطريق إلى الحرية، والحرية بالنسبة إلى الروح للتغلبات المحدودة ليست إذن أن تتجرد عن الباقي، أي في أن تمزق نفسها، بل حريتها في أن تكون على وعي بالتغلبات من أجل التغلب عليها. إنها هذا الانتصار على التغلبات الذي يعرف الروح إلى وحدة أهل، وبالتالي يعرفها إلى حرية أكمل، ولهذا فإن الوحدة شأنها شأن الحرية ليست استلاكا، بل مثلاً أعلى. إن الحرية غزو متواصل. وتطور الروح هو أيضاً تحررها، وحياة الروح، امتداد واستلاك؛ هي أن تضع في ذاتها الغير دون أن تفقد نفسها فيه. إنها تحقيق لذاتها في الغير بأن تجعل الغير ملكاً لها، فالفكر أداة لها من أجل أن تكون حياة أكمل، إن الروح بالغير تعرف نفسها. ومن هنا فإن هذا الامتداد هو في الوقت نفسه رفع للذات نفسها على الرغم من أنه يجري في الغير، ذلك أن الروح لا تكشف إلا عن ذاتها في كل هذا الغير. وشبه هيجل كشف الروح بكشف الله في المسيح الذي هو إنسان، لكن بالوحي الإلهي صار أيضاً لها في نظر هيجل.

والحد النهائي لهذا الكشف من الروح عن ذاتها بواسطة الغير هو وحدة الروح، وصديقا هو المطلق. فالاعتراف بأن المطلق هو الروح، تلك هي الغاية التي يهدف إليها العلم كله بل وكل التاريخ. ومن هنا فإن كل درجات الروح المتناهية ليست إلا مجرد تعبيرات غير مكافئة، هي مجرد عمليات تقوم بها الروح من أجل توليد الروح المطلق، هي مجرد حدود تضعها الروح لتفضي عليها من بعد، ابتداء أن تصل إلى كمال شموها بذاتها. والغاية التي تستهدفها الروح أن تجعل مظهرها هو يمينه ماعيتها، وأن ترفع وعيها بذاتها إلى مرتبة الحق. ومن هنا فإن هذه الدرجات المتناهية ليست درجات حقيقية بل هي الصحيح، بل لا حقيقة لها في ذاتها. ومن هنا يقول هيجل إن المتناهي ليس شيئاً، إنه ليس الحق بل مجرد عبور وتجاوز لذاته، والروح إبطال للمتناهي، والمتناهي مجرد

الواحد، وتجد النظر الشرقي لأنها تجتذ الواحد ورومت إليه كل شيء.

### فلسفة الروح (أو العقل)

فلسفة الروح هي التاج الذي يتوج مله هيجل، كما هو طبيعي، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح، وفي الروح تتعين الفكرة إلى أقصى درجة وتصل حقاً إلى واقعها وواقعيتها العقلية، فالفكرة المنطقية والطبيعية هما شرطان لتحقيق الروح. وقد أخذ هيجل في استخلاص للمعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل مظهر الفكر، فأتشأ لذلك فلسفة في الحضارة الإنسانية، ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية، ولم يقتصر على دراسة تفسير الحياة الباطنة أي الروح الذاتية، بل سعى إلى دراسة الروح في ضروب نتائجها الخارجية، أي في أعمال الجماعات الإنسانية من تلوخ وقانون وأخلاق معتادة (آيين)، وهو ما يكون الروح الموضوعية؛ ثم في ألوان تحقيقها العليا التي تشرع الروح فيها بأنها في مكانها الطبيعي مثل الفن والدين والفلسفة، وهو ما يدخل في نطاق الروح المطلقة، فملينا إذن أن ندوس هذه الأنواع أي الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة.

أولاً: الروح الذاتية: تتجلى في غنط المستويات التي هي بمثابة لخطات ضرورية للتطور الديالكتيكي لتصور الروح، وتبدأ لهذا يميز هيجل بين النفس وهي موضوع الأثنروبولوجيا، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا، والروح وهي موضوع علم النفس بالمعنى الدقيق.

أما النفس فهي الروح بوصفها تقوم على أحوال طبيعية فيسيولوجية من عنصر أو جنس ومزاج... الخ.

وأحياناً تتوقف على ظروف وأحوال فزيائية خالصة مثل المناخ. وهيجل يعارض النظر التجريبية التي تجعل من الحياة الواعية مجموعة من الامتثالات ليس بينها من رابطة غير رابطة خارجية تقوم على أسس ما يسمى باسم قوتاتين ترابط الأفكار، أو بعبارة أخرى القوانين المزعومة بترابط الأفكار المزعومة. والواقع أن الوعي النفسي كلية عينية مؤلفة من تعينات، يشغل كل جزء منها مكانة، على ارتباط يباقي الأجزاء. ويرى هيجل أن كل ما يرى في الروح أو العقل منشؤه في الإحساس وفي الأحوال الانفعالية الأولية، ويرفض الإهابة بالقلب والعاطفة كمعيار للخير الأخلاقي والحقيقة

النفس الهيجلي . لكن ينبغي ألا نفهم علم النفس هنا بالمعنى المقهور ، الآن ، ولا بالمعنى الذي كان جارياً منذ خمسين عاماً ، بل علم النفس بالمعنى الهيجلي هو النشوء الميتافيزيقي للروح الإنسانية منظوراً إليه من الناحية النفسية . ولكننا لا نستطيع التوسع في هذا القسم من فلسفة هيجل نظراً لما فيه من غموض وإشغال في كثير من المواقف . وعلى كل حال فعلم النفس موضوعه دراسة التطور الديالكتيكي المحايت في النشاط العقلي ، وينبغي أن تكشف الروح عن حريتها بأن تصل إلى أن تكون عقلية بنشاطها الذاتي الذي فرض عليها على أنه معطى مباشر ، فالروح النظرية تتبدى على أنها معرفة عينية غامضة متصلة بالملاحظة . والوسط بين العيان وبين الفكر التصوري المنطقي هو الإستتال الذي يظهر في هيئة الذاكرة والخيال ، والذاكرة اللفظية وهذه الصورة للذاكرة هي الأهم لأنها أداة الفكر وهي التي تيسر قيام جميع العمليات العقلية العليا . ومن هنا نجد هيجل يلجأ في تأكيد أهمية اللغة ، ذلك أن اللغة هي التي تمكن الفكر الفردي من الاتصال مباشرة بالكل ، فأشكال الفكر تتخارج وتختزل في لغة الإنسان ، وما ينبغي أن يمرر عنه باللغة يتضمن - على نحو متفاوت في الغموض والوضوح - يتضمن مقولة ما - ومن هنا نجد هيجل كثيراً ما يلجأ إلى الإشتقاق من أجل تبرير ديالكتيكي . وقد رأينا مثلاً لذلك فيما يتصل بكلمة Urteil ، وهذه الطريقة في الاستعانة بالإشتقاق اللغوي من أجل بيان الأفكار سنها إلى حد ما يلجأ فيه عند هيدجر ، كما سنجدنا على نحو خفيف لدى شلنجر ويظهر أنها عادة لمائية !

وهذه الروح الذاتية تمر بثلاث مراحل في تطورها من أجل التكوين الواعي . وهذه المراحل الثلاث هي :

أ - النفس ب - الوعي ج - الروح

فالمرحلة الأولى هي التي فيها لا تزال الحياة مجرد روحانية غامضة متشعبة وكما أشرنا من قبل يسمى هيجل القسم الذي يدرس هذه المرحلة باسم علم الانسان .

والمرحلة الثانية هي التي فيها تتحقق الحياة الروحية في التعارض بين الأنا واللا أنا ، ولا يزال فيها الأنا ذاتاً فارغة تتلقى محتاراً من العالم ، والعلم الذي يبحث في هذه المرحلة هو « علم فينومينولوجيا الروح » ( أو العقل ) .

والمرحلة الثالثة هي التي فيها ارتفعت الحياة الروحية إلى مرحلة العقلية ، وعن طريق العقل والإرادة حصلت لنفسها

رؤية ناقصة للامتناهي . وأمور هذا العالم تبدو لنا متناهية لأننا نحن المتابعين نضعها كذلك ، فمعرفة الروح بذاتها في الواقع أمر غير صحيح ومتناقض ، والعقل ليس نتيجة ولا حداً نبغ فيه في النهاية ، بل هو الحقيقة الأصلية التي لا تتحدد وتؤكد إلا بالقضاء على الحدود . وهذه الروح اللامتناهية ينبغي إذن أن تكون لها حقيقة في ذاتها إيجابية مقابلية للمتناهي . والروح كما يقول هيجل تتحرر تحرراً مطلقاً من الحد ومن النير في نهاية الأمر كما تصل إلى الوجود المطلق بذاته وتصبح بهذا لا متناهية حقاً .

وواضح ما في هذه العبارات من وحدة وجود صوفية ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هيجل يجد النظرة الشرقية في العالم ، لأنها تنطوي على فكرة وحدة الوجود ، التي ترى كل شيء في الواحد ، وهذا الواحد يتخذ مظهره اللامتناهية في روعة هذا العالم الطبيعي والروحي .

### علم النفس الهيجلي

إن تطور الروح يتضمن ثلاث مراحل :

في المرحلة الأولى تخرج الروح بكد *à peine* من الطبيعة التي تقابلها وتحددها ، وفعلها هو أن تغزو - عن طريق الصراع ضد هذا التقابل - الشعور بفرديتها العقلية الحرة وهذا ما يسمى باسم الروح الذاتية .

وفي المرحلة الثانية تثبت الروح النشاط العقلي في العالم الطبيعي الإنساني ، وذلك بأن تبدأ فسطحه بطابع سيادة العقلية الشخصية في الإنسان ، وتنتهي بتكوين الوحدات الجماعية الكبرى للإرادات المعقدة ( الأسرة - المجتمع - الدولة ) وهذا ما يكون الروح الموضوعية .

وفي هاتين المرحلتين لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تغفلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية ، ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملاً للروح ، ويسبب هذا الحد لا تزال روحها معدومة .

وفي المرحلة الثالثة تتعرف الروح وحدة وجودها الباطن ، والحقيقة الروحية الموضوعية ، وتصل بذلك إلى حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة ، وهذا ما يكون الروح المطلقة .

فالقسم الأول الذي يؤلف المرحلة الأولى يكون علم

والأخلاق عند هيجل يسودها تقابل أساسي هو التقابل بين الأخلاق الذاتية ، والأخلاق الموضوعية . فالأولى هي الأخلاق بالمعنى الكتي أي التي تتحدد بمجمل شكل صوري ، وذلك بالصدق الكلي لبدا الفعل . ولكن هيجل يرى أن هذا للبدا مبدأ مجرد ، وبالتالي لا يؤدي إلا إلى شكلية جوفاء ، ولا يستطيع المرء عن طريق هذه القاعدة الشكلية أن يحدد في الواقع ما هي الواجبات وما هي الحقوق ، إنما الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق الموضوعية ، وهي التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تقوم على تربية الأسرة والمجتمع للمفني وخصوصاً الدولة .

وهنا نجد هيجل يمجّد الدولة لأنه يرى أن الدولة هي الكائن الاجتماعي الأكبر ، ويرى أن الإنسان لا يصل إلى الحرية الحقيقية إلا عن طريق الدولة ، وذلك حينما يعيش الإنسان القانون بدلاً من أن يخضع له عضوياً سلبياً ، فإنه بهذا لا يصبح قهراً بل شكلاً من أشكال التحرير ، بأن يجعل الإنسان يضبط نفسه وفرديته العينية ووجداناته العمياء ومنفعته الذاتية . وفي هذا يقترب هيجل من فكرة « الأوتونومي » Autonomie أي الاستقلال الذاتي عند كنت ، ولكنه يضع معياراً لهذه المشاركة في الروح الجماعية أي روح المجتمع ممثلة في الدولة ، لكن مثل هذا الوضع لا يتحقق إلا إذا كانت الدولة جيدة ، وأخلاق الناس متينة . وهيجل يرى أن تقدماً من هذا النوع ممكن عن طريق فصل الصفوة المختارة من أبناء هذه الدولة ، غير أن عمل هؤلاء الصفوة لن ينجح إلا إذا كانت أفكارهم ومشاعرهم ومصالحهم مطابقة للعقل خيراً : من الأنظمة الموجودة ، وبالتالي تكون أصدق من هذه المؤسسات الموجودة وأقرب إلى الكل . والذي يخلق هنا فيها جديدة لا يؤثر في المستوى الأخلاقي بالمعنى الحقيقي ، وإنما في المستوى التاريخي . ومن هنا ينبغي التحدث عن فلسفة التاريخ عند هيجل .

#### فلسفة التاريخ

فلسفة التاريخ هي أكثر أجزاء فلسفة هيجل شيوعاً بين الناس . وعند هيجل أن التاريخ الكل ليس هو التاريخ الساخن الذي يقدمه من رواة الأحداث ، ولا التاريخ النظري الذي يريد تفسير الوقائع واستخراج الميز والدروس العملية من الماضي ، بل التاريخ الكلي الحقيقي هو التاريخ الفلسفي الذي يبين على الوقائع وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان ، ذلك لأن العقل جوهر التاريخ . والعقل يحكم العالم

على الحرية ؛ وهذه المرحلة الثالثة هي التي يتولى دراستها علم النفس بالمعنى المشار إليه من قبل .

فما يسميه هيجل بالنفس ليس هو الذات أو الأنا ، إنما مجرد المثالية الأولى البسيطة التي تضطرب في حضن الطبيعة على أنها حقيقتها . ولهذا فإن هيجل يسمي النفس بأنها « ناعس الروح » ، لأن النفس مرحلة أولية غامضة للروح وبالتالي كأن الروح فيها في حالة ناعس ونوم . وهذه النفس ينبغي ألا ينظر إليها على أنها نفس العالم ، بل هي من نوع الجواهر الغامض الروحي الكلي الذي هو الأساس في كل فرد وتجزيه للروح فيها بعد ، ونحن في حياتنا النفسية لا نزال نشعر بتأثير هذه الروحانية الغامضة ، وذلك عن طريق ما يتأبنا من أمزجة تتغير بتغير الأجواء والسن والأماكن والأحوال العضوية . فمحاولنا المزاجية المتغيرة تحت تأثير الأحوال الطبيعية الخارجية إنما تتغير بتأثير هذه النفس الغامضة العامة المنتشرة .

والنوم هو العود الدوري لوجداننا إلى حضن هذه الروحية الطبيعية المنتشرة ؛ ولعله متأثر بالعود الدوري للبل والنهار . ويسأل : هل هذه النفس لا مادية ؟ وبهذه المناسبة يتناول مسألة لا مادية النفس ، ويحل المسألة بالمعنى والاتجاه المثاليين فما دامت المثالية ترى أن الميول ليست حقيقية بينا الروح هي وحدها الحقيقية ، فلا عمل للقول بلحمة النفس نظراً إلى أن المادة ليست حقيقية بينا النفس لها حقيقة . وفي داخل هذه الروحية الغامضة المنتشرة تتطور شيئاً فشيئاً الذاتية أولاً على هيئة مركز غامض للفرعية التي تبدأ ، فتضع محتواها في مقابلها ولكن لا يوجد بُعد ذاتي فتمزق نفسها من العالم المادي الخارجي ، بل لا تزال الذات هي ما يجس . والنفس في هذه الحالة هي بمثابة مركز لكل إحساس . وهكذا نرى أن النفس بمثابة الشخصية الدنيا الميولانية التي لا بد أن تخضع فيها بعد للذات العاقلة العليا التي تمنحها الصورة الحقيقية .

#### الأخلاق عند هيجل

لا تشغل الأخلاق بالمعنى المحدود غير مكان ضئيل في فلسفة هيجل ، وترتبط بنظراته في القانون والسياسة وفلسفته الدينية . ذلك أن هيجل يرى أن الغاية من الفلسفة ليست تحديد مثل أعلى للكمال من غير الممكن الوصول إليه بل فهم الواقع لإعادة بنائه ديكالكتيكاً ، وتعرف العقل منه ، ومن هنا فإن الأخلاق مهمتها أن تشاهد لا أن تحكم .

المجلدية في اليونان وروما حيث كان بعض الأفراد هم الأحرار .

ويقول ميجل إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي هذه الحقيقة ، ألا وهي أن الإنسان حراً بما هو إنسان ، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة للجهرية بكل إنسان بما هو إنسان ، ولكن النظم السياسية لم تنجح لهذا اللبداً في أول الأمر وطوال العصور الوسطى الأولى . إنما بدأت الفترات الحاسمة من أجل إيجاد هذا الوعي بالحرية لأول مرة بعد ذلك في عصر الإصلاح الديني ، وهذا بعد بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية .

وجاءت هذه فيما بعد ، هنالك أصبح الإنسان يتخذ رأسه أساساً أي اتخذ الفكر والعقل الأساسي ، وحاول أن يصوغ الواقع على صورة العقل ، لقد كان ذلك مشتركاً واثماً للشمس ، هنالك ساد انفعال نبيل ، وشاعت حسنة عقلية هزت الدنيا بأسرها ، وكان الإنسان لم يبلغ إلا آنذاك مرتبة التفريق الفعلي بين ما هو إلهي وما هو دنيوي .

وقد عني ميجل بالمسائل السياسية لأنه عاش في عصر تاريخي للمعنى الكامل ، عصر الثورات والأميراطوريات وعصر حقوق الإنسان . وهو بطبعه كان حريصاً على متابعة الأحداث حتى كان يقول إن قراءة الصحف نوع من الأوراد ترتل في كل صباح عملياً .

وكما أشرنا من قبل كتب ميجل رسائل سياسية ومقالات عديدة ، وكتب خصوصاً بحثاً عن دستور ألمانيا سنة ١٨٠٢ وإن لم ينشر إلا سنة ١٨٩٣ ، فضلاً عن أنه قام برئاسة تحرير صحيفة يومية هي « جريدة بايرن » مدة عام ونصف . ورسائله ومقالاته تدل على أنه كان كثير العناية بالمشاكل السياسية الوجودية المعاصرة ، فضلاً عن أنه كان يدهو إلى عدم الفصل بين النظري والمعملي لأنه تيمناً لفلسفته يرى أن الإرادة ضرب من الفكر ، فالإرادة هي الفكر معبراً عنه في الواقع ، أما أولئك الذين ينظرون إلى الفكر على أنه ملكة جزئية متفصلة عن الإرادة ، فيلعبون إلى حد الزعم بأن الفكر يؤدي الإرادة وخصوصاً الحرية ، أولئك يدلون بهذا على أنهم لا يعرفون شيئاً مطلقاً عن طبيعة الإرادة . غير أن كتابه عن دستور ألمانيا لم يكن إلا بحثاً من أبحاث الشباب لا يزال يحمل طابع فلسفة شلنج والرومستك . وإنما وضع ميجل نظراته

ولمذا يرى ميجل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقاً لتخصيصات العقل ، ومن هنا فالتاريخ تطور وتحوّل لتعلق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك ، إنهم ينضمون لأهوائهم ويرمون إلى تحقيق مصالحهم ، ولكن الذي يحدث في نفس الوقت هو أن غاية ما بعيدة المدى قد تحققت لم يكونوا على شعور بما ولم تكن قصداً من مقاصدهم ، وهذا هو ما يسميه ميجل « غيب العقل الكلي المسيطر على التاريخ » . فمن غيبه أنه يستعين بهذه الشخصيات في سبيل تحقيق أهدافه وخطته ومقاصده ، دون أن يكون هؤلاء على علم بذلك ، وإنما الذي يميل هؤلاء أقوياء هو أن أهدافهم الجزئية الخاصة تحتوي على المحتوى الجوهري الذي هو إرادة الروح الكلية . وهذا المحتوى قائم في الغريزة الكلية غير المشعور بها لدى الناس ، وهم مدفوعون لذلك بقوة باطنة . وفي بعض العصور نجد أن تركيب روح الشعب يتحطم لأنه عني عليه وخلي من جوهره ، ولكن التاريخ رغم من ذلك يستمر في سيره قديماً لا يتأثر بانهاجر حضارة أو احتلال دولة ، ولكن في المراحل الكبرى تحدث الاصطدامات العظمى بين الأنظمة القائمة حتى الآن وبين الإمكانيات الخاصة لهذه الأنظمة مما يؤدي إلى زعزعة الأنظمة القائمة ، ولكن هذه الاصطدامات نفسها تتضمن أمراً بعيداً بل وضرورياً ، وحينئذ تصبح هذه الإمكانيات ذاتها ضرورية وتتضمن أساساً مختلفاً عن ذلك الأساس الذي كان حتى الآن أساساً للتنظيم الشعبي ، وهذا الكلي يستولي عليه عظمه التاريخ ويعملون منه قصداً من مقاصدهم ، وهم حين يحققون أهدافهم يحققون في الوقت نفسه الغاية التي تتفق مع التصور الأعلى للروح . وحل هذا النحو يتبدى منطق التاريخ ، فظروف التقدم التي حققها الإنسانية عن طريق المتناقضات والاصطدامات والحروب والثورات تؤدي إلى وضع للأمور أصدق وأفضل ، أما فترات الهناء والرخاء والحلو من التناقض والسلام فهي ليست عصوراً تاريخية .

وقد توسع ميجل في هذه النظرية وأصلها في محاضراته في فلسفة التاريخ ، والفكرة الموجهة في هذه المحاضرات هي أن التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية ، وهذا التقدم نجد دلائله أولاً في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم الذي كان فيه فرد واحد هو الحر والباقي عبيد ( في مصر القديمة وفارس وبابل ) نقول الانتقال إلى الجمهوريات والأرستقراطيات



وثاني تحقق هو المجتمع المدني ، وفيه يتجمع الناس وفقاً لمصالحهم . وهذه التجمعات تدخل في علاقات وأحياناً في تصادم .

وهكذا ينشأ في الحياة الاجتماعية نظام خارجي ناجم عن الاضطرار بين الحاجات ومن ثمّ تعدد التبادل مما يجعل هذه الحاجات يحدّد بعضها بعضاً ، وفقاً لإمكان إشباعها وتوفيرها .

والتحقق الثالث هو الدولة ، وهذه هي التحقق الاجتماعي الأعل . وهيجل يميز الدولة عن المجتمع المدني . فعنده أن المجتمع المدني عالم فردي تعمي فيه تسود المصلحة الاجتماعية ، أي أنه يتألف من أفراد على هيئة ذوات في هذا المجتمع .

والدولة في نظر هيجل ليس غرضها أن تكفل لأعضائها الرخاء المادي والحرية المجردة ، بل أن تجعلهم يقومون بتأدية وظائفهم الرئيسية الحقيقية وهي أن يعيشوا في الكل ، وبالتالي أن يرتفعوا بذلك إلى الحرية العينية .

وفي الدولة يصل الإنسان إلى الأخلاقية العليا والأكثر عينية ، فالدولة تربي الفرد وتضيقه لنظام جماعي يمرره من أعراض طبيعته الحيوانية ونظائره العقيمة ، فالدولة لا تقفل من الفرد ، بل تسمح له بأن يكمل شخصيته ، وذلك بإحماجه في نظام أخلاقي أعلى من شأنه أن يتقدم في اتجاه ما هو كلي .

وقد اختلف في تفسير نظريات هيجل السياسية : فنجد أولاً أن جانص Gans الذي نشر « فلسفة القانون » مضيفاً إليها مذكرات مأخوذة من المحاضرات يقول : « إن هيجل لم ينتكر للمبادئ العظمى للثورة الفرنسية التي أشاعت المحاسبة في نفسه أبهام الشباب بل ظل دائماً يطالب للفرد في الدولة بالحقوق الأساسية للشخصية الإنسانية » .

ولكننا نجد شراحاً آخرين يفسرون نظريات هيجل السياسية في اتجاه مضاد ، فيعتونه بأنه ذو ميول محافظة لأن هيجل يرى أن الدولة هي تجسد للفردية الجوهريّة ، ولما هو إلهي على سطح الأرض ؛ وينبغي على الفرد أن يعترف بأنه عدم يلزاه الدولة ، ولهذا يشيرون إلى أن هيجل كان فيلسوف المرش الرجعي ، وداعياً إلى الملكية البروسية ، وموالياً بالدعوة إلى القوة التي ترى في الحرب وسيلة لا غنى عنها للدولة في نموها .

الرئيسية في السياسة في كتاب ممتاز يعد آخر كتبه العظمى وهو « مبادئ فلسفة القانون » الذي نشر سنة ١٨٢١ ، وقد خص الأفكار الرئيسية في هذا الكتاب في « دائرة معارف العلوم الفلسفية » ( ص ٤٨٢ - ٥٥٢ ) وفي عرضه للسياسة في الكتابين ربط ربطاً وثيقاً بين السياسة والأخلاق وعلم نفس الإرادة وفلسفة التاريخ . وفي مقالة « فلسفة القانون » يصرح بكل وضوح بأنه لا يرمي إلى بناء دولة مثل ، لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو قائم لأن ما هو قائم هو العقل ، والتفسير العقلي الذي يقدمه في هذا الكتاب هو بمثابة توفيق مع الحقيقة الواقعية . قال : « ليست مهمة الفلسفة أن تعلم ما ينبغي أن يكون ، وحتى لو حاولت ذلك فلها ثأ في ذلك متاعرة لأنها لا تأتي إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه ، وحينها ترسم الفلسفة بلون رمادي على رمادي فإن صورة الحياة تكون قد شاخت من قبل . وهذا اللون الرمادي لا يمكن أن يستعاد شباهاً بل يمكن فقط أن نعرفه » . « إن بومة مينرفا ، لا تأخذ في الطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله » .

وهذه العبارة الأخيرة من العبارات المشهورة والشعرية الرائعة ، ويرمز هيجل ببومة مينرفا إلى الحكمة والفلسفة ، أي أن الفلسفة لا تأخذ في عملها إلا بعد أن يكون قد تم حدوث الحدث الذي تريد الفلسفة أن تفكره .

يرى هيجل أن القانون من ميدان الروح . ونقطة الابتداء هي الإرادة الحرة ، وهي حرة بوصفها عدم تعين ، بتعين بذاته ، وبوصفه الأنا الذي يضع لنفسه محتوى مع بقائه في حرية مع ذاته ومع الكلية ، أما إذا لم تكن الإرادة غير الإرادة الطبيعية ، فلها لا تضل أكثر من أنها تطيع الرغبات والمويل ويكون ميدانها حيثلا ميدان الأهواء ، ولا تكون حرة إلا في ذاتها ولكنها تكون حرة لأنها حينها تتخذ مضمون الكلّي لا الجزئي ، أي حينها تصبح الإرادة فكراً .

وفي القانون تبلغ الإرادة الحرة الوجود المباشر . والفرد بوصفه ذا حقوق ويمارس حقوقاً يسمى الشخص Person ولذلك فإن الأمر المطلق في القانون هو : كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً .

وأول تحقق للروح الاجتماعية هو في الأسرة . ودورها الأساسي هو تربية الأبناء ، وهذه أول مظهر من مظاهر الأخلاق .

الموضوعية . والقوانين تبدو أولاً بالنسبة إلى الذات الباشرة وبالنسبة إلى إرادتها المستقلة الاعتيادية ومصلحتها الجزئية ، تبدو وكأنها حواجز وحدود لكنها في المقام الثاني غايات مطلقة . وفي المقام الثالث تؤلف جوهر الإرادة الفردية التي تجل في هذه القوانين حريتها ، بحيث تصبح هذه القوانين بمثابة عادات أخلاقية اجتماعية لها قيمتها في حقيقة هذه الشخصية .

والدولة بوصفها روحاً حية لا يمكن أن تكون إلا بمثابة كل يتفاضل إلى ألوان من النشاط الخاصة تصدر عن نفس الفكرة الخاصة بالحقوق ، والتشريع هو التوزيع المضمون لقوة الدولة ، وهو الذي يتضمن التعينات التي وفقاً لها الإرادة العقلية لا توجد في الأفراد إلا على سبيل الإيمان والقوة ، لكنها عن طريق التشريع تصل إلى الشعور والوعي بذاتها .

وهناك نصوص قليلة تعمد الحرب مثل قوله :

« في السلام تمتد الحياة المدنية وتستقر كل المجالات ، وفي النهاية يضيع الناس في بحر ، ذلك أن خصائصهم تتحجر شيئاً فشيئاً وتثبت . لكن الصحة تقتضي وحدة الجسم ، فإذا تصلبت الأجزاء حدث الموت . بقي السلام يحدث هذا التحجر الذي يؤذن بموت المجتمع » .

ولقد طللنا ندعى المفكرين بالسلام الدائم بوصفه المثال الأعلى الذي ينبغي على المفكرين أن يصلوا إليه . وكنت قد وضع مشروعاً من هذا النوع . ولكن الفرد والفردية يتضمنان بالضرورة السلب . لكن لو أن حداً من الأسر كون الدولة فإن هذا الانحلال بوصفه شخصية مركبة فينبغي أن يخلق لنفسه معارضة وبالتالي أن يولد عقولاً ، فالحروب لا مناص منها . والحروب عند هيجل تخرج منها الدول أقوى مما كانت ، ثم أن الأمم التي كانت تنقسم على نفسها تستطيع أن تحصل بواسطة الحرب في الخارج على السلام في الداخل . صحيح إن الحرب تؤدي إلى عدم الأمن بالنسبة للممتلكات ، لكن عدم الأمن هذا حركة ضرورية ، ذلك أن عدم الاستقرار من الوسائل التي تحفز على التطور والتقدم .

وهكذا نرى أن هيجل في نظرياته في الدولة قد حاول أن يطبق نظرياته الديالكتيكية ، وكان تطبيقه لهذه النظريات هو الذي حدا به أن يرى في الحرب ضرورة لا يمكن التخلص

وهناك موقف وسط يمثلته خصوصاً فيكتور باش Victor Basch أحد الذين درسوا المذاهب السياسية للفلسفات المثالية الألمانية دراسة عميقة وافية . فباش يرى أن الدولة في نظر هيجل هي في مجموعها توفيق بين فلسفة السلطة والحرية . واتجاه فلسفة هيجل السياسية هو إلى إيجاد وسط بين الملكية المطلقة والديمقراطية المطلقة ، بين الفردية المفرطة وبين السيطرة الكاملة للدولة .

والواقع أن السياسة عند هيجل لها وجهان متعارضان : فهو من ناحية يريد التوفيق بين ما يقضي به العقل وبين الواقع الخارجي الموجود ، ومن هذه الناحية جاهد الجانب المحافظ في تفكيره .

ولكنه من ناحية أخرى كان يرى أن الديالكتيك يقتضي نوعاً من التعارض المستمر الذي يتطور عليه النظام في الدولة ، ولهذا فإنه يبرر قيام التقدم استناداً إلى ألوان التعارض التي يمكن أن تكون أسباباً للتزاحم سواء بين الطبقات الاجتماعية ، وبين الدول ، مما يؤدي إلى الثورات في حالة الطبقات الاجتماعية ، وإلى الحروب في حالة الدولة . وتبعاً لهذين الوجهين اتجه اتباع هيجل إلى فريقين :

فريق اليمين الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاها المحافظ . وفريق اليسار الهيجلي ، وهم الذين اتجهوا اتجاهاً ثورياً .

ومن النصوص الرئيسية في هذا الباب ما يلي : -

أولاً فيما يتعلق بنظرية الدولة :

« الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته ، وهي تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة ، ومبدأ المجتمع المدني . والوحدة التي توجد في الأسرة على أنها شعور بالمحبة هي جوهرها ، لكن الجوهر هائلاً ارتفع خلال المبدأ الثاني ، أعني من خلال الإرادة الحرة العقلية ، إلى ما هو كلي » .

ويقول في موضع آخر : « الدولة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية . والروح الأخلاقية هي الإرادة الظاهرة للمحبة الجوهرية التي تغفل ذاتها . والدولة هي تحقق الحرية العينية ، والحرية العينية معناها أن الجزئية الشخصية ومصلحتها الجزئية لها تطورهما الكامل واعترافها بحقها في نظام الأسرة وفي نظام المجتمع المدني .. والقوانين تعبر عن تعينات مفهوم الحرية

Logik. Vienna, 1952.

- Cresson, A. Hegel, sa vie, œuvre Paris, 1949.

- Croce, B. What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, translated by D. Ainslie. London, 1915.

- Cunningham, G. W. Thought and Reality in Hegel's System. New York, 1910.

- De Ruggiero, G. Hegel. Bari, 1948.

Dilthey, W. Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's Gesammelte Schriften, IV; Berlin, 1921.)

Dulkeit, G. Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. Munich, 1947.

Emge, C. A. Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe, 1927.

Findlay, J. N. Hegel. A Re- Examination. London, 1958.

Fischer, K. Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).

Foster, M. B. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford, 1935.

Glockner, H. Hegel. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's Works mentioned above.)

Grégoire, F. Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.

Études hégéliennes. Louvain, 1958.

Häring, T. Hegel, sein Wollen und sein Werk. 2 vols. Leipzig, 1929-38.

Haym, R. Hegel und seine Zeit. Leipzig, 1927 (2nd edition).

Heimann, B. System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, 1927.

Hoffmeister, J. Hölderlin und Hegel. Tübingen, 1931.

- Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.

- Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.

منها وما دام السلب هو أساس التحقق ، والحرب سلب ، فهي أساس في تحقق التطور .

وقد أثر هيجل تأثيراً كبيراً في مفكرين وسياسيين وجهوا مذهبه وجهات تعارض أشد التعارض ، وما ذلك إلا لأن مذهبه حافل بالتناقضات ، وأنه جمع بين التقيضين كما يقضي منطق هيجل .

### نشرات مؤلفاته

- Werke, Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. G. Glockner, 26 Bde, Stuttgart, 1927- 1939.

- *Sämtliche Werke*, Kritische Ausgabe, hrsg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, 27 Bde. Hamburg 1905-

- *Sämtliche Werke*, neue Kritische Ausgabe, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 32 Bde.

- Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl. Tübingen, 1907

- Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

### مراجع

- Adams, G. P. The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. Berkeley, 1910.

- Aspelin, G. Hegels Tübinger Fragment. Lund, 1933.

- Asveld, P. La Pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Louvain, 1953.

- Baillie, J. The Origin and Significance of Hegel's Logic. London, 1901.

- Balbino, G. Der Dürstertum Hegels. Graz, 1914.

- Brie, S. Der Volkgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule. Berlin, 1901.

- Bullinger, A. Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihégelische Unverstand. Munich, 1901.

- Bülow, G. Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig, 1920.

- Caird, E. Hegel. London and Edinburgh, 1883.

- Cairns, H. Legal Philosophy From Plato to Hegel. Baltimore, 1949

- Coreth, E., S. J. Das dialektische Sein in Hegels

Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.

Niel, H., S. J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)

- Nink, G., S. J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.

- Ogiermann, H. M., S. J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.

- Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.

- Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.

- Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.

- Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).

- Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.

- Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.

- Rosenkranz, K. G. W. F. *Hegels Leben*. Berlin, 1844.

- *Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie*. Berlin, 1870.

- Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.

- Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.

- Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesnamen*. Würzburg, 1938.

- Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.

- *Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt a. M., 1938.

- Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne, 1952.

- Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955).

- Steinbüchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. i. Bonn, 1933.

- Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.

- Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946.

- *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, 1948.

- *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. Paris, 1953.

- Ilijin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946.

- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)

- Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analéktik*. Cologne, 1955.

- Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.

- *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*. Leipzig, 1930.

- Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.

- Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)

- Maggiore, G. *Hegel*. Milan, 1924.

- Maier, J. *on Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.

- Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).

- Mc Taggart, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.

- *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge, 1922 (2nd edition).

- *Studies in Hegelian Cosmology*. Cambridge, 1918 (2nd edition).

- Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.

- Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)

- *A Study of Hegel's Logic*. Oxford, 1950.

لقد بدأ هيدجر إذن دراسته الثانوية سنة ١٩٠٣ في مدرسة كونستانس الثانوية . وهناك التقى بالدكتور كونراد جروبر Conrad Grober الذي كان آنذاك قسيساً في كنيسة الثالث ، وسيصبح فيما بعد رئيساً لاساقفة فرايبورج ، وهو الذي وجه هيدجر إلى دراسة اللاهوت ، وأهدى هيدجر نسخة من رسالة فرانتس برنتانو التي عنوانها : « في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو » ، وكان لقراءة هيدجر لهذه الرسالة أثرها في توجيه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود ، كما قال هو عن نفسه « ( في الطريق إلى اللغة » ص ٩٧ ) .

وتابع هيدجر تعليمه اللاهوتي في معهد فرايبورج الأسقي حتى سنة ١٩٠٩ حيث كان طالباً داخلياً . وكان لهذه الدراسة اللاهوتية دورها في توجيه فكر هيدجر إذ استند إليها في محاضراته الأولى التي كرسها لتحليل حياة القديس بولس والقديس أوغسطين ، كما أنها أسهمت في تشكيل فكره الفلسفي والميتافيزيقي بخاصة .

ثم قضى عاماً في معهد اليسوعيين ، ودخل بعده جامعة فرايبورج - في - بريسيانو حيث أتم دراسته في اللاهوت والفلسفة . وأخذ يقرأ بنفسه مؤلفات هيرل في الفيتو ميتولوجيا ، ومؤلفات اميل لاسك Kloss ، كما حضر محاضرات هينرش ريكتر Rickert وكانت تدور حول المعنى الأخلاقي لفلسفة نيتشه .

وفي سنة ١٩١٥ ناقش الرسالة التي تقدم بها للحصول على دكتوراه التأهيل ( للتدريس في الجامعة ) Habilitation ، وعنوانها : « نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوتس » وقد أهداها إلى أستاذه ريكتر . وقد استند فيها إلى رسالة لم تكن في الواقع من تأليف دونس اسكوتس ، بل من تأليف توماس الذي من أرفورث Thomas von E-furt ، كما أثبت ذلك فيما بعد مؤرخ فلسفة العصور الوسطى العظيم مارتن جراي Martin Grabmann .

ولل جانب اهتمامه بمعنى الوجود ، نجده في ذلك الوقت نفسه يتم بمشكلة الزمان ، فيلقي محاضرة - كجزء من امتحان دكتوراه التأهيل هذه - عن « معنى الزمان في علم التاريخ » ( نشرت في « مجلة الفلسفة والمعتقد الفلسفي » سنة ١٩١٦ ، ج ١٦١ ص ١٧٣ - ١٨٨ ) ، ويبدو فيها تأثير بآراء فلهملر دلتاي ؛ وفيها يمدّد أصالة علوم التاريخ بمجال علوم

Teyssedre, B. L'esthétique de Hegel. Paris, 1958.

Vanni Rovighi, S. La concezione hegeliana della Storia. Milan, 1942.

Wacher, H. Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant. Berlin, 1932.

- Wahl, J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1951 (2nd edition).

Wallace, W. Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic. Oxford, 1894 (2nd edition).

- Weil, E. Hegel et l'état. Paris, 1950.

## هيدجر

### Martin Heidegger

#### المؤسس الحقيقي للوجودية .

ولد مارتن هيدجر في ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٨٩ في مسكرش Messkirch ، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن ( ألمانيا ) ، لأسرة عميقة الجذور في هذا الاقليم . وكان أبوه فريدريش Friedrich صانع براميل وفي الوقت نفسه كان أميناً لخزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة ، وكانت ديانتة الكاثوليكية وكذلك زوجته يوهانا Kempf Johanna .

ويقول هيدجر عن نفسه في ترجمته لحياته الملحة برسالة سنة ١٩١٤ : « نظرية الحكم في المذهب النساني » :

« دخلت المدرسة الشعبية في بلدي ، ثم دخلت المدرسة الثانوية في كونستانس من ١٩٠٣ إلى ١٩٠٦ ، وابتداء من السنة قبل النهائية دخلت مدرسة برتولد Berthold الثانوية في فرايبورج - في - بريسيانو . وبعد أن حصلت على شهادة إتمام الدراسة ( الثانوية ) في سنة ١٩٠٩ ، تعلمت في ( جامعة ) فرايبورج - في - بريسيانو حتى الامتحان النهائي Rigorosum . وفي الفصل الدراسي الأول حضرت دروس اللاهوت والفلسفة ، وابتداءً من سنة ١٩١١ خصوصاً تابعت دروس الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية ، وفي الفصل الأخير تابعت أيضاً دروس التاريخ » .

الطبعة .

٢٢ أبريل سنة ١٩٣٣ نشرت جريدة بريسلو أن هيدجر انتخب رسمياً مديراً لجامعة فرايبورج .

وفي ٣ و٤ مايو سنة ١٩٣٣ - وكان هناك تدوّل الحكم في ألمانيا في ٣٠ يناير سنة ١٩٣٣ - نشرت الصحف المحلية خبر انضمام هيدجر رسمياً إلى الحزب الوطني الاشتراكي ( النازي ) . وفي ٢٧ مايو سنة ١٩٣٣ ألقى هيدجر المحاضرة الافتتاحية ( التي استهل بها منصبه الجديد ) بعنوان : « التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية » وفيها عرض برنامجاً مفصلاً لإصلاح الجامعة .

لكنه ما لبث أن وقع في خلاف مع السلطات ، وذلك أن مكتب ألفرد روزنبرج ، الموجه الفكري للنازية ، طلب منه فصل اثنين من العمداء في جامعة فرايبورج بسبب عداوتها للنازية ، وهما الأستاذ فولف والأستاذ مولندورف Mollendorf . لكن هيدجر رفض تنفيذ هذا الأمر ، وقبّل استقالته من منصب مدير الجامعة ، وقبّل استقالته ولما عُيّن عليه في هذه المنصب إلا عشرة أشهر . لكنه استمر أستاذاً يلقي محاضراته .

غير أنه صار هدفاً للمضايقات من جانب السلطات . فكانت الشرطة السرية S.S. تكتب تقارير منتظمة عما يدور في محاضراته ودروسه وتقدمها إلى ألفرد بيوملر A. Baumeister ، مدير جامعة برلين ، وكريك E. Krick مدير جامعة هيلبرج ، وكلاهما كان واسع النفوذ عالي المكانة في الحزب النازي . كذلك مُنعت بعض دروسه ( السمناوات ) ومنها سمناو كان يدور حول كتاب « العامل Der Arbeiter لأرنست يونجر . ويُمنع من إعادة طبع كتاب « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ومن نشر كتاب : « نظرية أفلاطون في الحقيقة » كذلك مُنعت من حضور مؤرّع الفلسفة المنعقد في باريس في سنة ١٩٣٧ .

وأثر هومن جانب عدم الاصطدام بالسلطات ، فاكثرت بالدروس ( السمناوات ) ، دون المحاضرات العامة واعتصم بالمرلة والاستغراق في الأعمال الفلسفية ، وذلك في بيته الجبلي في قرية توتنلوبرج Todtnauberg في قلب الغابة السوداء ، حيث كان قد شيد هذا البيت في سنة ١٩٢٢ بصبره ومثابرتة كما قال :

« من أقام البيت ها هنا هو للتأثرة على إدراج الأرض والسما ، والأمور الإلهية والغاية بكل بسلطتها ، إدراجها في

وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل في سنة ١٩١٥ عين هيدجر مدرساً Privat Dozent في جامعة فرايبورج . وفي سنة ١٩١٦ عُيّن هسل أستاذاً في جامعة فرايبورج ، فلفت انتباهه ذكاء هيدجر الفائق ، وداعبه الأمل في أن يصبح هيدجر من أنصار مذهب الظاهريات ، فانحله مساعد له إلى جانب يوجن فوك E. Fink وأ . اشتين E. Stein اللذين سيكون لهما شأن أيضاً في فلسفة الظاهريات .

وفي سنة ١٩٢٣ عين هيدجر أستاذاً غير ذي كرسي للفلسفة في جامعة ماربورج Marburg . وهنا ألف كتابه الرئيسي : « الوجود والزمان » الذي أودع فيه زبدة فلسفته كلها ، وبعد من أعظم المؤلفات الفلسفية على مدى تاريخ الفلسفة .

وفي عيد المنصرة ( الأحد السابع بعد عيد الفصح ) سنة ١٩٢٩ أصدر هيدجر كتابه « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحتوي على تفسير للمعنى الذي قصده كنت من « نقد العقل المحض » : هل هو كتاب في نظرية المعرفة العلمية ، كما يزعم أنصار الكتبة الجديدة ( كوهن ، ناتورب ، ركرت ) ، أو هو تأسيس للميتافيزيقا كما يرى هيدجر ؟ وزبدة الكتاب كان هيدجر قد ألقاه محاضرات في الفصل الدراسي الشتوي ١٩٢٧/١٩٢٨ وفي محاضرات ألقاهما في ١٩٢٨ في معهد هررد في ريمبا ، وفي محاضرات ألقاهما في مدرسة التجارة العليا في دافوس Davos ( سويسرا ) . في شهر مارس سنة ١٩٢٩ . وفي مارس سنة ١٩٢٩ انتقلت ندوات في دافوس ، اشترك فيها هيدجر كما اشترك أرنست كاسيرر . وقُرّع هيدجر تفسيره لمعنى كتاب « نقد العقل المحض » مُعارضاً تفسير الكتبة الجديدة . فالتزم به أرنست كاسيرر ، ودارت بينهما مناقشة حادة ( تجد نصها في ملحق الطبعة الرابعة من كتاب هيدجر : « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ) .

وكان هيدجر قد عين في سنة ١٩٢٨ أستاذاً ذا كرسي في جامعة فرايبورج خلفاً لهسل وبناء على توصية منه . وفي ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ ألقى محاضراته الافتتاحية في جامعة فرايبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » .

ويدعو من المدير السابق لجامعة فرايبورج ، وتأييد من مجلس الجامعة وبناء على طلب جميع الأساتذة ، وإقن هيدجر على ترشيح نفسه لمنصب مدير جامعة فرايبورج . وفي

كثيراً من المحاضرات العامة ويشارك في مختلف الاحتفالات التذكارية .

وبدا ينشر محاضراته في كتب ضخمة عديدة ، أهمها كتابه الضخم عن « نيتشه » في مجلدين ( سنة ١٩٦١ )

وسافر إلى فرنسا في سنة ١٩٥٥ ليشترك في « أحداث سريرزي لاسال » التي دارت في قصر سريرزي لاسال ( شمالي باريس ) وخصصت للدراسة فلسفة هيدجر ، وقد ألقى هيدجر هناك محاضرة في سبتمبر سنة ١٩٥٥ بعنوان : ما هذا الشيء المسمى بالفلسفة ؟ Was ist das - die Philosophie ?

وسافر مرة أخرى إلى فرنسا في سنة ١٩٥٨ وألقى محاضرة في كلية الأدب بجامعة أكس- آن- بروفانس (في جنوبي فرنسا قرب مرسيليا) ، عنوانها : هيجل واليونان (في ٢٠ مارس سنة ١٩٥٨) .

وقام بأول رحلة له إلى اليونان في ابريل سنة ١٩٦٢ .

وفي العام الجامعي ١٩٦٦/٦٧ استأنف هيدجر ، وهو في السابعة والسبعين ، التدريس في جامعة فرايبورج حيث خصص سمناً للفيلسوف اليوناني هرقليطس .

وفي سنة ١٩٦٨ ألقى دروساً (سمناً) في تور Thor في اقليم البروفانس جنوبي فرنسا ) جعل موضوعها كتاب هيجل الذي بعنوان : « الفارق بين ملهي هيجل وشلنج » ، وذلك خلال المدة من ٣٠ أغسطس حتى ٨ سبتمبر . وقد عاد إلى تور Thor في السنة التالية فألقى دروساً عن كتاب امانويل كنت وعنوانه : « في البرهان الوحيد الممكن على وجود الله » ، وذلك في الفترة من ٢ إلى ١١ سبتمبر سنة ١٩٥٩ .

وأنهى بقية حياته في بيته الجبلي في تونتورج ، إلى أن توفي في ٢٦ مايو سنة ١٩٧٦ في مسكرش Messkirch مسقط رأسه .

#### فلسفته

هيدجر هو المؤسس الحقيقي للوجودية .

والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود . ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود . والنتج الذي يستخلصه هيدجر في سبيل ذلك هو « الإشارة » Aufweisung ، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتليل عليه ، بل الايضاح والكشف ، وذلك بالاشارة إليه

الاشياء . وهذه القوة هي التي ألقمت اليت على سفح الجبل ، في مأمن من الرياح ، وفي مواجهة الجنوب ، بين المروج والقرب من الشبرج . وهي التي وهبت سقفاً من الألواح بلزواً بروزاً كبيراً يحمل شحنتات التلح وياتحناء مناسب ، وهو يتزل إلى أسفل جداً ، فيحتمي الغرف من عواصف ليالي الشتاء الطويلة . ولم ينس « ركن الرب » خطف اللاتلة المشتركة ، وهما في الحجرات مواضع مقدسة ، هي مواضع الميلاد و« شجرة الموت » - وهذا الاسم يستون هناك النعش - وهكذا بالنسبة إلى مختلف الأعمال ، صور ، تحت نفس السقف ، أثر مروها خلال الزمان ، ( مقالات ومحاضرات ص ١٩١ - ١٩٢ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٨ ) .

وكان هيدجر قد تزوج في سنة ١٩١٧ من ألفريد بيري Elfreda Petri ، ورزق منها بأول ولد وهو جرج Jörg في سنة ١٩١٩ ، وبالأول الثاني هرمن Hermann في سنة ١٩٢٠ .

وفي خريف سنة ١٩٤٤ استدعي هيدجر للاشتراك في الميليشيا الشعبية Volkssturm ، لما كانت ألمانيا على وشك الهزيمة .

فلما هزمت ألمانيا نهائياً في أوائل مايو سنة ١٩٤٥ ، واحتل الحلفاء ( أمريكا وإنجلترا وروسيا وفرنسا الخ ) كل ألمانيا ، أصدرت سلطات الاحتلال قراراً بمنع هيدجر من التدريس في جامعة فرايبورج . واستمر هذا المنع حتى سنة ١٩٥١ . وخلال هذه الفترة كان هيدجر يكتب مؤلفاته ويتحدث مع جماعات صغيرة من الطلاب أو المعجيين . فكتب رسالة صغيرة بعنوان : « وما فائدة الشعراء ؟ » ( سنة ١٩٤٦ ) . وألقى أربع محاضرات في ناندي برمن Bremen ( ألمانيا الغربية ) في ديسمبر سنة ١٩٤٩ . وألقى محاضرة عن « الشيء » Das Ding في أكاديمية بافاريا للفنون الجميلة في ٦ يونيو سنة ١٩٥٠ ، ومحاضرة عن « اللغة » في ٧ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وفي سنة ١٩٥١ أعيد هيدجر إلى منصبه استاذاً في جامعة فرايبورج . وكلفت دروسه ( سمناً ) الأولى عن : « أرسطو ، كتاب الطبيعة م<sup>١</sup> ، ف<sup>٢</sup> ، م<sup>٣</sup> - ١٣٠ » .

واستمر بعد ذلك في إلقاء الدروس ، التي تمخض عنها الكتابان التاليان : « ماعني التفكير ؟ » ( سنة ١٩٥٢ ) ، « مبدأ الغلبة » ( سنة ١٩٥٥ - سنة ١٩٥٦ ) . وكان يلقي

الوجود - هناك )، أي الوجود في العالم ، وهذه العبارة لا تشمل فقط على المعنى المكتاني ، بل وأيضاً وخصوصاً المعنى الانطولوجي . وهذا الوجود الانساني علم بين الناس جميعاً ، وإن بدلت تجريبي من وجودي أنا الخاص بي . ومهمة التحليل الانطولوجي ستكون إذن الكشف عن الوجود الانساني بعامة .

التركيبة الجوهرية للإنسان هي تلك التي تلازمه ككل . فعل التحليل الانطولوجي أن يتناول إذن كل أحوال وجود الآنية Dasein .

وأول خاصية جوهرية لوجود الإنسان هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء ، لأنه لا يبدأ أبداً كنسبة من هذا الصنف أو ذاك . إن قاتونه هو علم التمين ، أعني أنه غير ثابت ، بل متغير من فرد إلى آخر ، ولكل الحق في أن يقول : أنا . ( « الوجود والزمان » ص ٥٢ )

وهذا الأنا ليس جوهرأ ، أي موضوعاً ثابتاً تجري عليه التغيرات . ذلك أن وجود الإنسان يتجلى على أنه إمكان وجود Seinkönnen . إنه يتنوع للإمكانات ، واستعداد لتحقيقها . إنه يميل دائماً إلى أن يعطي نفسه المزيد . ولما لم يكن بعداً ما سيكونه فيما بعد ، فإنه ما ليس إياه ، وبالتالي أكثر عما هو بالفعل . إنه إمكان نفسه باستمرار . إنه سيق على نفسه باستمرار ، ولهذا فإن آتيه مشروع يحقق نفسه باستمرار Entwurf . إنه يقدم نفسه في إمكانياته الخاصة . وفي هذا المشروع Entwurf يكشف إمكان وجود الآنية . وتلك هي خاصيته الثانية ، أي أنه مشروع ذاته باستمرار .

والخاصية الثالثة الأساسية لوجود الإنسان هي : الحرية . فالآنية حرة . وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعيين ذاتها . فانا الذي أقر طريقة وجودي بنفسي ، وذلك باختياري لأحد توجيه الممكن للتحقق أمامي . وهكذا فإنني أختار نفسي في وجودي ، وأنا مسؤول عن ذاتي .

ولما كانت الآنية في سبب على نفسها باستمرار ، فإنها دائماً تسبق ذاتها Sich - vorweg - sein ذلك أن الآنية هي بالضرورة خارج ذاتها ، وبالتالي هي في العالم . يقول هيدجر : « إن ماهية الآنية تقوم في وجودها خارج ذاتها » ( « الوجود والزمان » ص ٤٧ ) Das Wesen des Daseins Existenz liegt in seiner Existenz . والوجود خارج الذات Existenz الحضور في العالم .

ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الأشياء الأحياء . وهو يشمل المسائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود . ومن المستحيل النظر إليه من الخارج ، أو استنباطه من شيء أسبق ، لأنه لا شيء أسبق عليه .

أين تتجلى ظاهرة الوجود ؟ في الموجودات نفسها . إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها . فملينا إذن أن نمضي من الموجود das Seiende إلى الوجود Sein . لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات . بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود ، لا كلمة خارجية ، بل كمبدأ أساسي قائم في مصالتي الموجودات ، ولهذا لا نستطيع أن نتمتع إلا بالقول بأنه « الوجود فحسب » das Sein schlechthin .

ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود ، وميدان الموجود ، أو بين الوجودي ( الانطولوجي ) وبين الموجودي ontisch فالانطولوجي يرجع إلى ما يعمل الموجود موجوداً ، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي . أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى .

والوجود في كل مكان ، لكنه لا يعطي الوجود على نحو واحد ، بل هناك أحوال عديدة للوجود والمخاطفة للموجودات : وجود الشيء ، وجود الأداة ، وجود الإنسان ، الخ . فيأتي نمط من هذه الأنماط تبدأ البحث ؟ والمجواب عند هيدجر واضح حاسم : إنه وجود الإنسان ، وجودنا نحن ، هو الذي ينبغي أن يبدأ به البحث ، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أخرى أقوم من الإنسان . فنقطة ابتداء البحث في الوجود ينبغي أن تكون إذن هي تحليل وجود الإنسان . وعمل هذا التحليل أن يوضح وجود هذا الموجود ( الإنسان ) الذي يتعامل عن الوجود . إن الإنسان ، بالنسبة إلى تجريبتنا ، هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلقى موجودات أخرى ، وأن يوجه إليها انتباهه وأن يتصل بها . وبالنسبة إلى الإنسان وحده تكون هذه الموجودات مفتوحة ، متكشفة ، وهو وحده أيضاً الذي يقدر على أن يتكشف لها . وهو الموضوع الوحيد الذي فيه يظهر فهم الوجود ، وفيه لا يتوقف عن التكامل والوجود . ولهذا يقول هيدجر : « إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود » ( « الوجود والزمان » ص ١٧ ) .

ووجود الإنسان يسميه هيدجر « الآنية » Dasein ( =



من نوع الشيء ، أي كموجود معطى *Vorhanden* . إن الوجود الخاص للأداة لا يتكشف إلا بالعمل وفي الأمور العملية والاستعمال . فلطرفة لا يعرف حال وجودها إلا إذا استعملتها اليد . ولهذا فإن الأداة هي « الوجود » في - متناول - اليد *Zuhandensein* .

والأداة لا توجد مستقلة بنفسها ( « الوجود والزمان » ص ٣٥٣ ) ، بل هي تحيل دائماً إلى أدوات أخرى . ولهذا فإن الأدوات المختلفة تؤلف مركباً ، هو نسج من الارتباطات التي تؤلف وجود الأداة الخاصة وفقاً لوحدة إحالية منتظمة . ولهذا لا يمكن فهم أية أداة إلا داخل المركب *Zeug-ganzes* الذي تؤلف هي جزءاً منه . وهذا المركب يتسع مداه إلى أن يشمل كل الأشياء . إن الأدوات تؤلف شبكة يتكشف فيها العالم في الشمول الانتولوجي لمناصره .

لكن العالم الذي إحدا وتطور فيه ليس مسكوناً فقط بأدوات ، بل هو يشمل أيضاً على موجودات مشابهة في . وهؤلاء الآخرون لا يتجهلون ككلمات منزلة معطلة فقط ، إلى جانب الموضوعات الكائنة في العالم . بل هم كائنات مزودة بنفس التركيب الذي في . ووجودها حاضر في الأدوات التي التي بها في العالم . إنهم مثلي : كائنات في العالم .

لكن يبيننا الأدوات تخلفي ، فإن الآخرين يصحزون ويرافقوني ( « الوجود والزمان » ص ١١٨ ) : إنهم معي . وأنا أصطلم بهم ، وعلى أن أنقسام العالم وإياهم . هذا العالم الذي نحن نسكنه معاً هو عالم محيط *Mitwelt* ( = عالم مع ) ، عالم مشترك نحن موجودون فيه . متى ما وجئت ووجدت مع آخرين . متى ما وجد الإنسان عايش في نوع من الافتتاح يدخل فيه الغير ويتجلى له . ولهذا فإن وجود الآخرين هو بالنسبة لي أصل أصالة وجود الأدوات نفسها . إني وجوبي أنا أكون في الوقت نفسه مع الآخرين . إني « وجود - مع » . « والوجود - مع » صفة جوهرية أساسية في كل أية . وفهم الآخرين هو حال وجودية للوجود الذاتي . وحتى الوحدة والافتراق والمزلة هي أيضاً نوع من « الوجود - مع » .

إن يوجد ، بالنسبة إلى الإنسان ، هو أن يكون مع أناس آخرين . إني « وجود - مع » ، مفتوح بالضرورة على الآخرين ، مشارك لهم في الوجود . « والوجود - مع » يتكشف لي وجود الآخرين . « والوجود - مع » يحيل إلى

وهذا الحضور في العالم أو الوجود في العالم هو أول ما يتجلى لنا حين نلتفت إلى الوجود الانساني . إن الآنية توجد بحيث تفهم ذاتها ابتداءً عما هو ليس إياها . ولا يمكن أن تضع العالم بين أقواس ، لأنها مرتبطة به ارتباطاً ضرورياً .

لكن الوجود في العالم ينطوي على ثلاث لحظات مقومة له ، هي : العالم ، للوجود الذي هو في العالم ، والحضور في العالم .

فلننظر في هذه المعاني الثلاثة :

١ ( العالم : إن العالم يبدو لنا أنه ما تقم فيه الآنية ، وما يجعل الموجودات في داخل العالم ممكنة . ولدى الانتهاء مع أي موجود ، فإن العالم يكون مفتوحاً ، وهذا الافتتاح يكشف عن الطابع العالمي ( نسبة إلى داخل العالم ) للموجود . والعالم هو ما يجعل ممكناً كل تحيل للموجود . وهذا الامكان يتسبب إلى الآنية نفسها .

لكن العالم ليس موجوداً من الموجودات . إنه ليس في الأشياء ، بل هو في لحن الأشياء . وهو يلد بالأحرى على حال وجود للموجود ؛ وهذه الحال أصيلة أصالة مطلقة . فذلك أن العالم ليس موجوداً أبداً ، بل هو صائر دائماً ، إنه يتحول *Welt ist nie, sondern weitet* ( أو يتوهم *weitet* ، أي يصير علماً ، على طريقة هيدجر في التعبير ) . وهو صفة للآنية نفسها : إن وجود العالم هو نفسه تحديد لوجود العالم . والعالم هو في وقت واحد كشف شامل للموجودات وافتتاح للآنية على هذا المجموع .

وموقف الآنية من الموجودات غير الانسانية التي تحيط بها هو نوع من الأناش الواقع ، ومظهره الأكثر مباشرة هو مظهر عملي . فالخلة العملية تقدم في استعمال الأشياء . وأقرب الموجودات إلينا هي الأدوات أي كل ما يمكن أن نستعمله أو نستعمله أو نستعين به في قضاء حاجة ما عملية . وبهذا المعنى الواسع جداً يمكن أن يقال عن القطار ، أو الصحيفة اليومية ، إنه أداة *Zeug* . ونستطيع فهم العالم من طريق فهم وجود الأداة . إن الأداة تتجلى لنا كموجود يتسبب بالضرورة إلى العالم .

ولكن الأداة ليست حاضرة في الأصل أمام الحياة العملية كما لو كانت مادة بسيطة للعالم ، أو كموجود غليظ ، يتخذ له شكلاً فيا بعد . كما أن الأداة يبنينا ألا نمدّ موجوداً

من حيث أننا مرميون هناك ، متورطين في هذا المحيط دون إرادتنا . وهذا الشعور هو ما يسميه هيدجر Geworfenheit ، أي الشعور بأننا ملقًى بنا ، مرميون هناك .

وهذا الشعور يتضمن أننا موجودون دائماً في العالم ، ومضطرون إلى أن نحسب حساب هذه الواقعة ، وتلك هي الواقعية Faktizität .

والشعور بالإلقاء أو الرمي هناك مصحوب بالشعور بأننا « متروكون » إلى مصيرنا بين الموجودات الذين يرغبوننا ويضطلون علينا . وهذا التروك Ueberlassenheit لا يتفصل عن وجودنا وحالتنا الجوهرية .

نحن متروكون إذن لأنفسنا في هذا العالم . وهذه الواقعة صفة دائمة للوجود مرتبطة به . إنني متروك في الوجود . وهذا يتجلى طبعاً العَرَضِيَّة في موقعي في العالم : إنني عارض فيه .

وفي الموقف أنا لا أرى فقط أنني موجود ، بل وأني يجب أن أوجد ( « الوجود والزمان » ص ٤١ ) . إن علي أن أكون موجوداً ، وعلي أن أحقق ذاتي ، وعلي أن التزم بوجودي كهممة لا أمكك الأفلات منها . وعلي أن أحقق ما لدي من إمكانات . ورغم شعوري بحيزي ، فإن علي أن أصير ، أن أصير من أنا . إن وجودي أعطي لي كانه « وجوب وجود » Zu - sein .

عل أن هذه المهمة ليست أمراً غارِجاً عني علي بلوغه ، بل هي دائماً متحققة في كل مسلك ونشاط تؤديه الآنية .

٢ - والآنية تفهم العالم ، وتفهم وجودها في العالم . ويتم هذا الفهم بغيرتها في نزوعها إلى تحقيق إمكاناتها . إن الآنية مستوزرة دائماً نحو المستقبل لتتحقق إمكاناتها ، بهذا تفهم نفسها ، إذ يتم الفهم بواسطة تحقيق للممكنات ، والسعي إلى الكشف عنها . ولهذا يقول هيدجر إن الفهم Verstehen هو مشروع Ent - wurf . والشروع ينجم عن إمكان الوجود الذي يكشف في المشروع . والآنية تستشعر - إن صَحَّ هذا التمييز ( من الاسم : مشروع ) - نفسها ، أي تدرك مشروعات نفسها وتسمى إلى تحقيقها .

ولهذا فإن الآنية تتعين أساساً بواسطة ما يمكن أن نصير إليه . وتركيب المشروع ليس إلا الطابع التوقفي لوجودها . وبعبارة أخرى ، الآنية تتجاوز نفسها باستمرار في مشروعات

ذاتي ، في نفس الوقت الذي يحيل فيه إلى الغير .

ب ) الوجود - في : إن وجود الآنية في العالم يتضمن ثلاث خصائص : الموقف ، الفهم ، السقوط . فلتحدث عن كل منها :

١ - إن « الموقف Befindlichkeit هو الذي يكشف عن الحال الأساسية في الإنسان . إنه شعوره بأنه قائم هناك في العالم تجاه الغير . وهذا الموقف كشف وشعور عاطفي Gefühl معاً . إن الآنية تشعر آنذاك أنها موجودة ، وتشاهد ونحس بأنها كائنة . وفي الوقت نفسه يتضح لها موقعها من العالم بوصفها في وسط موجودات : أحياء وأشياء .

وفي « الموقف » يتكشف الموجود الشامل . إنه يكشف لي أنني كائن في موقف ، ذوقية ، وأني في مكان يلتقي فيه العالم : الآخرون وأنا . و« بالموقف » يحال الإنسان إلى الموجودات التي يمكن أن تؤثر فيه ، لأن انفتاح الموقف يحيل الانفتاح الوجودي عل العالم ممكناً .

إن « الموقف » شبيه بالتيق ، والأساس ، بالنسبة إلى مشاعرنا الخاصة . ومن خلال علاقتنا مع الموجود ، نحن نشعر دائماً عاطفة ما ، حتى إن الوجود هو بالنسبة إلينا « أن نتأثر » على نحو ما . وعلى هذا النحو تتأسس الآنية في وسط الموجود Bodennehmen ( « تتخذ أساساً » ) .

لكن حضور العالم ، حضوره الشامل ، يفرض نفسه علينا بفضل بعض المواقف ، التي يمكن أن تسمى « كونية » ، مثل اللال ، اللال الحقيقي « المنتشر كالغيباب الصامت في مهاري الآنية » ( « ما الميتافيزيقا ؟ » ص ٧٨ ) ، اللال الجارف العميق الذي فيه كل شيء يتخلل علينا . وهذا اللال هو الذي يكشف لنا عن العالم . وكذلك السرور الذي يحلده حضور كائن غريب لدينا . وأهم من هذين الشعورين ، هناك : القلق Angst ، الذي به يزداد انفتاح الآنية على العالم .

إن الموقف يضع الإنسان أمام وجوده ، فيكشف له عن حال وجوده هناك . والإنسان موجود في العالم بسبب وجوده نفسه . إنه « هناك » Da الذي يفتح على العالم .

ويشعر الإنسان أنه هناك ، دون أن يكون هو الذي قرر ذلك . فيدوله وجوده كما لو كان ملقًى به geworfen ، مرمياً هناك ، لا نتيجة لفعل حر صدر عنه . ونحن لا نوجد إلا

إمكاناتها . ولهذا فإنها تستيق وجود ذاتها باستمرار .

وليس المقصود بالفهم للمعنى العقلي فقط . فأن تفهم موقفنا في الوجود لا يعني فقط أن نحدده ونشرحه أو نأمله فحسب . بل ينطوي الفهم - عند هيدجر - على معنى عملي ، هو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وسنعه . ومن يفهم شيئاً ما يملك إمكانيات خاصة بهذا الشيء . فأن يفهم الإنسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه . والفهم يُلزِم الإنسان كله ، ويوجه الأنية في مشروعها وفقاً لرؤية عينية للطرق المتاحة للحرية .

والفهم إذن ليس ملكة مستقلة عن وجود الإنسان ، إنه التعبير عن وجوده نفسه ، إنه تجلبد انتولوجي وحال وجودية للأنية . والفهم يربط الأنية بالوجود ربطاً وثيقاً . ومعنى هذا أن الأنية ، هي الوجود الانساني .

وهنا يميز هيدجر بين ضريين من وجود الأنية : الوجود الصحيح ، والوجود الزائف . وفي الحياة اليومية تعيش الأنية عامة على نحو زائف : إنها تتحضر وراء الكلام Gerude ، وتتذلل بحب الاستطلاع ، وتمارس الاشتراك المعنوي Zweideutigkeit ، تترى نفسها على صورة الأشياء التي تشاهدها ، ويصير العالم صورة مشوّعة للواقع . وبدلاً من الالتصاق بالعالم ، يقفز الفهم إلى ما وراء الموقف : ولخوفه من فهم العالم الذي أمامه ويشيع الطمأنينة في نفسه ، فإنه يخلق لنفسه عالماً جديداً .

كذلك يصيب الزُيف ميدان الالتقاء بالغير ، فلا يكون الغير هو الآخر الذي يؤلف جزءاً من هي ، بل نسخة أخرى من ذاتي ، « أنا آخر » alter ego حضوره الأصيل يتحطم لصالح الامتثال للمسوّي ( بين الناس ) . والموت يصبح مجرد فكرة تعني كل واحد ولا تعني أحداً في آن واحد : يموت للمرء كما يتكلم .

وهذه الحياة الزائفة التي تجرّد الأنية من إمكانياتها تعبّر عن إمكانية أساسية للإنسان ، هي : السقوط Verfallen . وللسقوط طابعتان : الحياة في المتوسط Durchschnittlichkeit والتسوية بين إمكانات الوجود Einebnung . هنا تدع الأنية نفسها تعيش في الزمان الذي يمضي ، بدلاً من أن تحمل ذاتها على عاتقها .

وهذا نوع من التلهية له دلالته الانتولوجية : إنه محاولة

للإفلات من قبضة الوجود . إني أهرب من ذاتي لأني أخاف من ذاتي ، من خطيئي . وليس المقصود بهذه الخطيئة ما يعرف في الدين باسم الخطيئة الأولى ، بل المقصود هو اكتشاف أنني متناه ، فاني . إن الضمير يدعوني إلى ترك العالم المظلمين الذي خلقته لنفسي ، ابتداءً الصود إلى الحقيقة العارية . وهذه الدعوة تقلقني وتزعجني أشعر بأنني غريب عن نفسي ، عن ذاتي الحقيقية .

أما الوجود الصحيح فهو الاستجابة لنداء الضمير الذي يقول إني ملذب . يقول هيدجر : « إن الضمير يتجمل كصبيحة لهم : والسائل هو الأنية ، التي تغلق من سقوطها ، وتغلق على إمكانياتها الأخص ( وهي أن تشرع نفسها إلى الامام ... ) . والأنية مدعوة من التسؤل الوارد من السقوط في الناس » ( « الوجود والزمان » ص ٢٧٧ ) . إن صيغة الهم ، وهي تنزعني من أرض الموجود ، تكشف في عن عدم تعين وجودي . ذلك أن الخوف يتعلق دائماً بموضوعات جزئية : فأنا أخاف من شيء ما ، وعلى العكس من ذلك نجد أن القلق ليس له إطار محدّد لأنه لا يتعلق بشيء . إن القلق هو الشعور بما هو ماثل هائلا ، والتوقع لكون الحضور شيء وراء الموضوعات الحاضرة . فالحرف هو إذن خوف من الحرف الذي يرب من القلق .

وليس المقصود بالصحيح أو الزائف حين يطلقان هنا على الوجود أيّ تقويم أخلاقي . إن للوجود الزائف لغته وقانونه الخاص : إنه ليس مجرد ظهور للوجود ، بل هو بُعد حقيقي للوجود . ولا يمكن تجاوزه أبداً بواسطة الوجود الصحيح . والإنسان يمينا دائماً في تقاطع الزائف مع الصحيح ، والمفهوم اليومية تخفي عنه عمه الأساسي ، ومشهد العالم يميل إلى جعله ينسى وجوده - في العالم .

إن السبب في الزيف يرجع إلى كون العالم الحاضر في الأنية هو - الحياة اليومية - عالم « الناس » ، das Man أي أنه عالم من الكائنات غير المشخصة ، تلوب فيه إمكانية الوجود الحقيقي ، ووجود الذات للمشخصة الفردية أو الأنا . إن في « الناس » تنزّل الأنية عن هويتها ، عن كونها وحيدة مفردة نسبيح وحدها .

٣ - والضرب الثالث من اندراج الأنية في العالم يتحقق عن طريق القول ( الكلام ) باللعن الأوسع لهذا اللفظ ويقوم هذا الضرب في القدرة على صنع معاني Sinn ، وترتيب فكر .

الوجود ، كما أن الغاضي يقول القاتون . واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي يعطى بها الشاعر ، بكلامه الحافل .

أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية . إن هذا الكلام سقوط ، وانهار ، بلطف الانطولوجي ، لا بلطف النفي ، لهذا اللفظ . إن الآتية وقد أسلمت إلى العالم ، تضع في الوجود - مع Mitsein . ولا يستطيع الإنسان أن يتجنب الاختلاط بالوجودات ، عندهم Sein - bei . وهذه اللغوية تجر بالضرورة إلى نوع من الاستبعاد العملي للكائنات التي نحن في حاجة إليها .

والإنسان يسقطه في العالم يتميز بملامح رئيسية هي : الإغراء ، الطمأنينة الظاهرية ، مغامرة الذات ، والمؤثر .

والإغراء أبرز هذه الملامح ، لأن السقوط معناه أن يُغرى الإنسان بالوجود السهل ، ووجود الناس ، ورفض الذات ، والولوع بالثرثرة ، والتطفل والاشتراك المعنوي ( « الوجود والزمان » ، ص ١٧٥ ) . وفي الثرثرة لا يتم المرء بالموضوع الذي يجري الكلام حوله ، بل يتم بما يقوله الآخرون عن هذا الموضوع . والتطفل يرتبط بالكسل وانعدام الفهم . فحينما يكتم المرء عن الفهم ، يتجمل التأمل ، ومعهم الطفل الذي يؤدي بدوره إلى التلهية وعدم الانتباه ، والرغبة في اقتناء أكبر مقدار من المعرفة . أما الاشتراك المعنوي ( أي في المعاني ) فينشأ من كوننا نسعى قبل كل شيء إلى التضمع مع الآخرين . لقد وضعنا أنفسنا ، لأجمل الأشياء ، بل تجاه بعضنا البعض ، هناك لا نستطيع أن نغير ما نرى على الوجه الصحيح وما لم ير كذلك .

أما الخاصية الثانية للسقوط وهي الطمأنينة Beruhigung فنشأ من كوننا قد استندنا إلى رأي الآخرين ، فأنشأ ذلك الطمأنينة في نفوسنا ، لكنها طمأنينة ظاهرة فحسب ، ولا قُرصى ولا قطع .

والخاصية الثالثة هي مغامرة الذات ، الناجمة عن توافقها مع العالم . إن الآتية قد قررت ضد نفسها بتوافقها مع الغير ، ولذلك فقدت إمكاناتها الصحيحة . لقد تحلّت عن شخصيتها الحقيقية .

والخاصية الرابعة والأخيرة للسقوط هي : المؤثر ، أي الانفراس في وحل الآخرين .

ومع ذلك فإننا في الوجود الساقط لا نفلت من

والمعنى هو كل ما يتحدد في الفهم ، إنه مضمونه النظم . وليس للكون معنى إلا بسبب وجود الآتية . لكن للمعنى ليس معنى عقلياً فقط ، إنه ليس كلياً مستخلصاً ( مجرداً ) من حادث ، ينطبق على عامة الحوادث التي من نفس النوع . إنما هو ما يقوم فيه الفهم . إنه يعني بُعد المشروع الإنساني ، وزاوية النظر التي منها يتجلى الشيء وإبتدأ منها يمكن أن يفهم في إمكاناته ، التي هي أيضاً إمكاناتنا نحن . وهكذا نتخذ الأشياء معاني من حيث هي مادة لامكانياتنا . إن الأشياء ، من حيث ذاتها ، لا تحملو معنى sinoelos ، ولكنها بلا معنى sinnlos ( « الوجود والزمان » ، ص ١٥٧ ) . والمعنى يكشف في - ومن أجل - آتية عينية محددة ، وينشأ من الموقف الدقيق لمشروع في داخل مجموع حقائق واقعية أنا مرتبط بها بواسطة الاهتمام . ففهم معنى بيت ما ، هو رؤيته وفقاً لكونه يفيد في شيء ما ، أعني وفقاً لكونه أدلة Zeng هي الشك في .

والمعنى هو الذي يؤسس اللغة ( « الوجود والزمان » ص ١٨٧ ) أو القول الذي هو تمهيد عيني للكلام وبه يتغير عاده . وبدون اللغة لن تكون الأشياء أبداً هي ما هي عليه ، ذلك أن اللغة هي التي تستعملها وتعطينا القدرة على استعمالها . وهذا المعنى فإن اللغة هي التي تفتح لنا العالم ، لأنها وحدها التي تعطينا إمكان الأقامة بالقرب من موجود متفتح من قبل ، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود . وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في « معبد اللغة » . وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً ، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجوداً بغير عن نفسه . إن اللغة هي بيت الوجود ، الذي يسكنه الإنسان ، وفيه يتخذ كل شيء مكانه .

والحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير . والحوار تكون واحداً ، مترابطين في تركيباتنا الأساسية . أنا ما أقول ، ونحن معاً ما تعبر عنه كلماتنا . والآتية هي بالضرورة حوار ، لأن وجودها ديكالكتيكي ، متعلق دائماً بالآخرين الذين يكونون معاً عالم الآتية ( « الوجود والزمان » ص ١٧٠ ) إن الحوار يريد أن يورث بيتنا في قصد مشترك ، دون أن نختلط ببعضنا بعض .

واللغة هي التي تؤسس كل ما هو كائن ، من حيث هو كائن . أو هذا على الأقل ما نتمله حين يكون الكلام صحيحاً ، يفتتحنا على المعقولة الصحيحة . إذن اللغة تقول

أي أنه خارج ذاته باستمرار، بأن يتجاوز الماضي نفسه ليصبح حاضراً، ويتجاوز الحاضر نفسه ليصبح مستقبلاً، وهكذا .

لكن لحظات الزمانية تكون - مع ذلك - وحدة لا تنقسم حراً، ولهذا تستطيع الآنية أن تنقسمها .

ولقد كان «الحاضر» هو أوفر هذه اللحظات الثلاث عناية به لدى الفلاسفة . لقد رفعه البعض إلى درجة السرمدية، لأن السرمدية حضور دائم، فجعلوا الماضي والمستقبل في المقام الثاني . ويبدأ حرموا الزمان من يمينين من أبعاده، مع أنه لا يوجد إلا بالثلاثة معاً .

ويرى هيدجر أن اللحظة الأهم بين لحظات الزمان الثلاث هي المستقبل، وأنه يسبق اللحظتين الآخرين : الماضي والحاضر . والمستقبل يقوم في قدرة الآنية على التوجه نحو إمكاناتها، ويتولد بفعل التشريع (أي تكون مشروعات والسمي إلى تحقيقها) . والآنية نفسها حاملة للمستقبل . إنها مستقبل في وجودها لأنها بتركيبها قادرة على الذهاب أو التوجه نحو ما هو آت . والفهم يقوم على أساس المستقبل، وبه تترجم الآنية كمستقبل .

ويكون للمستقبل صحيحاً حين تتوجه الآنية إلى إمكاناتها القصوى، التي هي موتها الفعلي . ولا يقصد بالمستقبل هنا لحظة ليست بعد واقعة، بل العملية التي بها الآنية تصل إلى ذاتها في داخل قدرتها الأصح .

ولما كان اليقين بالموت هو أعلى مراتب اليقين، وكان يحدث في المستقبل، فمن الطبيعي أن تتسلسل لحظات الزمان ابتداءً من المستقبل، على الأقل حين يتعلق الأمر بالصورة الأصلية والصحيحة للزمان .

يبد أن الآنية لا يمكن أن تنطلق نحو الموت إلا إذا كانت موجودة من قبل . ولكي تحقق وجودها الأنسب، فعلها أن تنقلب - إلى جانب موتها - كونها مفقودة هناك، أعني موجودة بالفعل . وهكذا يرتبط المستقبل بالماضي ارتباطاً لا انفصام له . إن الوجود الصحيح يسبق موته، ويولد إسلامه للعالم .

والماضي يناظر الموقف، وبه تترجم الآنية بوصفها قد كانت . وفي الوجود الصحيح بخاصة، تكون الآنية هي ماضيه وفقاً لكونها تتلقت نحو حالتها الأصلية في كونها ملقى بها هناك، وتسلمة لمصير يتضمن قبولها أنها مستمرة في كونها

الوجود . ذلك أن السقوط Verfallen هو نفسه وجود الآنية . إن الآنية بسقوطها تؤدي حركة تجري في داخل ذاتها : وهذه الحركة موجودة existential .

ولا آنية تبدأ بالوجود الصحيح . بل الإنسان، أولاً وبالعادة، مُسلم إلى العالم وإلى أغرائته وضوايقه . إنه منذ البداية ساقط . وابتداءً من هذه الحالة يجب على الآنية أن تغزو وجودها الخاص بها . إن الإنسان لا يصير ذاته حقاً، إلا إذا تجاوز الوجود اللاشخصي الذي يتبدى دائماً أمامه كإمكان يفويه .

المهم والزمانية :

والمتناسر الثلاثة المكونة للآنية يوحد بينها المهم . والآنية، من حيث هي هم، تعرف هكذا : «إنها الوجود المستيق لللقى به والمتروك في عالم ضاع فيه» (والوجود والزمان من ١٩٩) والوجود المستيق Das sich-vorweg-sein هو الذي في سبق على نفسه، وكل وجود هو في سبق على نفسه لأن فيه إمكانات لم تتحقق بعد . وهذا الوجود المستيق يتعلق بالفهم . أما الوجود - من قبل - في - العالم Das sich-vorweg-schon-sein فيتعلق بالموقف، وبالواقعية .

والمهم هو الذي يربط الآنية بالعالم والآخرين . والمهم هو وجود الإنسان، والعالم يولد، بالنسبة إليه، وهو متوقف على المهم . فسواء كانت تعرف، أو تحب، أو تفعل، فإن المهم هو المبدأ لكل شيء .

ولما كان المهم يعبر عن الجذر النهائي للشخصية الإنسانية، فإنه يشمل كل أوجه الشخصية . فهو لا يتعلق بالجانب العمل فحسب، بل وأيضاً بالجانب النظري، لأن كليهما من إمكانات وجودها .

لكن المهم إنما يقوم على أساس معنى آخر مهم جداً للوجود هو «الزمانية» Zeitlichkeit ذلك أن الآنية وجود متزامن بزمان؛ بل هي عملية تترجم Zeitigung، لأنها تشير دائماً وبالضرورة إلى مستقبل، وماضي، وحاضر . والزمانية تتضمن هذه اللحظات الثلاث، التي تؤلف لفتى الآنية . ويناطر كل لحظة منها عنصر من عناصر المهم .

والزمانية هي صورة التخلارج للمضى . وأوجهها خارجية بعضها عن بعض، ويستمد كل واحد منها الآخر . ذلك أن الزمان هو ما ليس إليه، إنه يتخلارج exteriorise،

يكون حقاً معناه أن يتطابق مع الواقع ، وأن يسيطر على الشيء تحت نظرة العقل . وهذه النظرة إلى مفهوم الحقيقة هي الأساس في النظرات الأخلاقية والتقويمية والعملية .

لكن هناك سؤالاً أساسياً يقفله هذا التصور : ما الذي يمكن من التقاء الشيء مع العقل ؟ إذا كانت الحقيقة تقوم في التناظر بين التصور العقلي والشيء المقول ، فلا مناص من التسؤل أولاً عن معنى هذا التناظر .

إن النظرة إلى الشيء تحول ظهور الشيء إلى مجرد مظهر . والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على إقامة علاقة حورية أو تطابق مع الظواهر للاحاطة . لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصلية للظهور . كيف يتسنى امتثال الموضوعات إذا لم يكن هناك موضع منه يمكن إضامته به . أن يرى الشيء معناه أولاً أن يكشفه ، أن يفتحته على شيء آخر غيره . وفي داخل هذه الفتحة الانطولوجية تكون كل نظرة ممكنة . إن الفتحة هي الوسط الذي منه ينبثق الشيء .

وليست نظرتنا هي التي تقيس الشيء ، بل أفق الشيء هو الذي يقيس نظرتنا . ذلك أن الواقع يتجلى مليئاً بالمعاني التي لا يدرك منها العقل إلا الميكانيكي المُنظمي Gestell . والأرضية التي عليها ينكشف الشيء هي أولاً الوجود - في - العالم ، وكذلك عالم الوجود . فالحقيقة لا تقوم إذن في إحالة العقل إلى الواقع ، بل في إحالة العقل والواقع إلى الأفق الانطولوجي الذي يضيئها . إنها لا تقوم في القياس الذي ينظم تطابق النظرة ، بل في الفتحة التي تكيف وتقوم شرطاً لكل أخذ لقياس . وبالجمل ، الحقيقة هي كشف الحجابات ἀληθεια ، الذي يخرج الوجود من النسيان

إن الحقيقة هي الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تتبين على ضوء بقعة فكرتنا ليفهم الوجود .

لا أحد يملك الحقيقة . لكننا نحن في الحقيقة ونسير على ضوءها .

والحرية هي القدرة التي يفضلها نفتح على الأشياء بكشفنا للوجود . والوصول إلى الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود .

«والحرية تنصب من للماهية الأصلية للحقيقة ، ومن علاقة الشئ في الخطأ» ( «ماهية الحقيقة» ص ٩٩ ) .

هذا الماضي . فالآنية تتجلى على أنها الوجود الذي قد كان ، وهي قادرة على أن تكون ماضيهام ظاهراً كان ، أي في السقوط .

أما الحاضر فيصين بالهدف من الفعل . إنه لحظة الانشغال . لكن الانشغال النشط ليس ممكناً إلا إذا استحضرت لتفسي مجموعاً يقوم نشاطي بالعمل فيه . ولهذا ينبغي علي أن أرى مستقبل في ماضي ، وهذا أحسب حسب الحاضر وفقاً لمختلف أحوال التزمّن .

وينظر الحاضر : السقوط ، حين يكون الوجود زائفاً . أما حضور الوجود الصحيح فهو الوجود - في موقف ، إنه موقف من يدرك للمهام الملقاة على عاتقه ويؤديها بتزاهة .

والآنية تترنن بنفسها ويلانها كمرسحة يمثلها الزمان ، لا كمرسحة تجري في الزمان . وتركيها يتألف من هذا الزمان . والزمان ليس موجوداً من الموجودات ، بل هو تعبير عن واقعة الوجود ، وهو واقعة تحقق الوجود . أن يوجد هو أن يتزمن sich zeitigen .

ولما كانت الآنية بطبيعتها مترنّة ، فهي في جوهرها تاريخية . والآنسان وحده هو ذو تاريخ ، أما الطبيعة فليست ذات تاريخ . إن الآنية هي تاريخ . والتاريخ يتأسس وترسم معناه على أساس العلاقة مع الموجودات في شمولها .

ويفرق هيدجر بين الواقع التاريخي Geschichte ، وبين العلم بهذا الواقع التاريخي وهو علم التاريخ Historie . ويمكن أن نسمي الأول باسم « التاريخ » ( بدون همزة ) ، والثاني باسم « التاريخ » ( مع همزة ) .

وبين الوجود والزمان علاقة وثيقة ، إذ ينبغي النظر إلى الوجود من أفق الزمان .

#### الحقيقة :

الحرية هي ماهية الحقيقة . ولا يقصد من هذا جعل الحقيقة خاضعة للهوى أو لإرادة الاختيار . ذلك أن الحرية ليست ملكة خاصة ، بل هي قدرة الآنسان على الانتفاع على العالم ومزّال الوجود .

لقد كانت النظرة الغالبة عند الفلاسفة إلى الحقيقة هي أنها التطابق بين القول وبين الشيء ، وهذا التطابق يقوم في التناظر بين الشيء ومعانيه . ومن هنا كان يقرر : أن

و «الأعل» و «المقدس» هما في نظر الشاعر أمر واحد : إنها السجور die Heitere . والسجور يبقى بوصفه ينبوعاً لكل ما هو سائر ، «أشدّ الأمور سروراً» وفي هذا يحدث الاتضاح الأصغر « (د العمدة) في «اقترايات من هيدلرن» ص ٢٣) . ويقدم هيدجر نموذجاً فريداً لمعنى المقدس في الشعر ، قصيدة هيدلرن بعنوان : «كيا في يوم العيد» فيقول إنها ليست أنشودة شيء ، ولا أنشودة للشعراء ، بل هي «أنشودة المقدس» . والكلام هو عجيبي للمقدس . وشعر هيدلرن هو من إملاء المقدس .

ومهمة الشاعر هي «تأسيس الوجود بواسطة القول» (هيدلرن... ص ٥٢) . وهيدلرن يبدأ بتعيين زمان جديد . إنه زمان الألفة الداهيين وزمان الإله القادم . إنه زمان البؤس ، لأن هذا الزمان «يتم بقص مزودج وبسلب مزودج : «ما لم يمتدّ بعدد ثلاثة الداهيين و«ما ليس للإله القادم» .

وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول ، فإنه يعبر عن عصره تاريخياً . وتبعا لهذا يعبر ، بطريقة بسيطة ، مباشرة ، عن روح الشعب بوصفه «كلاً بسيطاً» وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته . إن الشاعر هو - على نحو ما - لسان حال الشعب ، إن لم نقل إنه مرشدته .

والقول الشعري لغة أولية ، أصيلة Ur Sprache ، هي لغة الأصول . ولغة الأصول هذه هي التي تؤسس قرارات الشعب التاريخي (في التاريخ) . يقول هيدجر : «إن القول الشعري ليس إلا تفسيراً لصوت الشعب Stimm des Volkes» (هيدلرن... ص ٥٨) .

«وإذا كان العيد هو الأصل الجوهرى لتاريخ الإنسانية ، وإذا كان الشاعر قد نشأ هو نفسه عن هذا العيد ، فإن الشاعر يصير مؤسس تاريخ للإنسانية .. إنه معنى «ما هو شعري» أي الأساس الذي تقيم عليه الإنسانية مقامها ، بالقدرة الذي ويكون لها به تاريخ . وعيد الخبطة هو الميلاد المحض للتاريخ ، أعني حاضنة تاريخ الألمان» (ذكرى) ، في «اقترايات من هيدلرن» ص ١٣٦) .

ويؤزل هيدجر قصيدة هيدلرن المشهورة : «خيز وخر» راجع ترجمته لهذه القصيدة في كتابها : «في الشعر الأوروبي للعاصر» ، القاهرة سنة ١٩٦٥) تأويلاً انتولوجيا لاهوتياً . يقول هيدلرن في هذه القصيدة :

وهيدجر يشير إلى أن الوقوع في الخطأ ضروري ، لكن في الإنسان القدرة على عدم الانهيار أمام الخطأ . فنحن في ترجيح مستمر بين السر وبين التهديد بالفضلال .

#### مأهية الشعر :

اهتم هيدجر بالبحث في مأهية الشعر وفي العلاقة بين الشعر والفلسفة . وأثر الشعراء عنده هو هيدلرن . وقد خصه بأول بحث في هذا الموضوع بعنوان : «هيدلرن ومأهية الشعر» (سنة ١٩٣٦) . وتلاه ببحث بعنوان : «كيا في يوم العيد» (سنة ١٩٤١) ؛ ثم «ذكرى» «عونة» (سنة ١٩٤٣) ؛ ثم «لم الشعراء؟» (سنة ١٩٤٦) ؛ ثم «جورج تراكل» (سنة ١٩٥٣) ؛ ثم «الإنسان يسكن كشاعر ...» (سنة ١٩٥٤) ؛ ثم «هيل ، صديق البيت» (سنة ١٩٥٧) ؛ ثم «في الطريق إلى اللغة» (سنة ١٩٥٩) ؛ ثم «سياه هيدلرن وأرضه» (سنة ١٩٦٠) .

وهيدجر يرى أنه إذا كان الفكر والشعر من أصل واحد ، فإن ثم مسافة كبيرة بينهما مع ذلك . «إن الفكر يقول الوجود ، أما الشاعر فيسمي المقدس ... ولا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الفلسفة والشعر . لكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار بين الشاعر والفكر اللذين يسكنان قريباً كل واحد منهما من الآخر على أبعد الجبال بعضها عن بعض» ( «ما الميتافيزيقا» ، ضخمة ، سنة ١٩٤٣) .

وبحثه الأول عن هيدلرن «هيدلرن ومأهية الشعر» يتجلى كشرح لخمس عبارات من شعر هيدلرن ، لكنه يخلص من هذا الشرح إلى بيان مأهية الشعر بعلامة ، لماذا اختار هيدلرن بالذات ؟ «لأنه ، بالنسبة إلينا ، ومعنى ممتاز ، شاعر الشاعر» (هيدلرن ومأهية الشعر» ص ٤٣) .

إن في الشعر يتجلى وجود اللغة . واللغة ليست في المقام الأول وسيلة الاتصال ، وإنما هي أساساً «ما يضمن إمكان الوجود في وسط انفتاح الوجود» (هيدلرن... ص ٤٨) .

إن ما يقوله الشاعر هو «المقدس» ، وما يسمعه في كلامه هو المقدس . «والسجور die Heitere يمكن بكل الأشياء في كل ما هو بريء من الاضطراب وسليم . إن السجور يتخلص في الأصل ؛ إنه ما يتخلص ؛ إنه المقدس .

« لما أشاح الأب بوجهه عن الناس  
وبدا حداد صادق يهز الأرض »

وتأويل هذا أن إشاحة الله الأب بوجهه عن الناس قد أوجد المأساة على الأرض : فمتنقذ عانى الإنسان - وقد حُرم من الصور المُلمَّسة للمطلق - في الوحدة الخلو من الله Gottes Fehl. ونجت أقدم الإنسان افتتح الطريق الخالي ، طريق الزمان . ويُفسر هيدجر هذا المعنى وجودياً بأن الوجود هو الذي أشاح بوجهه عن الناس الغائين . فصار من العسير على العقل أن يسأل الوجود ، وأن يكون صورة عنه . فلم يبق للإنسان إلا أن ينصرف عن الأشكال التقليدية للمطلق . وصار بين الوجود الذي انسحب إلى سرّه وبين الآنية المُلمَّسة لوحدها ، منقطع لا موصلة من العدم . وفي قلب هذا الاختلاف المُلمَّع يجري التاريخ الإنساني ، وزمان القلق والهم .

والإشاحة « التي يتحدث عنها هيدلرلن تؤدي إلى مشاهدة موت صورة الإله الأب » الذي يحفظ وجهه الخائن على الإنسانية . إن الله ترك الأرض ، والأرض في حداد على الله . لكن ، ألا يكون هذا الغياب - غياب الله عن الأرض - هو النحو الصحيح لحضور الله الحق ؟ .

#### الله والوجود

وهذا يقودنا إلى الحديث عن فكرة الله عند هيدجر .

إن علينا - هكذا يقول هيدجر - أن نفكر في الله ابتداءً من الوجود . إن الوجود ليس هو الله ، لأنه إذا كان الله هو من يقدر وحده على أن يكشف عن نفسه ، أي العالي أو الغير - الكلي ، فإن الوجود هو ما به يكشف للوجود عن نفسه . والعبارة : « الله هو وجوده » ، لو أخذت بحرفها ، لما دلّت على شيء . إنها تعني القول بالغموض بين التجربة الفلسفية لاكتشاف الوجود وبين التجربة اللاهوتية لاكتشاف الله (بالوحي) . والمؤمن يستجوبه كلام الله ، أما فكر الفيلسوف فيطالب به الوجود . ولهذا فإن إله الإيمان ليست له حاجة إلى توسط الاختلاف الانطولوجي كيما يتجلى ويظهر .

كذلك لا يمكن الوجود أن يكون هو الله لأن الوجود ليس حقيقة لا زمنية ، بل هو معنى التاريخ . وفكرة زمان مثبّه بحالة انكشاف الوجود تضاد فكرة مطلق يوجد وجوداً سرمدياً .

وسبب ثالث يدعوننا إلى رفض المعادلة الميتافيزيقية : الله = الوجود . وهذا السبب مستمد من تركيب الوجود نفسه ، وهو أن الوجود ليس ذاتاً ، ولا موضوعاً ، ولا شخصاً ، ولا شيئاً . إن الوجود - عند هيدجر - افتتاح محض ، وعلاقة محضة : فخارج علاقته بالإنسان ، فإنه لا شيء .

ولا تستطيع اللغة التعبير بطريقة ثبوتية عن وجود الله وعن هواله . لكنها تستطيع مع ذلك أن تعبر عما ليس هو الله ، أي أن تعبّر عنه بالسلب . إن الله ليس هو الموجود الأعلى ، أو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات . إن مثل هذا الإله المشبّه بالعملة الأولى مجانس للموجودات التي يخلقها : « ولئى هذا الإله لا يستطيع الإنسان أن يوجه الصلوات والأدعية ، ولا أن يقدم الذبائح . أمام جِلّة ذاته (= الله) لا يستطيع الإنسان أن يركع خوفاً ، ولا يستطيع أمام هذا الإله أن يمزف موسيقى ويرقص » ( « الهوة والاختلاف » ، ص ٧٠ ) . واللاهوت يدافع عن الله العملة ، قد أسهم في عجيء إله الفلاسفة . والمطلق الحاكم الخالق مسح آثار الوجود ، والوجود لا يتصور من حيث الفعلية ، بل من حيث الحضور والمجاورة . والتحرر من صورة إله الفلسفة ابتداءً الاقتراب من الله الحقيقي بمسألة الوجود - تلك هي مهمة الفكر ، وربما أيضاً مهمة اللاهوت .

واشد خطراً من تصور الله على أنه الموجود المطلق - تصوره على أنه القيمة . وهذا التصور قد ساد الفلسفة الغربية من عهد أفلاطون ، الذي جعل صورة الخير في قمة عالم الصور ، إلى نيتشه ، فكان هناك تحالف بين الخير الأفلاطوني وإله المسيحيين . إن نيتشه حين هاجم الله إنما هاجم الواقع - بحسب رأي هيدجر - الله الأخلاقي الذي تصورته المسيحية ، أي الله الذي تصوّر عن أنه قيمة . والله التصور أنه قيمة - مهما تكن أعظم القيم - ليس إلهاً . « إذن الله لم يمت ، إن ألوهيته نغماً . إنها أقرب إلى الفكر منها إلى الإيمان ، إنها كانت الألوهية ، فيما يتعلق بماعتها ، تلقى أصلها من حقيقة الوجود » .

إن الله إذا تصوّر على أنه قيمة ، يفقد سرّه ومعناه . وإله الوجود ليس شخصاً . إن الفكر حين ينمت الله بهذا النم ، يطبق على الله مقولة موجودة وأردت في الانثروبولوجيا الفلسفية .



- Holzwege, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1951.
- Einführung in die Metaphysik, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.
- Der Feldweg, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1953.
- Was heisst Denken? Tübingen, M. Niemeyer, 1954.
- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, G. Neske, 1954.
- Was ist das - die Philosophie? Pfullingen, G. Neske, 1956.
- Identität und Differenz, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Der Satz vom Grund, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- Zur Seinsfrage, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1959.
- Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Gelassenheit, Pfullingen, G. Neske, 1959.
- Nietzsche, 2 bd., Pfullingen, G. Neske, 1961.
- Kants These über das Sein, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962.
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte adressé par Heidegger au colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril, dans Kierkegaard vivant, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1966, p. 164-204.
- Wegmarken, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.
- Die Physik bei Aristoteles, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967.

#### مراجع

- V. Biemel: Le concept de monde chez Heidegger, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1950.
- A. CHAPPELLE: L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, Ed. Universitaires, 1962.
- M. CORVEZ: La philosophie de Heidegger, Paris, P.U.F., «Initiation philosophique», 1961.
- O. LAFFOUCRIERE: Le Destin de la Pensée et «La Mort de Dieu» selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

والخلاصة إذن هي أن الله ليس موجوداً من الموجودات، ولا علة (أولى)، ولا شخصاً. إن هيدجر يرفض وصف الله بأنه موجود من الموجودات، لأن هذا من شأنه إخفاء ماهية الإلهية حقاً. «رفض نسبة الوجود إلى الألهة (وهيدجر يستعمل للقرود: الله، كما يستعمل للجمع: الألهة، دون تمييز) معناه أولاً فقط أن الوجود لا يقوم «فوق» الألهة، وإن الألهة ليسوا «فوق» الوجود. ومع ذلك فإن الألهة في حاجة إلى الوجود، كما هم في حاجة إلى غيرهم الذي فيه سيصلون ثباتهم. إن الألهة في حاجة إلى الوجود من أجل أن يتسروا إلى أنفسهم بفضل هذا الوجود، الذي لا يتسبب إليهم. إن الوجود هو ما يحتاج إليه الألهة، وهو ما يكون، وضرورة الوجود تسمي وجودها الماهية، وهذا ضروري للألهة، لأنه لا يمكن أبداً أن يكون مملوئاً مشروطاً. وكون الألهة في حاجة إلى الوجود يلغىها هي نفسها نحو المألوية (الحرية) ويعبر عن رفض كل تبرير وكل برهان».

#### مؤلفاته

- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig, J. A. Barth, 1914.
- Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, Mohr, 1916.
- Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 1927, 1941 (5<sup>e</sup> éd.), 1953 (7<sup>e</sup> éd.).
- Vom Wesen des Grundes, in Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1928, Bd. IX, 71-100.
- Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 1929.
- Was ist Metaphysik? Bonn, Cohen, 1929.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, W. G. Korn, 1933.
- Platonische Lehre von der Wahrheit, Berne, Franke, 1947, 1954.
- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1943, 1949, 1954.
- Über den Humanismus, Berne, A. Franke, 1946.

وخصوصاً بآرائه في المسيحية ، فقدمه ذلك إلى دراسة الفلسفة . وسافر في سنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ إلى باريس حيث اهتم بدراسة المذهب الوضعي في فرنسا . وتوفي في سنة ١٩٣١ .

#### ولتأنيق هيدلنج غزير ومتنوع :

فله في علم النفس كتاب اشتهر متناً في هذا العلم ، وعنوانه : « موجز في علم النفس على أساس تجريبي » ( كوبنهاجن سنة ١٨٨١ ) ، ويشمل علم النفس التقليدي الذي يقتضيه تنقسم النفس إلى ثلاث ملكات : الإدراك ، الشعور ، الإرادة . لكنه يؤكد خصوصاً دور الإرادة بمنعها الواسع الذي يشمل : الزواج ، الاعتناء ، السعي ، الحاجة ، الطلب ، الشهوة . وينظر إلى الإرادة على أنها لها الأولوية ، وأن للحرية ترشد الإرادة ، أما الشعور فهو علامة الحاجة أو الشهوة وهما أيضاً عناصر في الإرادة .

وفي الأخلاق له كتاب : « الأخلاق : عرض للمبادئ الأخلاقية وتطبيقها على الأحوال الرئيسية في الحياة » ( كوبنهاجن سنة ١٨٨٧ ) . وفيه دعا إلى أخلاق رفاة ، متأثرة بملعب للفتنة عند مل . إذ رأى أن القيمة الأساسية هي أكبر سعادة لأكثر عدد من الناس . وفي حالة التنازع بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية يأخذ هيدلنج جانب الأخلاق الفردية . والأساس النفسي للأخلاق في نظره هو التعاطف التزهي من الأغراض .

وربما كان أشهر كتبه هو كتابه : « تاريخ الفلسفة الحديثة : من عصر النهضة حتى الوقت الحاضر » ( في مجلدين ، كوبنهاجن سنة ١٨٩٤ - ١٨٩٥ ) ، ولا يزال مفيداً حتى اليوم .

وفي الدين له كتاب : « فلسفة الدين » ( كوبنهاجن ، سنة ١٩٠١ ) ، وفيه يتناول التجربة الدينية من وجهة نظر نظرية للفرقة ، وعلم النفس ، والأخلاق . وفيه يذهب إلى أن الأسس في كل الأديان هو الرغبة في الإيمان بوجود قيم ، وأن الأديان المختلفة تتحدد بأنواع القيم التي يؤكد كل دين . أما هيدلنج نفسه فكان في الدين لا أدرياً agnostic ، أي لا يقرر شيئاً على سبيل اليقين فيما يتصل بكل المفائد الدينية .

- R. GUILLEAD: Etre et Liberté. Une étude sur le dernier Heidegger, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1965.
- N. KANTHACK: Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie, Berlin, de Gruyter, 1971.
- K. LOEWITH: Heidegger Denker in dürtiger Zeit, Göttingen, Vandenhoeck et Rupprecht, 1960.
- O. POEGGELER: La pensée de M. Heidegger, trad. par Simon, Paris, Aubier- Moutaigne, «Présence et pensée», 1967.
- W. J. RICHARDSON: Heidegger: Through Phenomenology to thought, The Hague, M. Nijhoff, 1963.
- B. RIOUX: L'être et la vérité chez Heidegger et Saint-Thomas d'Aquin, Montréal- Paris, P.U.F., 1963.
- P. TROTIGNON: Heidegger, Paris, P.U.F., «Les philosophes», 1965.
- A. DE WAELEHENS: La philosophie de M. Heidegger, Louvain, 3<sup>e</sup> éd., 1948. Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne. A propos de Holzwege, Louvain- Paris, Nauwelaerts, 1953. Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Louvain, Nauwelaerts, 1955 (4<sup>e</sup> éd.). «Heidegger», dans Les Philosophes célèbres, Paris, Mazenod, 1956, p. 336- 343.
- J. WAHL: La philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 2 fasc., 1961.

#### هيدلنج

#### Harald Höffding

مؤرخ فلسفة دانيمركي .

ولد في كوبنهاجن في سنة ١٨٤٣ ، وفيها عاش طوال حياته . وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة كوبنهاجن من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩١٥ ، وكان قد حصل على إجازته العلمية في اللاهوت سنة ١٨٦٥ لكنه رفض الانخراط في سلك الكهنوت . ذلك أنه تأثر بمؤلفات مواطنه سيرن كيركجور ،

- «الشعور بالشخصية والشيء» في ذاته عند كنت»  
(سنة ١٩٧٤)  
- «المتافيزيقا والنقد عند كروسيوس» (سنة ١٩٧٦)  
- «المتافيزيقا في العصر الحديث» (سنة ١٩٧٧ -  
١٩٧٩ ط ٢ سنة ١٩٦٧)  
- «مكاسب المثالية الألمانية» (سنة ١٩٣٤)  
- «القوة والروح في فلسفة التاريخ عند نيتشه» (سنة  
١٩٣٨)  
- «فكرة نيتشه عن التاريخ» (سنة ١٩٣٨)  
- «فلسفة التاريخ» (سنة ١٩٤٨).  
- «المقترضات والذوائف الميتافيزيقية في «لا أخلاقية»  
نيتشه» (سنة ١٩٥٥)  
- «دراسة في فلسفة اماتويل كنت» (سنة ١٩٥٦)  
- «دراسات في تاريخ الفلسفة» (سنة ١٩٦١)  
- «الذرة، النفس، الأحاد: الأصول التاريخية  
لنقضية التخصيم عند كنت» (سنة ١٩٦١)  
- «فلكيتك ولاهوتيات في فهم العالم عند كنت» (سنة  
١٩٦٣)  
- «الدليالكتيك المثالي: شرح عل نقد العقل  
المحض» (سنة ١٩٦٦ - سنة ١٩٦٩).

#### هيوم (ديفيد)

##### David Hume

فيلسوف ومؤرخ إنجليزي.

ولد في ٢٦ أغسطس سنة ١٧١١ في مدينة أنديره (اسكتلندة بشمالى بريطانيا) حيث كان أبوه يعمل عملياً. وتوفي هذا الأب في سنة ١٧١٤ لبي بعد ثلاث سنوات من ميلاد ديفد هيوم، فانتقلت أمه للاقامة هي واولادها الثلاثة: جون، وكاترين، وديفيد - في ضيعة تملكها الأسرة في قرية ناينولز Ninewells في اقليم Berwickshire وهو اقليم رائع الجمال فيه الصخور والغابات، والنباتات البديعة.

وتولى تربيته الأولى عمه جورج، وكان راعي كنيسة في قرية مجاورة تدعى Chirnside. وكان هذا النفس مستلحاً في الدين والأخلاق، وكثيراً ما كان في مواعظه يشهر بالفنيت اللواتي يكشف انتفاخ بطونهن عما ارتكبن من خطايا عمية.

وله في نظرية المعرفة كتاب: «الفكر الانساني: اشكاله ومشاكله» (كونهاجن، سنة ١٩١٠) وفيه يؤكد الجانب النفساني في المعرفة أكثر من الجانب المنطقي، ويتأثر في نظريته في المعرفة جيمز وكنت، وذلك بقوله إن اشكال المعرفة الانسانية ومبادئها خاصة بالكائنات الانسانية، ولا يمكن البرهنة عليها وجودياً. ومن ثم يتجه إلى التوفيق بين التجريبية وبين تقليدية كنت.

#### مراجع

- Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, vol. IV Leipzig, 1923.  
- Karl Sandelin, ed: Harald Höffding in Memoriam. Copenhagen, 1932  
وفيه ثبت واثب بمؤلفاته ومقالات كتبت عنه.

#### هيمزوت

##### Helmut Heintze

مؤرخ فلسفة ألماني.

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦، وتوفي في سنة ١٩٧٥.

قَدَس في جامعات هيلبرج وبرلين وماربورج ويولس ومنشن (ميونخ)، وعين مدرسا حراً في جامعة ماربوج في سنة ١٩١٣، ثم استأثفا مساعداً في سنة ١٩٢٧ بنفس الجامعة، ثم استأثفا ذا كرسي في سنة ١٩٢٣ في جامعة كينجز-يوسج، وفي سنة ١٩٣١ في جامعة كيلن وفيها لنهى حياته التعليمية.

تأثر خصوصاً بنقولاوي هيرمن. وله مؤلفات علمية جداً، نذكر منها:

- «منهج المعرفة عند ديكرات وليتس» (١٩١٢ - ١٩١٤).  
- «الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا القرية ونهاية العصر الوسيط» (سنة ١٩٢١ ط ٥ سنة ١٩٦٥) وهو أشهر كتبه وترجم إلى عدة لغات.  
- «فشته» (سنة ١٩٢٣)

ويلوح أن هذا التشدد الذي قد ولد في نفس هيوم كراهية المسيحية.

وفي سن الخامسة عشرة (سنة ١٧٢٢) التحق بهيدم هيوم بالمدرسة الثانوية في ادينبره، وهي مدرسة ممتازة مستحول فيها بعد إلى جامعة، هي جامعة ادينبره الشهيرة حتى اليوم. فحضر دروس «الفلسفة الطبيعية» أي علم الفزياء، التي كان يلقيها Robert Stewart وكان من أنصار اسحق نيوتن Newton الفزيائي العظيم، بعد أن كان قبل ذلك من أتباع ديكارت في الفزياء. لكن تكوينه الأساسي في تلك المدرسة (أو الكلية College) كان ادبياً كلاسيكياً لاتينياً. وأعجب الشاب الطلعة بهيدم هيوم بمؤلفات شيشرون وشعر فرجيل. ومن بين مؤلفات أولها أثر أثير خصوصاً كتاب «في طبيعة الآلهة»، ويحتوي على مناقشات لأراء الروايتين والأبيقوريين.

وفي سن الخامسة عشرة (سنة ١٧٢٦) عاد هيوم إلى قريته ناپتولز، حيث أكب على قراءة المؤلفين القدماء والمحدثين ومن بين الآخرين خصوصاً: بيكون، ومالبرانش وبيل Bayle وملتون وبوب Pope وشيشرون.

وقد أراحت له أسرته أن يدرس القانون ليحترف مهنة أبيه. لكن هيوم كان يكره هذا اللون من الدراسة، عما أوقفه في أزمة نفسية، ونزاع مع أسرته.

ثم عمل لفترة قصيرة في التجارة عند تاجر في برستول، ما لبث بعدها أن قرر أن يسير على النهج الذي تخليه عليه مواهبه، أعني أن يشتغل بالفلسفة والأدب. ومن أجل أن يكفل معاشه سافر إلى فرنسا في سنة ١٧٣١ وأقام في رانس Reims (حاضرة إقليم البرجوني شرقي فرنسا) أولاً، ثم غادرها إلى مدينة لافلش La Flèche (في إقليم الأنجو Anjou شرقي فرنسا) وأقام غير بعيد عن كلية لافلش اليسوعية التي قرُس فيها ديكارت. وهنا كتب أهم كتبه في الفلسفة ومعاونته «بحث في الطبيعة الانسانية»، وكان آنذاك في الثالثة والعشرين من عمره. وعاد إلى لندن في سنة ١٧٣٧، حيث وجد ناشراً ينشر كتابه هذا؛ لكنه رأى أن من المحيطة أن يجذف منه الفصل الخاص بالدين، فصدرت هذه الطبعة علواً من هذا الفصل. بيد أن الكتاب كما قال هيوم هو نفسه في «ترجمته لنفسه» خرج من المطبعة ميتاً إذ لم يحظ بأي نجاح يذكر. وفي الوقت نفسه تعرف إلى هنتشون Hutcheson أستاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو (اسكتلند) وكان من أتبه

تلاميذه آنذاك آدم اسمث. الاقتصادي والأخلاقي الكبير. فصرف إليه هيوم وصاروا منذ ذلك الوقت صديقين حميمين. كذلك وجد له هنتشون ناشراً ينشر الكتابين الثالث والرابع من «بحث في الطبيعة الانسانية» (ولم يكن قد نشر في المرة الأولى إلا الكتابين الأول والثاني منه) بيد أن هذا القسم الثاني لم يكن أوفر حظاً في النجاح من القسم الأول. وقد عزا هيوم في «ترجمته لنفسه» السر في هذا الاخفاق إلى طريقة العرض الجافة الثقيلة، لا إلى مادة الكتاب كما قال more from the manner than the matter. هنالك قرر أن يعنى بالمرض وحسن الأسلوب ووضوحه، فأخذ يكتب مقالات قصيرة واضحة لمائة، ونشرها في مجلد واحد سنة ١٧٤١ في ادينبره تحت عنوان: «مقالات أخلاقية وسياسية». ونجح الكتاب لدى القراء، مما دعا هيوم إلى التفتة بنفسه، فتقدم بطلب لشغل منصب أستاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو. لكن اعترض على ترشيحه المثبتون من المسيحيين، فلم يعين.

وفي سنة ١٧٤٦ صار هيوم سكرتيراً خاصاً للجنرال سانت كلير Saint-Clair وكان من أقاربه الأبعد. وصحبته في مهمة دبلوماسية إلى فينا وتورينو (إيطاليا). وفي أثناء هذه الرحلة طبع هيوم كتابه «مقالات فلسفية في العقل الانساني» (وقد عدل هذا العنوان فيما بعد إلى: «الفحص عن العقل الانساني»). وفيه أعاد عرض مادة الكتابين الأول والثاني من «بحث في الطبيعة الانسانية» لكن بأسلوب واضح لاعم وعرض مشوق. وفي هذه المرة نشر الفصل الخاص بالمعجزات والفصل الخاص بالعناية الجزئية وهما الفصلان اللذان تمخّز من نشرهما في الطبعة الأولى لكتاب «بحث في الطبيعة الانسانية» (لندن سنة ١٨٣٧). وصدرت هذه النشرة الجديدة الكاملة في سنة ١٧٤٨.

ولما عاد من رحلته هذه نشر الكتاب الثالث في صورة جريدة مثوقة وسماه «الفحص عن مبادئ الأخلاق»، وصدرت النشرة في سنة ١٧٥١: وكان هاتين النشورتين أثر بالغ في ارتفاع شهرة هيوم. فدخل في مراسلات مع مونتسكيو بمناسبة كتابه الأخير: «روح القوانين».

وتقدم مرة أخرى في سنة ١٧٥١ للحصول على كرسي الفلسفة في جامعة جلاسجو، فأتفق في الفكر به هذه المرة أيضاً. لكنه عين عاقلاً مكتبة «كلية المعلمين» (كلية الحقوق) في جامعة ادينبره ١٧٥٢. وفي هذه المكتبة وجد كل المراجع والوثائق التي يحتاج إليها في كتابه «تاريخ إنجلترا» الذي عمل

واستقبلته في «صالوناتهم» كبار السيدات المثقات: مدام دي ديفاند *Mme du Deffand* ومدمام جوفران *Geoffrin* ومدمام ليزيناس *Mlle de Lespinasse* - هذا حل الرغم من هيته البدنية غير الجذابة: فقد كان كبير الكرش، متعرج الوجه، وكانت لهجة اسكتلندية صارخة، ولهذا كانت مدام دي ديفاند تدعوه قائلة: «يا فلاحى العزيز!» *mon cher paysan*، ومدمام جوفران تدعوه: «يا مضحكى السمين، يا وغدى السمين» *mon gros drôle, mon gros coquin*. ويصف هيوم حاله في هذا الجوفيكب الى صليقه الدكتور روبرتسون قائلا: «لاني لا أكل غير الامبروزيا، ولا اشرب إلا الكنكر، ولا اتسم إلا البخور، ولا أمشي إلا على الأزمار».

وفي سنة ١٧٦٦ وصل السفير الجديد، وهو دوق ريتشمند *Richmond* فعاد هيوم الى انجلترا. وهنا حدث له حادث مع جان جاك روسو. ذلك أن الكونتيسة بوفلز *Boufflers* - حامية هيوم - كانت قد أوصت هذا الأخير بقرابة روسو. وبها هي خي تكتب اليه طالبة منه أن يساعد روسو على الإقامة في انجلترا، بعد أن نفته مدينة جنيف، وصار متوجهاً من الإقامة في فرنسا أيضاً. فاستجاب هيوم لطلبها واصطحب روسومعه، في يوم ٤ يناير سنة ١٧٦٦ فوصلا الى لندن في يوم ١٣ يناير. لكن روسو يكره المقام في المدن الكبرى ويشد الوحدة في الريف والغابات. فبقي في لندن الى حين وصول خادمتهم ورفيقة فراشه تيريز لوفاسير *Thérèse Le Vasseur* فرحلا من لندن في ١٩ مارس سنة ١٧٦٦ الى *Wooton* حيث كان يوجد منزل ريفي لأحد أصدقاء هيوم (في مقاطعة ديربيشير *Derbyshire*).

لكن لم تمض ثلاثة أشهر لروسو في هذا البيت الريفى حتى شب نزاع بينه وبين صليقه هيوم. رعا كان السبب فيه مزاج روسو السوداوى القلب ونفسه الحافلة بوساوس الاضطهاد له والمطردة.

وقد بدأت هواجس روسو ضد هيوم تنثت سمومها في نفسه منذ السفر من باريس الى لندن. فقد نزل هيوم وروسو وصليق ثالث يدعى لوز *Louze* وهو رجل أعمال سويسري كان في طريقه الى لندن - نزل الثلاثة في فندق بمدينة سنليس *Senlis* الواقعة على مسافة ٥٠ كيلومتراً الى الشمال من باريس، ونام ثلاثتهم في غرفة واحدة على ثلاثة أسرة. ونام

في كتابته من سنة ١٧٥٤ الى ١٧٦١ وهذا التاريخ يبدأ من غزو بولويس قيصر لانجلترا (سنة ٥٥ قبل الميلاد) حتى جيمس الثاني (سنة ١٤٣٠ - ١٤٦٠ م)، ولكنه رتبته في الكتابه مبتدئاً بآخره وصاعداً حتى اوله: ويقع في ست مجلدات، وابتداه بحكم جيمس الثاني فالأول صاعداً به الى غزو قيصر لانجلترا في سنة ٥٥ ق.م. وفي المجلد الأول تناول حكم جيمس الأول الذي حكم اسكتلندمن سنة ١٤٣٤ الى سنة ١٤٣٧ فأثار غضب الأوساط الدينية بهذا المجلد الأول.

ثم أصدر بعد ذلك «لوحة أبحاث» منها بحث عن التاريخ الطبيعي للدين وبحث عن الانتحار؛ لكنه ما لبث أن سحب هذا البحث الأخير.

ودعاه سفير انجلترا في باريس، لورد هرتفورد *Hertford* ليشتغل سكرتيراً للسفارة الانجليزية في باريس. وهنا عرف هيوم أوج مجده وشهرته؛ وقد بقي في هذا المنصب من سنة ١٧٦٣ الى ١٧٦٦. ولما استدعي لورد هرتفورد الى لندن صار هيوم «قائماً بأعمال السفارة الانجليزية» في باريس الى حين وصول السفير الجديد؛ وكانت تسند الكونتيسة بوفلز *Boufflers*.

أما أنه عرف المجلد في باريس، فذلك لأن الصفة من المفكرين الفرنسيين الذين كانوا يؤلفون «دائرة المعارف» *L'Encyclopédie* وحل رأسهم دالمير ويدورو، كانوا قد قرأوا بعض مؤلفاته خصوصاً «المقالات» *Essays* فوجدوا في صاحبها حقلاً مفتوحاً مستثيراً يتصف بالتسامح والنزعة العقلية. ولهذا سرعان ما انتقلت أواخر الصداقة بين هيوم وبين دالمير *Diderot* ودالبروك *D'Holbach* ومفلسيوس *Helvétius*. وحدث ذات مرة أن أقام البارون دوليك مائدة دعا إليها بعض المفكرين المشتركين في تحرير «دائرة المعارف» وهيوم وجرى الحديث حول الدين، وكان هيوم مؤمناً *déiste* أي يقول بوجود إله ولكنه لا يؤمن بأي دين وضمي - فقال هيوم: «لاني لا أشهد في حياتي اتساقاً لمحداه». فرد عليه البارون دوليك: «والنت الى من حولك على المائدة تجد خمسة عشر محدماً - فكذلك أحفل به سيدات المجتمع الراقي في باريس، وصرحت دوقه لافايير *Duchesse de la Vallière* ذات النفوذ المائل على الملك لويس الخامس عشر، على رؤية هيوم لدى وصوله الى باريس.

البريطانية تريد قتله عن طريق هيوم، ففر روسو من إنجلترا وعاد إلى فرنسا في حياطة المركب دي ميرابو *de Mirabeau* والأمير دي كونتي *Prince de Conti*.

وتعود إلى هيوم فتقول إنه صار وكيلًا للوزارة في سنة ١٧٦٧ بفضل حامية القوي النفوذ، لورد هرتفورد.

وفي سنة ١٧٦٩ عاد هيوم إلى مسقط رأسه، مدينة أدنبره -حاضرة اسكتلندة وأثينا الشمال- كما كانت تسمى آنذاك، ليقتضي البقية الباقية من عمره فيها بين أصدقائه مثل آدم اسمت الاقتصادى العظيم، ولورد كيمز *Kames* رجل القانون والتشريع - وبين خصومه الذين كانوا مع ذلك يحترمونهم ويحلمونه مثل جورج كامبل *George Campbell*، اللاهوتى الذي كتب نقداً عادلاً لبحث هيوم «عن المعجزات». وألقى وقته في مراجعة مؤلفاته توطئة لإعادة نشرها متقنة مصححة.

ثم أصيب بقرحه في اللعنة شديدة أيقن بعدها بقرب الموت، فكتب وصيته. وتوفي بنيفد هيوم في عصر يوم الأحد الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧٧٦.

#### فلسفته

##### ١- نظرية للمعرفة:

كان هيوم ذا نزعة حسية مغالية. ويظهر هذا جلياً من أول عبارة يقولها في كتابه البكر والشامل للعبة وهو كتاب «بحث في الطبيعة الإنسانية» حيث يقول: «كل إدراكات العقل الانساني ترجع إلى حسيين متميزين اسمهما: الانطباعات *impressions* والأفكار *ideas*». والانطباعات هي وحدها الأصلية، أما الأفكار «فيا هي إلا نسخ عن انطباعاته، أي أن الأفكار هي مجرد انمكسات باعثة للاحساسات على مرآة أفكارنا. ولهذا فإن الانطباعات أقوى من الأفكار وأشد تأثيراً وحيوية. وباستخدام الذاكرة والخيال نحن نرتب أفكارنا. ويتكرر هيوم أن تكون لدينا أفكار عامة مجردة، بل يرى أن كل أفكارنا هي عن أشياء جزئية يمكن النظر فيها بطريقة جامعة وذلك عن طريق الفاظ كلية. واليقين يأتي من التعرف العياني للمشابهات أو الفروق بين الأفكار، أو من العملية البرهانية التي فيها نربط سلسلة من العيانات، كما هي الحال في الحساب والجبر.

ومعرفتنا بالعلاقات العلية ليس شيئاً آخر سوى عادة أن

هيوم ولورز ينينا لم يستطع روسو النوم، وإذا به يسمع هيوم يقول بصوت عالٍ - وهو نائم يجلم: «هائي قابض على جانباك روسو- فالوجس روسو من هذه العبارة وتوهم أن هيوم يعني أن روسو قد صار أسيراً بين يديه، فيا لفرحة أصدقائه المخلصين من رجال الانسكلوبيديا وهم أعداء روسو الألداء. وكان روسو توهم اذن ان هيوم مشترك في مؤامرة جبرها هو وأصدقائه من رجال «الانسكلوبيديا» لاهلته واضطهاده، وأنه لم يساعد في السفر الى إنجلترا من باب الصداقة، وبالشهامة والنجدة، بل لحيد من التنكيل!

وتسلطت هذه الفكرة على ذهنه طوال إقامته في لندن وفي ذلك البيت الريفي، عما ولد نزاعه مع هيوم الذي أتجده! لهذا كان روسو يشك في كل بائنة من بوايد الصداقة والمساعدة يديها هيوم. من ذلك أن هيوم كان يتولى احضار بريد روسو إليه من مكتب البريد، وكان ذلك - فيما شكنا روسو- بسبب تأخير وصول بريد له. لكن حجة هيوم هي أنه إما كان يفعل ذلك لأن روسو كان دائماً يأتي أنه مفلس! لهذا كان يتولى هيوم سحب بريد روسو من مكتب البريد ويدفع ثمن البريد حتى لا يضطر روسو إلى دفع هذا الثمن (وكان ثمن البريد في ذلك الوقت على المرسل إليه لا على من أرسله).. ومن ذلك أيضاً أن روسو قد ترك بعض أوراقه الخاصة بـ «اعترافاته» في فرنسا ولورد الحصول عليها. فكلف هيوم أحد أصدقائه وهو هوراس والبول *Walpole* عيذه المهمة، مع أن والبول كان عفواً لروسو وسخر منه بأن نشر رسالة مزورة زعم أنها دعوة من فردريك الأكبر ملك بروسيا (ألمانيا) يدعو روسو إلى الحضور إلى بلاطه لينال من نعمه أو من واضطهاده لأنه علم أن روسو يفضل نيل الاضطهاد على نيل النعم!

ومعها يكن من أمر هذه الاهتمامات فلا شك أن هيوم اساء إلى صيفه روسو لا أن نشر «عرضاً موجزاً» خلافه مع روسو، مما زود أعداء روسو - وما أكثرهم من بين الأدباء والمفكرين في ذلك الوقت - بمادة سمينة للتكلم عليه، والسخرية منه. وقد اعترف هيوم فيما بعد بأنه أخطأ في تصرفه هذا، لكنه يبرره بأنه خشي أن يصور روسو في «اعترافاته» هذا الحوادث تصويراً شائناً لهيوم. وعمل كل حال فإن روسو لم يفعل ذلك، لسبب بسيط وهو أن «اعترافاته» لم تصل إلى أحداث سنة ١٧٦٦، وإن كان روسو قد توفي في سنة ١٧٧٨.

على كل حال، خشي روسو من أن تكون الحكومة

عل مجموعة من الأفكار الجزئية المشابهة التي اكتسبناها من التجربة.

## ٢ - العلية:

ولعل أبرز ما اشتهر به هيوم هو رأيه في العلية، وقد عرضه في الكتاب الأول (القسم الثالث، الفقرة ١١-١٤) من كتابه «بحث في الطبيعة الإنسانية» فقال:

«إن فكرة العلية causation لا بد أنها مشتقة من علاقة بين أشياء، وعلينا الآن أن نحاول الكشف عنها. إن أجد في المقام الأول أن الأشياء التي تُعدّ عللاً أو معلولات هي متصلة contiguous فيما بينها، وأنه لا شيء يمكن أن يفعل في زمان أو مكان يُبعد أقلُّ بُعد عن وجوده. وعلى الرغم من أنه يبدو أن بعض الأشياء المتباعدة قد تنتج بعض الآخر، فإن المزيد من البحث يكشف أن بينها اتصالاً لسلسلة من الجُمل متصلة فيما بينها وبين الأشياء المتباعدة. وإذا لم نستطع اكتشاف هذا الاتصال في حالة معينة، فإننا مع ذلك نظل نفترض وجوده ومن أجل هذا نستطيع أن نمدّ علاقة الاتصال contiguity أساسية وجوهرية لعلاقة العلية.

والعلاقة الثانية التي لاحظتها جوهرية للمعلول والمعلولات لا يعترف بها الجميع، بل تختمل الجدل، وأتصد بها علاقة السببية الزمانية من المعلل على معلولها. ويرى البعض أنه ليس من الضروري تماماً أن تسبق المعلل، بالضرورة، للمعلول، بل قد يقع أن يُحدث الموضوع أو الفعل في نفس اللحظة الأولى من وجوده، موضوعاً أو فعلاً آخر مترتباً معه تماماً. لكن إلى جانب كون التجربة في معظم الأحوال تناقض هذا الرأي، فإنها تستطيع أن تقرّر علاقة السببية بنوع من الاستنتاج أو البرهان.

لكن الشيء قد يكون متصلاً بشيء آخر وسابقاً عليه في الزمان، دون أن يُحدّ علة له، فلا بد من اعتبار وجود ارتباط ضروري بينهما، وهذه العلاقة أهم كثيراً من العلاقات السببية الذكر.

وعملل هيوم هذه العلاقات الثلاث: الاتصال، السببية، الارتباط الضروري - وينتهي إلى أن «روية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً» وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي

توقع أن نوعاً من الأحداث يتلو نوعاً آخر لو حط ارتباطه بالواقع بحيث أنه كلياً وقع هذا النوع الثاني وقع النوع الأول تالياً له. لكن لا توجد علاقات ضرورية بين الأحداث.

ولدينا أسباب قوية للشك في صحة المعرفة الناشئة عن البرهان وتلك الناشئة عن الاحساس أيضاً.

ومن هذا يتبين أن جسيّة هيوم تنتهي إلى الشك، بعكس جسيّة لوك وكونديك التي تنتهي إلى اليقين. ومن هنا يمكن أن ننتع موقف هيوم من المعرفة أنه جسيّة شكية.

وتفصيلاً لذلك نقول إن هيوم، بعد أن ميّز بين الانطباعات والأفكار، قسّم كل واحد منها إلى نوعين: بسيطة ومركبة. فالبسيطة هي التي لا يمكن أن تُجزأ إلى أجزاء أو أوجه؛ بينما المركبة مؤلفة من بسائط. وهناك تشابه كبير بين الانطباعات من جهة، والأفكار من جهة أخرى. فلك أن الأفكار البسيطة تشبه تماماً الانطباعات البسيطة من كل وجه إلا رتبتها واحداً هو القوة والحسوية. وفيما يتعلق بظهورها في العقل، فإن الانطباعات البسيطة تسبق دائماً الأفكار البسيطة.

والأفكار المركبة مؤلفة من أجزاء بسيطة تشبه تماماً العناصر البسيطة في الانطباعات التي جرتبناها، وإن كانت الفكرة المركبة يمكن ألا تكون بالضبط نسخة من أية انطباعات مركبة.

ونخلص هيوم من هذا كله إلى تركيد أن كل أفكارنا صادرة عن التجربة. وأنه ليست لدينا أفكار نظرية innate - كما ذهب إلى هذا ديكارت - أعني أفكاراً لا تقوم على أساس الإدراك الحسي.

ويوجد لدينا مكانتان لمعالجة الأفكار هما: الذاكرة، والخيال (أو المخيلة) فالذاكرة تحفظ الأفكار وفقاً لترتيب الذي عليه دخلت العقل. أما المخيلة فهي حرة في التصرف في الأفكار على النحو الذي تريده. ومع ذلك فإن المخيلة لا تعمل اعتباطاً وحيثما اتفق وإلّا هي تعمل وفقاً لتواليف منظم بحيث إذا جاءت فكرة تلتها فكرة أخرى معينة مرتبطة بها ارتباطاً آلياً وفقاً لجانبه ترابط الأفكار وينتج هيوم بأنه «نوع من الجاذبية attraction؛ له في العالم العقل من الآثار المعجبة ما لقانون الجاذبية من آثار في العالم الفيزيائي».

والأفكار العامة للمجردة ليست في نظر هيوم غير أفكار عن أشياء جزئية. فلفظ عام مثل «إنسان» أو «مثلث» إنما يدل

المقل مع التعريفات التي وضعها. وهذا أظهر ما يكون في الحقائق الرياضية، مثل  $3 \times 4 = 12$ ، بيد أنها توجد أيضاً في الفنون، مثل هذه القضية: «حيث لا توجد ملكية لا يوجد ظلم». إن كنا قبل ذلك قد عرفنا «الظلم» بأنه انتهاك الملكية.

وعلى خلاف هذا تماماً تكون الحقائق المتعلقة بالوقائع. فإذا كانت الانطباعات تفرض نفسها على عقولنا، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى النتائج التي نصل إليها ابتداءً من الوقائع. وهذه هي حال مبدأ العلية. ومن هنا شكك فيه هيوم، كما شكك في كل الاستقرامات المبنية من التجربة: إنها مجرد احتمالات. إن كل تأكيد يتعلق بالوقائع يجب أن يقتصر على الانطباعات، على التجارب الجزئية، لا على النتائج لئلا نخرج منها انطلاقة من هذه الانطباعات أو التجارب الجزئية.

واكتشاف هيوم للمعنى النسبي المحض للعلية لا يقدمه هو على أنه انتصار للعقل التجريبي، بل على أنه قضاء على قيمة المعرفة الإنسانية.

#### ٤ - الجمال والأخلاق والسياسة:

وهنا نصل إلى ميدان الأحكام التقديرية. وفي هذا الميدان أيضاً يطبق هيوم منهجه في المعرفة، فيقرر أن الأحكام التقديرية كلها ذاتية، ناشئة من «الطبيعة الإنسانية». فالجمال مثلاً ليس صفة قائمة في الشيء الجميل، ولا يقوم في علاقات موضوعية؛ وإلا لجل من إقليدس خاصة من خواص الدائرة. والحق هو أن الجمال لا يوجد إلا في نفس من يتأمل الشيء الذي يتمتع بأنه جميل. إنه رد فعل عاطفي انفعالي صادر عن الطبيعة الإنسانية إزاء ذلك الشيء. وينجم عن هذا أن القيم الجمالية ذاتية نسبية إلى الأشخاص، فما يراه الواحد جميلاً قد يراه الآخر قبيحاً. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى الشك في قيمة الجمال. لكن هيوم يتدارك فيقول إنه إذا كان هذا صحيحاً من الناحية النظرية، فالأمر ليس كذلك من الناحية العملية الواقعية. ذلك أن الناس يتفقون تقريباً على ما هو جميل، وما هو قبيح، على تفاوت في ما بينهم مع ذلك. يقول هيوم: «نحن نقر بأنه لا يوجد لدى أوريغلي Orgilby من المعقريه بقدر ما عند ملتون». وأوريغلي هذا (١٦٠٠-١٦٧٦) فنان ضعيف مسخف، ترجم «هاتشده»، فريجل، أما ملتون فمن فحول الشعراء. كما أن علينا في أمور الذوق ألا نتق إلا بأهل

شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بفلك الاتصال المعتاد الذي يحدده، وأن هذا الاتصال المعتاد (من العلة إلى المفعول) هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صيغتان للادراك، لا للموضوعات، وتشرح بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء.». «

نحن لا نرى إذن غير الاتصال والتوالي. فما الذي يفسر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة التسوية؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات الخلقية، وهي عادة قد خلقت ارتباطاً شبيهاً بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدل عليه، ويفضله تنقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء للدلول عليه. إن ضرورة الرابطة العلية لا توجد إلا في عقولنا، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية. «وليس لدينا أية فكرة عن العلة والمفعول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا التفرد إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد، كونا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة». (الكتاب نفسه، الكتاب الثالث، الجزء الثالث، فقرة ٦).

#### ٣ - الشك:

وهنا نتساءل: هل كان هيوم من الشكك؟ وهو سؤال أثار الكثير من الجدل بين المؤرخين فنجدها لا بورت La Porte يؤكد أن هيوم كان من أتباع مذهب الشك المطلق، ولا يرى كومبليس Compayre هذا الرأي، وبينها نرى لوروا M.Leroy يرى أن نزعة هيوم هي «الاحتمالية» Probabilisme وليس الشك Scepticisme. لكن الجميع متفقون على أن هيوم يضع حدوداً لإمكان المعرفة. والخلاف إنما هو في حقيقة ومدى هذه الحدود.

ذلك أن هيوم يميز بين نوعين من المعرفة: العلاقات بين الأفكار، ثم الوقائع. ومن خصائص النمط الأول، أي العلاقات بين الأفكار، أن من الممكن اكتشافها بواسطة عملية الفكر وحدها دون الاستناد إلى أي شيء يوجد في الكون. «والحقائق الضرورية التي يمكن أن نضعها في هذا المجال هي حقائق صورية عطف، وعكمة لكنها غائية. والنتائج التي نصل إليها هنا ليست ضرورية إلا بسبب تضيق



أدضح آراء هيوم في الأخلاق. والأحكام الأخلاقية.

كل ذلك لا يستطيع العقل أن يفسر الغايات النهائية؛ كما يتضح هذا من السؤال التالي: لماذا نلتمس الرضا؟ فإن قيل: من أجل الصحة، فيقال له: ولماذا الصحة؟ - فإن قيل: من أجل إمكان العمل؟ فيقال له: ولماذا العمل؟ - فإن أجاب: من أجل الحصول على المال - فيقال له: ولماذا الحصول على المال؟ - فإن أجاب من أجل إشباع اللذات - فإن السؤال هنا يتقطع لأنه لا يمكن أن نبرر عقلياً إشباع اللذات، وإنما العاطفة وحدها أو الشعور هو الذي يستطيع تبرير ذلك. وهكذا الحال في الأعمال الأخلاقية، لا تبرر بالعقل، بل بالشعور أو العاطفة.

• - الدين الطبيعي:

يمكن تعميم موقف هيوم من الدين بالفي أكثر منه بالاجاب. فهو لم يكن هرطيقاً، ولا ملحدًا، ولا مؤمناً بدين وضي.

لقد كان في طفولته عمارساً متحمساً للشعائر الدينية. فكان يقضي سحابة نهار الأحد في الصلاة والمجادة، على نحو سيحج عليه ودينه بشدة فيما بعد.

لكنه بالقرأة والتأمل فيما قرأ، فقد إيمانه. ومن أهم الكتب التي أثرت عليه في هذا الاتجاه مؤلفات لوك وكتاب كلارك بعنوان: «برهان على وجود الله وصفاته» (سنة ١٧٠٤) فقد أحدث هذا الأخير العكس تماماً عما قصد إليه مؤلفه صمويل كلارك Samuel Clarke (١٦٧٥-١٧٢٩).

وكانت ثمرة تأملاته في الدين أن أصدر فصلاً (هو الفصل ١٠ من التحرير الأول لكتابه: Enquiry)، نشر بحثاً عن «التاريخ الطبيعي للدين» في كتاب بعنوان: «أربعة أبحاث» Four Disserations. وبين عامي ١٧٤٩ و ١٧٥١ بدأ يكتب وعطورات عن الدين الطبيعي، وراح يراجعه ويتنقحها بين الحين والحين، بيد أنه لم يجاوز نشرها، بل أوصى أن تنشر بعد وفاته، وعهد بها إلى ابن أخيه فنشرها هذا في سنة ١٧٧٩ أي بعد وفاة هيوم بثلاث سنوات.

وقد جعل موضوع هذه المحاورات تحليل ونقد البرهان المعروف بالكوسمولوجي على وجود الله، القائم على أساس أن ما في الكون من نظام يحكم يقضي بوجود علة عاقلة مدبرة هي صانعة الكون. فراح هيوم في هذه

الخبرة والتجربة، الذين كوّنت التجارب لديهم ملكة مرهفة لتقدير الجمال.

فإذا انتقلنا إلى ميدان الأحكام التوجيهية في الأخلاق، وجدنا نفس النزعة الذاتية عند هيوم. إذ يقرر أن الخير والشر ليسا قيمتين موضوعيتين قائمتين في الأفعال الانسانية. ونحن لا نستطيع أن نؤسس واجبتنا على مبادئ موجودة في ذاتها، فمثلاً الإرادة الإلهية كما نعرفها الفلسفة لا يمكن أن تبرر إدانة الانتحار، إذ يقال عادة إن العناية الإلهية لا يمكن أن تسمح للناس بالتصرف في حياتهم. لكن هذا استدلال خطأ، لأن جميع ما يجري في الكون، بدون استثناء، «يمكن أن يقال عنه إنه من فعل الله القدير»، لأن كل شيء يصدر عنه من خلال ما منحه لمخلوقاته من قوة. «والبيت الذي ينهار من تلقاء نفسه قد دمرته العناية الإلهية تماماً مثل البيت الذي تدمره أيدي الناس.» ولا شيء يفلت من قوانين الطبيعة. ولزلازل والسيول والمواصف والأوبئة، ونتائج أحكامنا وشهواتنا هذا كله من آثار العناية الإلهية. فالإنسان الذي يتحرر لا يفسد نظام الكون بل يبرر عنه. ولو كان التصرف في حيلة الإنسان هو من شأن العناية الإلهية وحدها، وفصلاً من اختصاص الخلق وحده، «فسيكون الجرم في تدمير حيلة هو نفس الجرم في انتقامها.» وإذا فمن وجهة النظر الانطولوجية لا فرق بين الانتحار والقتل، أي لا يجوز إدانة الواحد دون إدانة الآخر.

والهدف من البحث الأخلاقي هو الكشف عن المبادئ الكلية التي يقوم عليها المذبح أو الذم الأخلاقيين. والأحسان ممدوح لسببين: التصالح الانساني، والمنفعة الاجتماعية. أما العدالة فممدوحة لسبب واحد هو المنفعة وحدها. والمنفعة هي التي تبرر الفضائل التي مثل: الانسانية humanity، الصدقة veracity، النزاهة integrity، الصدق veracity. ثم إن الحكم government إنما تبرره المنفعة. والنظريات التي تحاول أن تفسر كل سلوك انساني على أساس أنه نابع من حب الذات هي نظريات خاطئة. والأحكام الأخلاقية هي من شأن العاطفة، أولى من أن تكون من شأن العقل. يقول هيوم: «بعد معرفة كل طرف وكل علاقة، في الأحكام الأخلاقية، فإنه ليس ثم مجال كما يعمل العقل، ولا أي موضوع يمكن أن يتناوله. وللح أو الذم الذي يتلو ذلك لا يمكن أن يكون من عمل ملكة الحكم، بل هو من عمل القلب، وليس قضية نظرية أو تقرير affirmation بل هو شعور feeling فعلاً أو عاطفة sentiment. وهذا الرأي من

- Three Essays («Of Natural Character», «Of the Original Contract», and «Of Passive Obedience»). London, 1748.

- Enquiry concerning Human Understanding. London, 1748. Published as Philosophical Essays concerning Human Understanding as were all the early editions prior to that of 1758. Modern edition by G. W. Hendel. New York, 1955.

- Enquiry concerning the Principles of Morals. London, 1751. Modern edition by C. W. Hendel. New York, 1957.

- Hume's Enquiries, L.A. Selby Bigge, ed. Oxford, 1894. Contains both Enquiries.

- Political Discourses. London, 1752.

- Four Dissertations («The Natural History of Religion», «Of the Passions», «Of Tragedy», and «Of the Standard of Taste»). London, 1757.

- Two Essays («Of Suicide» and «Of the Immortality of the Soul»). London, 1777.

- The Life of David Hume, Esq., Written by Himself, Adam Smith, ed. London, 1777. Reprinted in Mosser, E.C., The Life of David Hume and in Greig, J.Y.T., The Letters of David Hume. Often found under its original manuscript title, My Own Life.

- Dialogues concerning Natural Religion. London, 1779. Recent edition by Norman Kemp Smith. Oxford, 1935; Edinburgh, 1947; New York, 1962.

- History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688, 6 vols. London, 1754- 1762. More recent edition by R. Worthington. New York, 1880.

- Hume's Philosophical Works, T.H. Green and T.H. Grose, eds. 4 vols. London, 1874- 1875. Includes all works listed above except the Abstract and the History.

### مراجع

أ : عن حياته ورسائله :

- Greig, J.Y.T., David Hume. London, 1931.

المحاورات يقفد هذه الحجة ويبين بطلانها. وانتهى إلى القول ببطلان كل الحجج التي قيلت للبرهنة على وجود الله. كما قرر أن الإيمان بوجود إله theism ليس أمراً طبعياً في الإنسان.

وكان هيرم في بحثه عن «التاريخ الطبيعي للدين» قد قرر أنه لا توجد في الإنسان غريزة للتدين أو الإيمان بدين ما، والدليل على ذلك أن ثم أجنساً لا تؤمن بوجود إله. فلو كان الإيمان بالله فطرياً في الإنسان، لكان موجوداً في كل الشعوب. وفي كل الأحوال المعروفة كانت الأديان الأولى كلها مشركة، وليست موحدية. وكانت تعبد الأوثان المقررة دون أن تولدها في إله أو قوة واحدة، ودون أن تكون لديها أية فكرة عن علة عاقلة مدبرة تدبر الكون كله. ولم يكن الإنسان البدائي مهتماً بتفسير النظام في وقوع ظواهر الطبيعة. بل رأى في كوارث الطبيعة : من فيضانات وبراكين، وعواصف وأمراض وأوبئة أفعالاً لقوى مختلفة متضادة لا يسودها أو يشملها شيء واحد يسيطر عليها جميعاً. وكان اهتمام الإنسان البدائي هو بكيف يستطيع أن يدرك أن نفسه أفعال هذه القوى الجسدية مادياً في ذهنه - عن نفسه.

وإذا كان هيرم في «محاورات عن الدين الطبيعي» يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون هناك إله، فإنه يقرر في نفس الوقت أن هذا الاحتمال نفسه ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا «الإله» لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جداً. (راجع فصل ١٧ من هذه والمحاورات). ولذلك رأى أن العناية الإلهية، وخلود النفس، وسائر صفات الله، وكل قصة الخلق كما تؤمن بها للمسيحية، وكل الأخريات هي في رأيه مجرد خرافات.

### مؤلفات هيرم

- A Treatise of Human Nature, Bks. I and II, 2 vols. London, 1739. Bk. III, London, 1740. Modern editions are by L.A. Selby Bigge (Oxford, 1888 and 1896) and by A.D. Lindsay (London and New York, 1911, 2 vols.) A recent edition of Book I only, by D.G.C. Macnabb (New York, 1962), also includes the Abstract.

- An Abstract of a Treatise of Human Nature. London, 1740. Modern edition by J.M. Keynes and Piero Sraffa, eds. Cambridge, 1938.

- Essays, Moral and Political, 2 vols. Edinburgh, 1741- 1742.

- Laird, John, *Hume's Philosophy of Human Nature*. London, 1932.
- Leroy, André- Louis. *David Hume*. Paris, 1953.
- Macnabb, D.G.C., *David Hume, His Theory of Knowledge and Morality*. London, 1951.
- Michotte, Albert Edouard, *La Perception de la causalité*. Louvain, Belgium, 1954. Translated by T.R. Miles and E. Miles as *The Perception of Causality*. London, 1962.
- Passmore, J.A., *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952. A brief but acute analysis of the distinct but related trends in Hume's thought.
- Price, H.H., *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940.
- Stewart, J.B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York, 1963.
- Taylor, A. E., «David Hume and the Miraculous, in his philosophical Studies. London, 1934.
- Zabech, Farhang, *Hume: Precursor of Modern Empiricism*. The Hague, 1960.
- Greig, J.Y.T., ed., *The Letters of David Hume*, 2 vols. Oxford, 1932.
- Klibansky, Raymond, and Mosner, E. C., eds. *New Letters of David Hume*. Oxford, 1954.
- Mosner, E.C., *The Life of David Hume*. Austin, Texas, London, and Edinburgh, 1954.
- ب : عن الفلسفة :
- Church, R. W., *Hume's Theory of the Understanding*. Ithaca, N.Y., 1935.
- Flew, Antony, *Hume's Philosophy of Belief*. London and New York, 1961.
- Green, T.H., *General Introduction to Hume's Treatise*. London, 1874.
- Hendel, C.W., *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton, N.J., 1925.
- Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume*. London, 1941.
- Laing, B.M., *David Hume*. London, 1932.







## الواحدية

الواقعية، سواء أكان هذا المبدأ روحياً أم مادياً. فقد استعمله أحد تلاميذ هيجل وهو جيشل Goeschel للدلالة على مذهب هيجل، وذلك في كتابه بعنوان *Der Monismus des Gedankens* (1832). استعمله للدلالة على مذهب هيجل القائل بأن كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي. ثم جاء أصحاب مذهب التطور، وعمل رأسهم خصوصاً لارنس هكل Haeckel فاستعملوا هذا المصطلح هو وبعض من ساروا في اتجاه مذهب التطور الحيوي مثل اشليشر Schleicher للدلالة على مفاهيمهم، بل وأنشأوا جمعية بهذا الاسم *Monistenbund* (=رابطة الواحديين). والفكرة الأساسية في واحدةية هكل هي القول بأن في الكون جوهرأ واحداً له صفات مادية وحيوية معاً. فالذرات ليست فقط مادية، بل لها إحساسات وإدراكات أيضاً. وقد عرض هكل آراءه في الواحدةية الطبيعية في كتابين رئيسيين هما: «لغز العالم» *Die Welträtzel* (سنة ١٨٩٩) و«التاريخ الطبيعي للخلق» *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (برلين، سنة ١٨٦٨، ط ١٠ سنة ١٩٠٢).

أما في نظرية المعرفة فالواحدةية هي الاتجاه الذي يردّ المعلوم به إلى الذات - وهذه هي المثالية المحضة، أو إلى الموضوع وهذه هي الواقعية في المعرفة.

وتخلط عادة بين الواحدةية وبين وحدة الوجود، فينتج مذهب برمنيس أو مذهب اسبينوزا تارة بالواحدةية، وتارة أخرى بالقول بوحدة الوجود. لكن من الواجب التمييز الحاد بين كلا المذهبين على أساس أن الواحدةية تقول بمبدأ أو بجوهر واحد في كل تجلياته، كما هي الحال في المادية المحضة عند بوشنر ومولشوت وارنس هكل، وفي المثالية المحضة عند

المذهب القائل بمبدأ واحد في الوجود، أو بجوهر واحد، أو بنوع واحد من الجوهر وإن تعددت أفرادها. ويستوي في ذلك أن يكون هذا الجوهر الواحد مادة أو روحاً. فالمذهب الذي يقول إنه لا يوجد في الكون إلا مبدأ واحد هو المادة يعد واحدياً تماماً مثل المذهب الذي يقول إنه لا يوجد إلا مبدأ واحد هو الروح (أو العقل). ومن هنا فإن الواحدةية إما أن تكون مادية محضة، أو روحية محضة. وأبرزهم في العصر بالواحدةية في العصر اليوناني برمنيس، وأبرزهم في العصر الحديث اسبينوزا.

والواحدةية تقال في مقابل الثنوية، فهذه تقول بأن أصل الوجود أو الكون جوهران أوميدآن؛ كما في مذهب اللاتوية القائل بأن الأصل في الكون ميدآن هما النور والظلمة، كذلك الحال في مذهب أفلاطون القائل بأن الأصل في الكون جوهران هما الميول والروح (أو النفس).

وتقال الواحدةية أيضاً في مقابل الكثرية *pluralisme* وهي المذهب القائل بأن الأصل أو المبدأ في الكون جواهر أو مبادئ كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولا يرد بعضها إلى بعض. مثل مذهب أنبألقليس القائل بالمتنصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار.

لكن المصطلح *monismus* مرّ بعملة معان منذ أن وضعه لأول مرة كرستيان فولف (١٦٧٩-١٧٥٤) ليدلّ به على المذاهب أو النظريات القائمة بمبدأ واحد للحقيقة

ولهذا فإن الواقعة تسم بالترصبة Zufälligkeit بينما للماهية تتصف بالضرورة Notwendigkeit. ومن هنا فإن الماهية لا يمكن أبداً أن تكون واقعة. والواقعة عند هسرل هي ما هو موضوع بواسطة الماهية.

### الواقعية

réalisme (F.); realism (E.); realismus (G.)

الواقعية، بوصفها مذهباً فلسفياً، تضاد المثالية idéalisme. فمن السؤال: «ما هو الموجود؟» نجيب المثالية: «الموجود هو إما الفكرة أو العلاقة مع الأفتكار، أو النشاط البنائي الفكري الذي يقوم به العقل؛ ونجيب الواقعية: «الموجود شيء إما روحي (لأنه توجد واقعة روحية) أو مادي».

أما الواقعية الساذجة فهي الموقف التلقائي للإنسان، الذي يدرك الأشياء ويعتقد أنها موجودة كما يدركها. لكن العلم يبدأ بالقضاء على هذه الواقعية الساذجة. غير أنه مع ذلك يقوم على مصادرتين:

- ١ - الأولى هي أنه يوجد عالم واقعي مستقل عنه.
- ٢ - والثانية هي أن «العالم الخارجي لا يمكن معرفته بطريق مباشر، بل يدرك فقط ابتداء من إدراكات الحواس».

ولهذا لا يمكن القول بوجود استمرار واتصال بين العلم والإدراك الحسي، بل ثم نوع من القطيعة، ومهمة العلم هي تصحيح معطيات الحس وتخليتها.

### وحدة الوجود

#### Panthéisme

مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله، أو أن الله هو كل شيء. أي أن الله هو العالم، والعالم هو الله. وهذا يمكن أن يفهم بمعنىين:

- أ - الله وحده هو الحقيقي وما العالم إلا مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذا هو مذهب اسپينوزا.

فشته. أما من يعزو إلى الجوهر الواحد مظهرين أو وجهين متقابلين، كما فعل اسپينوزا في القول بالله والطبيعة، العقل والامتداد، أو كما فعل أفلاطون في القول بالواحد وبالمجسول (مهما تكن درجتها) - فيجب أن ينسب إلى مذهب وحدة الوجود، لا الواحدية، لأنه بعد البدء الأول أو الجوهر الواحد مايلت أن يقول بالثنائية أو التعدد.

### واقعة

Fait (F.), Fact (E.), Faktum (G.), Fatto (I)

الواقعة هي ما له قوام موضوعي. لكن ما هو معيار القوام الموضوعي؟ يقول مورتن اشلك Schlick إن الواقعة هي ما يسبق كل علم وكل تقدير، وهو من هذه الناحية يقيني. يقول: «لا معنى للتحقق عن وقائع غير يقينية؛ ونقط تقاريرنا ومعرفتنا هي التي يمكن أن تكون غير أكيدة» (اشلك: ونظرية المعرفة الملمعة ص ٤١، برلين سنة ١٩١٨) وهكذا فإن معيار القوام الموضوعي هو الاستقلال عن المعرفة.

وفي مقابل ذلك يقول نويراث G. Neurath إن الوقائع ليست يقينية يقيناً مطلقاً. إن الوقائع الخلقية يجب أن تتحول إلى قضايا اصطلاحية. وعلى هذا فالواقعة هي ما له قوام بالاصطلاح Convection فقط.

ورأي اشلك يقوم على أساس التفرة التي يضعها هو ومدرسته بين «الحقائق الصورية» في المنطق والرياضيات، وبين «الحقائق الواقعية» في العلوم التجريبية؛ بين التفسيرات التحليلية والقبلية من ناحية، وبين التفسيرات التركيبية النقدية من ناحية أخرى.

لكن أصحاب مذهب الظاهريات يرون إنه إلى جانب المعطيات التجريبية (التركيبات البعدية)، توجد معطيات ماهية وقوانين قائمة عليها (تركيبات قبلية). إن الوقائع التجريبية تتسب إلى الحقيقة الواقعية، ولكنها لا تستغنى كل مضمونها. ذلك أنه ينبغي أن يضاف إليها أو يميز منها، ما هو معطيات ماهية. إن الوقائع هي ما يميزنا عنه الإدراك الحسي، ومثل «الوجود - هكذا So-Sein العرضي»؛ أما الماهية فهي «الوجود - هكذا الضروري» notwendiges So-Sein. مüssen. إن الواقعة يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه، أما الماهية فلا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه.



(II. dial. Causa، لكنه يغير من تصور الله موزعاً في الكون، ذلك لأن الله هو الكل في الكل، وهو الكل في كل جزء، وهكذا نحن نتكلم عن أجزاءه في اللاتماهي، لا عن أجزاءه للاتماهي). ولما كانت كل الأحداث يحكمها القانون الإلهي، فإن المعجزات لا يمكن أن تقع، إذ كل ما يحدث إنما يحدث وفقاً للقانون الإلهي. وحريتنا تقوم في التوحيد بين أنفسنا وبين مجرى الأمور.

وجاء اسينيوزا فقال بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد أحد وهذا لا يمكن اعتبار الله والطبيعة جوهرين منفصلين. ويتبع عن هذا أنه لا يمكن وصف الله بأنه خالق الطبيعة، إلا بمعنى يختلف عن المعنى للوجود في اليهودية والمسيحية. ويترأس اسينيوزا بين الطبيعة الطليعة natura naturans والطبيعة المطبوعة natura naturata الأولى فثالة، والثانية منفصلة. وذلك الجوهر ليس حلقاً. صحيح أن الله هو الملة الباطنة للعالم وللكنائس، لكنه لا ينبغي أن يفهم هذا بمعنى أنه يتبع شيئاً خارج ذاته. بالصدور: أو الأشعاع، أو التحفيل. والعلاقة بين «الجوهر» وبين الجزئيات، أي العالم المحسوس، ليست علاقة خارجية وعالية لوجود يتبع شيئاً آخر.

#### مراجع

- E. Namer: Aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris, 1926.
- P. Siwek: Spinoza et le Panthéisme religieux, Paris, 1937.
- G. Fraccari: Giordano Bruno, Milano, 1951.
- Et. Vacherot: Histoire Critique de l'école d'Alexandrie, 3 vols. Paris, 1846- 51.
- M. Heinze: Die Lehre vom Logos in griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872.

#### الموجود

etre (F.); sein (D.); to be (E.); ser (Esp.); essere (I).

١ - أول من بحث في الوجود بحثاً فلسفياً عميقاً هو برميندس الأيلي (القرن الخامس قبل الميلاد). ذلك أنه رأى

ب - العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود وهذا منهج دوليك d'Holbach، وديدرو، واليسارية الميخيلية. وكثيراً ما يطلق عليه اسم وحدة الوجود الطبيعية، أو وحدة الوجود للمادية.

(راجع «معجم لالاند»، تحت للمادة).

أوليات هذا المنهج تجدها عند بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط، ونجد عند انكسمندوف قول ب «الايرون» d'eprou، أي الواحد اللاحد للاخلاق اللاتاني. وهو يشمل كل شيء ويحكم كل شيء. ومن بعده نجد اسكينولان الأيلي يرى أن الله هو للوجود الثابت السرمدي، وهو وحدة مزودة بقل: «كله يرى، وكله يفكر، وكله يسمع»، ويحكم كل شيء بقوة عقله. وقال بوحدة كل شيء وسماها: الله. وتلميذه برميندس الأيلي يقرر أن الوجود ثابت، لا يتغير، ولا يفتي، ويغني دائماً هو هو، والعقل والوجود فيه متحدان.

ثم جاء الرواقية فقالوا بنوع من وحدة الوجود الميتافيزيقية، فقالوا بأن العالم جسم «σῶμα»، وأن الله هو النفس الحاملة به «ψυχή» ويشرح ذلك فلوطرخس (de Stoic. 41) فيقول: «إنه موجود واحد هو نفسه يتجلى مرة على شكل وحدة فردية (الله)، ومرة أخرى على شكل كثرة منقسمة (العالم)».

وعند أفلوطين نجد نوعاً خاصاً من وحدة الوجود فهو يقرر علو الله على الكون، ولكنه يقرر أن الكون «صنوع» من الله: ذلك أن العقل «νοῦς» صدر عن الله، ثم صدر «اللغوس» λόγος عن العقل وغير عن نفسه خارجاً في شكل المادة المرفقة، التي هي صدور بعيد عن الله. والطبيعة علمة بالأنكار الإلهية، والقوى الإلهية وكلها صدرت في النهاية عن الله. لكن الله لا يستغنى في فعل الصدور عنه، بل على العكس يظل هو مع صدور الكون عنه.

وفي العصر الأوربي الوسيط نجد يوحنا اسكوت اربن الذي يقرر تارة أن الله هو ماعية كل الموجوداته ولكنه يقرر تارة أخرى أن الله هو مجموع الموجودات.

وفي عصر النهضة الأوربية وأوائل العصر الحديث نجد جوردانو برونو يقرر أن الله في كل مكان، وهو الكل في الكل، كما يسمع الصوت في كل أنحاء القرعة (De la

الوجود من الأشراف فالأشراف حتى انتهى إلى الهيرولي؛ ثم عاد من الأخص فالأخص، إلى الأشراف فالأشراف، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المسبّده (الكتاب نفسه ص ١٧١-١٧٢).

ويقول أبو البركات البغدادي: «والوجود... أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي، بجهة وجهة. أما ظهوره فلأن من يشر بذاته يشر بوجوده. وكل من شر بفعله شر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل. فمن يشر بذاته يشر بالوجود، أعني وجود ذاته... وكذلك الزمان: يشر به كل إنسان، أو أكثر الناس جلة... وإن لم يعرف جهر الزمان ومعانيه. وكذلك الوجود: يشرهون بقيته، وإن لم يشرهوا بماهية» (أبو البركات البغدادي: «المعتبر في الحكمة» ج ٣، ص ٦٣، حيدراباد سنة ١٩٣٩).

٦ - وعند توما - المتأثر ما هنا بأرسطو وابن سينا - أن الوجود ليس معنى جنسياً، لأنه يحتوي في داخله على كل اختلافاته (De. verit., q. 1, a. 1; Sum. theol. I, q. 4, a. 1). (e. Gest. I, 25). إن الوجود يطو على كل الأنواع، ولهذا ينعت كنه نعت أرسطو بأنه حد متعالٍ transcendental، إنه يطو على كل الأجناس والأنواع والفصول النوعية، ويشير إلى كل شيء، ويحتوي إذن على كل شيء. ولهذا أيضاً يقول إنه معنى متفق analogue، أي أنه ليس مترادفاً ولا مشتركاً: فلا وجود هو وجود على نفس النحو مثل غيره، فالوجود إذا أطلق على الجوهر غيره إذا أطلق على الكَرَضِ، إنه وجود متفق، أي متردد بين التواطؤ والاشتراك. وكذلك نجد توما يقرر أن من الممكن أن نصف الوجود بأنه «الهيرولي»، و«الجنري»، والأساسي لكل الوجودات، بمعنى أن حقيقة الوجود مشتركة بين كل الكائنات، لا بمعنى وحدة الوجود.

٧ - وفي العصر الحديث بدأت فكرة الوجود ترتبط بالشئ للجسم الطبيعي، وفقدت فكرة المشاركة وقياس النظر، حتى انتهى بها الأمر إلى الخلط بين فكرة «الوجود» وفكرة الموضوع robert وأصبح الوجود، هو «ما يمكن امتلاكه» فلتمتزج البحث الأنتولوجي (الخاص بالوجود) مع البحث الخاص بالمعرفة.

فجدد كُتبت في «نقد العقل المحض» يشير إلى عقولتين متمثلتان بالوجود هما: «الواقعية»، و«الكينونية». والأولى تتمثل

هيرقليطس يؤكد أن كل شيء في سيلان دائم، ولا شيء ثابت، وحتى الأضداد يتحول بعضها إلى بعض. وبالمجمل لا يوجد إلا التغير. فجاه برمنيس وأكد عكس ذلك تماماً فقال إن التغير متناقض، والوجود وحده هو الحقيقي، والتغير هو عدم. والوجود واحد ثابت دائم. ذلك أنه ليس ثم إلا الوجود، فإلى أي شيء يمكن أن يتغير؟ إنه لن يتغير إلا إلى وجود أيضاً. إن الوجود موجود، أما العلم فليس بشيء. وصفات الوجود هي إذن: أنه واحد، وأنه هو هو نفسه، وأنه ضروري (أي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن)، وأنه دائم سرملي، وأنه متصل، ومتجانس. والوجود والفكر شيء واحد.

٢ - وأمام هذا التناقض بين هيرقليطس وبرمنيس جاء سقراط وأفلاطون فحاولوا التوفيق، وذلك بأن قالوا إن الجزئي هو المتغير، أما الكلي (أو التصور) فهو ثابت. وقرر أفلاطون أن الوجود لا ينبغي أن يكون متحركاً فقط، ولا واحداً فقط ولا غيراً فقط، ولا مادياً فقط ولا غير مادى فقط. إن من الواجب، هكذا يرى أفلاطون، أن نقول بوجود مبدئين: مبدأ «هوية» حقيقية بين كل الموجودات ويسميه *θωρεπον*، ومبدأ مقابل له يسميه *τοστροφ* هو مبدأ التنوع والتغير. والوجود يقابله عدم أو اللاوجود.

٣ - وجاء أرسطو فقرر أن الوجود ينبغي ألا يدرك بالتواطؤ، أي بمعنى واحد. والوجود ليس جنساً، بل هو فوق كل الأجناس (وما بعد الطبيعة) م<sup>٣</sup> ف<sup>٣</sup> ص ٩٩٨ ب). والوجود يمكن أن يشتق من الوجود، أو من اللاوجود. ذلك أن للوجود حالين: الوجود بالقوة (= الامكان)، والوجود بالفعل. والتغير هو الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل. فالإنسان المريض كان بالقوة مريضاً ثم صار بالفعل كذلك؛ وإذا صح من جديد، فإنه كان صحيحاً بالقوة وصار بالدواء صحيحاً بالفعل.

٤ - وعند أفلاطون يمتزج المعقول بالوجود. فالعقل الأعلى، الذي يتفعل ذاته، يتفعل ذاته بوصفه وجوداً أعلى، ويتفعل ماهيته بوصفها قابلة للتحميد في الموجودات المعقولة الجزئية.

٥ - وعند ابن سينا أن «كل موجود: إما واجب الوجود بذاته، أو يمكن الوجود بذاته» (الاشارات والتنبيهات» ص ٤٤٧، القاهرة، دار المعارف سنة ١٩٥٨). وقد ابتدأ

### الطبيعة في الدين.

ولد في Coton-Clasford في ٢٦ مارس سنة ١٦٥٩، وتوفي في لندن في ٢٩/١٠/١٧٢٤.

وتلقى العلم في كلية سلفي سكسر في كمبريدج من سنة ١٦٧٤ إلى سنة ١٦٨١. ثم صار مدرساً في مدرسة في برمنجهام في سنة ١٦٨٧. ثم رئيس قسباً. لكنه في سنة ١٦٨٨ ورت القسم الأكبر من ثروته لأسرته وذلك من ابن عمه وليم ولستون لوف شتون، مما مكته من الإقامة في لندن، والزواج في سنة ١٦٨٩، وكُرس بشي حياته للبحث والفلسفة.

وقد كتب كثيراً، لكنه مرق الكثير مما كتبه، لثبوته به. ونشر ترجمة موسعة منظومة لقسم من سفر الجامعة، ومن أسفار العهد القديم (في «الكتاب المقدس») في سنة ١٦٩٠.

لكن أهم كتبه هو «رسم خطيبي للدين الطبيعة»، وقد نشره في سنة ١٧٢٤. ويتميز بأتانة الأسلوب، وقد قسمه إلى ٩ أقسام. في الأول منها شرح مبدأه الرئيسي وهو أن من يعمل كذا لو كانت الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا، يعلن بأنفسه أن الأمور هي كذا، أو هي ليست كذا، ويعمل «قوام الحبر والشر» الأخلاقيين في اتفاق أفعال الإنسان مع الحقيقة.

وفي نظره أن «الحقيقة هي الاتفاق مع الطبيعة»، إذ الله سمح بالطبيعة، إن لم يكن قد أيدها كل التأييد، حتى إن رفض الطبيعة معناه التمرد على الله. ويضع معياراً عموماً بالتدريج للأفعال الشريفة، هو أن الفعل يكون فيه من الشر بقدر أهميته أو عدد الحقائق المنتهكة.

وفي القسم الثاني يتناول السعادة، فيقررو أن الطريق إلى السعادة وممارسة الحقيقة يؤدي كلاهما إلى الآخر.

وفي القسم الثالث يجدد الدين الطبيعي بأنه «السمي إلى السعادة عن طريق ممارسة الحقيقة والعقل».

وفي القسم الرابع يرفض الحجج للسوق لاثبات حرية الإرادة.

وفي الأقسام الخمسة الباقية يضع الحجج التي يسوقها أنصار مذهب المؤلفة theism؛ ويقرر أن المعجزات هي من آثار العناية الإلهية؛ ويسوق برهاناً على ضرورة وجود الآخرة؛ على أساس أن الله حكيم عاقل. ويدافع عن الصلاة الشفوية

بالحكم بوصفه عملية عقلية؛ أما الكثرة فهي كون ظواهر الطبيعة معطلة. وكنت لا يزال يؤمن بوجود الأشياء في ذاتها خارج العقل، ولهذا حاجم للتأليه التوكيدية عند باركلي. لكن جاء فشته ففقد على وجود الأشياء في ذاتها، وقال إن الوجود هو من وضع الأنا.

٨ - لكن ازدهرت في القرن العشرين المباحث المتعلقة بالوجود، بفضل هيدجر وبيسر وتقولاي هرمن، كما برز التوكيد على التفرقة بين الوجود Sein والموجود Seinde.

فبعد هرمن أن الموجود هو المعطى الأول والأساس لكل بحث ولكل مذهب في الفلسفة. والموجود ليس مجرد موضوع للاعتناء بل هو معطى حاضر.

أما بيسر فجعل الأهمية للوجود، لا للموجود.

واهتم هيدجر بالبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود، أي بالبحث في الأنية Dasein التي هي ليست مجرد كينونة هناك. ورأى أن برمنيس هو الوحيد الذي وضع مشكلة الوجود وضعاً حقيقياً؛ أما من بعده فإن الفلسفة الغربية عنت بالوجود، وأغفلت الوجود. وهو يربغ إلى المودة إلى ما قبله برمنيس من الاهتمام بالوجود المطلق Sein selbst.

### مراجع

- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia greca. Milano, 1953.
- P. Aubenque: Le Problème de l'être chez Aristote. Paris, 1962.
- J. de Finance: Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas. Paris, 1945.
- G. Di Napoli: La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea. Roma, 1953.
- F. Alquist: La Nostalgie de L'être. Paris, 1950.
- L'Essere: Problema, teoria, storia. Roma, 1967.

### ولستون

William Wollaston

مفكر أخلاقي ولاهوتي إنجليزي، من أتباع النزعة

جها. وفي سنة ١٨١٤ رُسم قسيساً. وعين ناظرًا لكتيبة القليس ألبان St. Alban Hall في أكسفورد في سنة ١٨٢٥. وصار استاذًا للاقتصاد السياسي في جامعة أكسفورد سنة ١٨٢٩، كما أصبح رئيس أساقفة دبلن في سنة ١٨٣٩. ومن أوائل أعماله وهو في هذا المنصب أن قدم منحة من ماله الخاص لإنشاء كرسي للاقتصاد السياسي في كلية الثالوث في دبلن. وقد لقي معارضة من الكهنوت التابع له ومن البروتستانت في أيرلندة، لأنه اشترك في محاولة وضع نظام للتعليم غير طائفي. وكرّس نفسه لمسائل العشور الكنسية وإصلاح الكنيسة الأيرلندية وقوانين الفقراء في أيرلندة. وأشهر كتبه: وعناصر المنطق Elements of Logic (سنة ١٨٢٦). وله أيضاً كتاب في الخطابة Rhetoric (سنة ١٨٢٨). وله كتاب في الدين انتشاراً واسعاً، عنوانه: والبيئات المسيحية Christian Evidences (سنة ١٨٣٧). وله في الدين أيضاً كتاب: دلي استخفاف وسوء استخدام الروح الجزئية في أمور الدين: (سنة ١٨٢٢). وفنندراي هيوم في المعجزات، بكتابه وشكوك تاريخية حول نابليون (سنة ١٨١٩).

وقد قال عنه أوجستس دي مورجن في سنة ١٨٦٠ إنه يستحق أن يلقب بلقب باحث دراسة المنطق في إنجلترا.

يقول ويتلي إن المنطق يقوم كله على اللغة؛ ولا يستطيع المنطق دراسة البرهنة إلا باعتبارها معبراً عنها في اللغة.

ودافع ويتلي عن الهجمات ضد المنطق. فردّ على الاعتراض الذي وجهه لوك قائلاً إن الإنسان كان يفكر تفكيراً سليماً قبل أن يسمع عن الفيلسوف - بأن قال: لكن وضع المسيح في صورة منطقية يزودنا بأداة للفحص من صفة الحقبة. وهذا الفحص ينطبق في كل المبادئ. وليس هناك منطق خاص بالعلم، وآخر خاص بالدين أو غيره. والاستقراء يعني في المقام الأول صورة من صور الحجج؛ لكن الاستقراءات التي من هذا النوع قياسية الشكل. والاستقراء يعني ثانياً التصميم من الجزئيات؛ لكن هذا ليس من ميدان المنطق، والمنطق لا يستطيع أن يضمن صدق المقدمات التي تفصل إليها عن هذا الطريق. وكون النتيجة في الفيلسوف لا تحتوي على شيء زيادة عما في المقدمات ليس من شأنه أن يجعل الفيلسوف عديم الفائدة كما زعم جورج كابلر وغيره.

والعلمة. ويحدد القانون الطبيعي بأنه التوافق مع الحق. وفي القسم التاسع والأخير يبحث في النفس ويقرر أنها لا مادية وخالدة.

وهكذا نجد في هذا الكتاب يحاول أن يبين، دون اللجوء إلى الرحي، ما ينبغي على الإنسان العقل أن يفهمه ديناً طبيعياً. ومن هنا كان اتجاهه قريباً من اتجاه لورد هيربرت أوف تشيبروري Lord Herbert of Cheshbury الذي حاول تعهد المادي العلمة في الدين الطبيعي، وقريباً أيضاً من مذهب كلاك Clarke.

إن الإنسان، هكذا يقول ولستون، فاعل ذكي وحر. والحقيقة هي التعبير عن الأشياء كما هي. والرفقة هي رفض الحقيقة. وإنكار الأشياء كما هي في الواقع هو في مضمونه إنكار لوجود الله. واتباع الطبيعة هو اتباع الله. لكن هذا لا يعني أن يتابع المرء ميوله الفردية. لأنه لما كان لا يوجد إنسان عقل كل العقل، فلا بد للمرء أن يراعي طبيعة الآخرين. والقانون الأكبر للدين هو بالنسبة إلى كل إنسان ألا يناقض الحقيقة، وأن يعمل كل شيء بحسب ما هو عليه العقل. والسعادة تقوم على أساس مبدأ اللذة - والألم - فالألم هو الشر الحقيقي، واللذة هي الخير الحقيقي. والسعادة القصوى تقوم في زيادة اللذات على الآلام. وإن من واجب كل إنسان أن يجعل نفسه سعيداً قدر الامكان، ومتلاًساً مع سعادة الآخرين. ولهذا فإن السعادة والحقيقة صنوان.

مرجع

- Life of Wollaston, Prefixed to The Religion of Nature Delineated, 6th ed. London, 1738.

- Clifford G. Thompson: The Ethics of William Wollaston. Boston, 1922.

ويتلي

Richard Whately

منطقي وكتب لاهوتي إنجليزي.

ولد في لندن في غرة فبراير سنة ١٧٨٧، وتوفي ٨ أكتوبر سنة ١٨٦٣.

تعلم في كلية أورييل بجامعة أكسفورد، واختير زميلاً

## مراجع

- E. J. Whately: *Life and Correspondence of Richard Whately*, 2 vols. London, 1866.

وبالأمثلة وبالبرهان حارب وتلي الدهوى القائلة بأن المنطق يقوم في إدهاش المتعلمين بواسطة تدقيقات عابثة. وساق لتفنيد هذه الدهوى شواهد من الملم ومن علم الاجتماع ومن الدين؛ وبهذا بين فوائد المنطق العملية.









## يسبرز

### Karl Jaspers

كارل يسبرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزروهم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسمهم اهتماماً وأفرجهم إلى التفكير الإنساني العام. ليس فيه غموض هيدجر، ولا جفاف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته؛ وليس فيه عتث سارتر ولا دهولاه الفجأة، وليس فيه أخيراً تمخّل التحليل وتهلّلي التفكير اللذان يميزان جبريل مارسيل. وهو قبل هؤلاء جميعاً أشدهم تأثراً بأبي الوجودية كيركجور: عني به منذ بداية اتجاهاه الفلسفي الخالص، وأخلص له، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرّقها وبالطريقة التي لجأ إليها.

ولد كارل يسبرز Karl Jaspers في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة أولدنبرج في ألمانيا، وأخصى طفولة هادئة، مقبياً معظم الوقت في الريف أو على شواطئ بحر الشمال. وراه أبواه على حب الحق والاخلاص في العمل، دون الارتباط بمراسم دينية فيها عدا قليلاً من الطغوس البروتستنتية ثم درس في مدينتي أولدنبرج، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة.

ولم يكن طريقه المعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة. فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة، بل في الطب، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص. أصبح المرء بعدها فيلسوفاً بعد أنه كان في عهد الطب مشغولاً بالمسائل الفلسفية وتبدلت له الفلسفة رسالة الانسان العليا، بل الوحيدة في الوجود. لقد كان يهرب جلال الفلسفة فصنعت

هذه الرغبة وهذا الإجلال من انقلاصا حرفة في الحياة. ورأى أن مهنة الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية. فقرر باديء الأمر أن يدرس القانون، ليكون عامياً؛ وفي الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه؛ لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة: فلم يجد فيها تعقّبات أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية، ولا دليلاً هادياً إلى الحياة الباطنة والتربية الذاتية؛ بل كل ما قلّقه له كان خليطاً من الآراء الجبلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية. كذلك لم ترّضه دراسة القانون، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تقيد فيها؛ ولم ير فيها غير طريقة شائعة غريبة للجدل والمرء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لا تثير الاهتمام. لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك ما يعينه على إيجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة.

واستبد به الضيق فراح يعزي نفسه بالاهتمام بالشعر والشعر، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يتأمل بجمال هذه المدينة الخالدة وينعم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً ببصيل الانفعالات. ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بتبليغ الفصل الدراسي الثالث في الجامعة، إذ قرر تبليغاً التخصص في الطب. لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الانسان معرفة تقوم على الوقائع. وعكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب، وأصبح وقتاً موزعاً بين العمل والمستشفى. وكان هدفه أن يصبح طبيباً، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب، استناداً لعلم النفس والأمراض العقلية. وفعل بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض

يتعلق بالموضوعات الخارجية، فليس إلا تهيئة لتلك الفلسفة الحقة. في هذه الممارسة القمة تصبح هذه فعلاً باطنياً أصبح به نفسي، وبه يتكشف وجودي، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه. وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة لبلوغ هذه التجربة، ولكنه لن يبلغها أبداً.

ولما كانت الممارسة الفلسفية تنبثق عن الحياة، فإن صورتها على ارتباط بالموقف التاريخي. وهذا الموقف بدوره مرتبط بالتسلسل التاريخي الذي لخفي إليه. والمسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كنت:

- (١) ماذا أستطيع أن أعرف؟
- (٢) ماذا يجب أن أفعل؟
- (٣) ماذا أستطيع أن أأمل؟
- (٤) ثم ما الانسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها ميرز لنفسه فانتبهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية:

- (١) الوجود - ويقصد به الوجود الماهوي Existenz
- (٢) الاتصال بين الانسان والانسان
- (٣) التاريخية
- (٤) الحرية
- (٥) الملو
- (٦) رموز الملو
- (٧) الاخفاق

فلنوضح بإيجاز موقف ميرز من هذه المعاني.

#### (١) الوجود الماهوي:

يميز ميرز - شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعامة - تميزاً دقيقاً مفصلاً بين الـ *Da-sein* وبين الوجود الماهوي *Existenz* ويرغل في تحليل الفارق بين كليهما، وفي شرح معنى الوجود الماهوي. ويبدأ بتقرير واقعة أساسية، وهي أن الانسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم: فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة. وفي الانسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً. لهذا فإن إهمال الوجود الانساني، أو تغافله، معناه الغرق في العدم.

والانسان ليس موجوداً يكفي ذاته بلذاته وليس مغلقاً عليه في ذاته، بل الانسان هو الانسان بفضل ما يفعله

النفسية؛ وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس.

ولم يكن ميرز يتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح، أعني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية. إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ فشر شعوراً عتياً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياة الانسان. مثلك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوداً على علم النفس، لكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للمخطوط العامة لإيضاح الوجود. لأنه لم يفهم من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها، بل في المقام الأول دراسة إمكانية النفس ابتغاء معرفة ما الانسان، وماذا يستطيع أن يكون، وماذا يستطيع أن يفعل.

وحصل ميرز في سنة ١٩٢١ على كرسي الأستاذية في الفلسفة، ولكن انجذبه ظل يرغم ذلك كما كان من قبل، واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم في المجاسة فلسفة حقيقية، فأحس بضرورة البحث فيما هي الفلسفة الحقة وكيف يجب أن تكون ومن هذا التاريخ - وقد شارف الأربعين - كرّس نفسه نهائياً للفلسفة فجعل منها واجبه وغايته.

أدرك ميرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطورها المستمر. وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذه فصل من فصول المنطق؛ وليست تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت حل مدى تاريخ الفلسفة، فما هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الانساني. بل الفلسفة في نظر ميرز تنبع من تعقيد الحياة نفسه؛ والفكر الفلسفي فعل، ولكنه فعل من نوع خاص. إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتي. والفلسفة بوصفها فعلاً وسلوكاً باطنياً لا يمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة لبلوغ أهداف تقنية، أو وسيلة لرفع الاخلاق أو لتبني النفوس من غفلتها، كلا، ليس هذا من شأن الفلسفة. بل الفلسفة ممارسة لما هو في داخل وجودي، ومنه ينبع تفكيري، ممارسة تنبثق من الحياة في أعمقها، لا من سطحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محددة. ومن أجل هذا لا تمتد ممارسة الفلسفة حقاً إلا في الأطراف العليا للفلسفة الذاتية أما التفكير الفلسفي الموضوعي، أعني الذي

والإنسان يجد نفسه منذ البداية فيها يسميه يسيرز باسم للواقف النهائية *Grenzsituationen*، ويقصد بها تلك للواقف المفروضة على الوجود ولا يملك منها فكاكاً. الوقت النهائي بمثابة سور نصطلم به باستمرار، دون أن نستطيع الخروج منه ولا اقتضاه. فاليلاد في يوم كذا في بلد كذا من أبوين هما فلان وفلانة، هذا أمر لا شكك منه، ولا يستطيع شيء أن يغيره، كذلك الموت، لا سبيل أبداً إلى تجنبه. والتضال أيضاً، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع، لأن مجرد الوجود ينطوي على التضال، وما يستلزمه من خطاطرة. ومن يمش يخطط على درجات متقلوبة من الخطاطرة، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مراعاة بالوجود الانساني في الموقف الناشئ عنه.

ويقترن بالخطاطرة الاخلاق والخطيئة. ويقصد بالخطيئة هنا للمعنى العام، لا للمعنى الديني، إذ معناها نداء الامكانيات وإدخال العلم شرطاً لتحقيق الوجود. فمن يفعل خطيئة لأنه إنما يفعل وبها من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد، ويضطر إلى نداء باقي الامكانيات؛ ولأنه يستولي على شيء مما للآخرين، ولأنه يتوسع في وجوده على حساب الغير. وكل هذه مواقف نهائية، لأنها فرضت على الانسان فرضاً. الموت والخطيئة والألم والتضال واليلاد والوطن والجنس... هذه مواقف نهائية تضيق إلى طابع القلق المتأصل في طبع الأنية طابعاً جليداً من الأسى والحزن في الوجود.

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية، التي بها وحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الأنية. ومن هنا ينشأ «ديالكتيك» مستمر التوتر بين الموقف النهائي من ناحية، وبين الحرية التي هي الصفة الأصلية في الوجود الماهوي من ناحية أخرى، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود.

وهذه العملية، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية، يسميها يسيرز باسم إضاح الوجود *Existenzbehebung*، وإيضاح الوجود ينتج إلى تخفيف الوجود، وذلك بأن يفرق تطلق المواقف النهائية، فيملو عليها، وهذا هو العلم على الذات.

ومعنى العلم *Transcendenz* عند يسيرز يكاد ينحصر خصوصاً في هذا المعنى، أعني الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق. وفي هذا الخروج يتحقق معنى الحرية، لأنه لارتفاع عن حال إلى حال أخرى، بما يقدر عليها ما يريد فعله

ويتخلله. والإنسان، في كل مظهر من مظاهره، على علاقة بشيء آخر. ومن حيث هو موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة، أي من حيث هو هناك *da-sein* فانه على صلة بالعالم، عاله. ومن حيث هو شعور بوجه علم، فانه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يفعله. ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالعلم. والإنسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لا هو غيره، أعني أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والعلوم.

نحن إنذن في عالم، فيه نحقق إمكانياتنا وهذه الامكانيات إنما تتصل عن وجود ماهوي، كلياً لحلول الإحاطة به يغلت من بين يدي. وهذا الوجود وإن ظهر في صورة الأنية، أي الوجود للتحقق العيني، فانه في حال من التراجع المستمر بين الذاتية والموضوعية، إنه ليس في نفسه مظهراً لشيء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع. وهو لا يبدو إلا لنفسه و للموجودات الأخرى والإنسان في الأنية هو وجود فلان أو فلان من الناس ومن الأشياء. والأنيات يتميز بعضها من بعض بصفات خارجية، أما الوجود الماهوي فيتمايز بعضها من بعض بالحرية. والأنية زمانية، أما الوجود الماهوي فهو في الزمان أكثر من الزمان، أعني أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت، بل يوجد فقط علو أو سقوط. وأتبقى شيء متناه، لأنها ليست حقيقة سائر الأشياء، بل حقيقتي أنا فقط، والأنية تتحقق على شكل وجود في العالم؛ وبمجموع الأنيات هو العالم في مجموعه هو أنية تتقدم إلى كل هيئة موجود محدد الموضوع.

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء اجنبي عني؛ ويرغم ذلك فإني أستطيع إدراك العالم، لأنني فيه أتحقق إمكانياتي. والعالم يجتلب الوجود الماهوي حتى يحقق فيه إمكانياته؛ ولكنه مع ذلك يرفضه أو ينبذه، لأنه يقوم عقبة في سبيل سقوطه في الأنية التجريبية. وبين العالم والوجود الماهوي توتر مستمر فلا يمكن أن يتحدا ولا أن يفصلا. وهذا التوتر هو مبدأ التخلّف في الوجود.

والوجود الماهوي حينما يتحقق يصبح فردياً تاريخياً، لكنه في ذاته لا يحيط به الفكر بل يكفي التفكير فيه للفضاء عليه. ومن هنا كانت الأنية في حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحققها. وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذي يسمح بالفرد إلى حقيقة الوجود الماهوي، بأن يمررتي من سلطان الوجود - في - العالم.

اجتماعياً وأدرك قيمتي في وسط الآخرين، فأصير آتية كسائر الآتيات. ومع ذلك فأتني في داخل هذا المجتمع أستطيع أن أتمرد وأن أعصى. وهذا يردني إلى ذاتي، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التي خشيت على فئاتها بأندماجها في الحياة الاجتماعية.

وفي مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسياً يفعل. فالفعل مرة تنعكس فيها نفسي. غير أني لست ما أفعله؛ إذ يمكنني أن أضع نفسي في مقابل، وفي مضاد ما أفعله. والأفعال، بمجرد أن تتحقق، تنفصل عن ذاتي، وهذا يشعرني بذاتي في مقابل أفعالي، فأتا لست أفعالي.

وربما أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخي، عن طريق الماضي الذي تكلم من خلفي، أجد نفسي فأعرف ماذا كنت، ومع ذلك فهذا الماضي ليس في نظري موضوعاً متحجراً ثابتاً، كذلك ليس للماضي مجموع الذات. ولو قلت إنني الماضي لأفئت نفسي، لأنني بهذا ألقى بحاضري ومستقبلي في بحر ماضي.

وبالمجمل، فأتني مها حاولت إدراك نفسي على أنني صورة من الصور الأربع السابقة، أعني الجسم، والحياة الاجتماعية، وأفعالي، وماضيي - فأتني لا أجد نفسي متحققاً حقيقياً، بل أجد أنني وراء كل صورة من تلك الصور. على أنني أجد نفسي برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسي عن طريق التأمل فتصبح ذاتي موضوعاً لذاتي. ولهذا يمكن أن أقول عن نفسي إنني أنا الموجود الذي يقلق على نفسه، وفي هذا القلق على نفسي أقوم من أنا. وحيناً أقول: نفسي - أزودج وأصبح في وقت واحد: واحداً واثنين معاً، وبهذا حاولت التخلص من هذه الثنائية بيني وبين نفسي فلن أصل إلى شيء. كذلك أشعر أيضاً بأنني لا أكون نفسي حقاً إلا إذا امتلكت نفسي وهذا لا يكون إلا بتأمل لنفسي باستمرار. وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً)، وفيه أضع ذاتي دائماً موضع الاهتمام.

لكن ما ذا يحدث إذا أخفقت في محاولة استعادة نفسي؟ أي لماذا يحدث لي - رغم كل ما حاولت - إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسي؟ هل أكون مسؤولاً عن هذا الإخفاق؟

نعم أنا مسؤول عن نفسي لأن لديّ اليقين بأنني الأصل في نفسي، وتلك هي المشكلة المحرجة في هذا التأمل. ولا سبيل إلى التخلص من هذا الإحراج. إن عليّ أمرين

وهو في هذا السبيل يوضح، لأنه يبين معاني الوجود للماهوي موضوعاً؛ بيد أن هذه الموضوعية قد تنسد عليه وجوده، وتلك بالبلاجه في الكلي والعالم، والكلي أو العالم هو في الوجودية بعلمة مصدر من مصادر الانفساد، لأن الأصل هو الذاتية الفردية، فكل ما يعتدي على حي الفردية ويفوض بها في هوة الكلية يعد اسلداً وتزييفاً للذاتية، ويعد تبعاً لهذا تحطياً للوجود الماهوي، ولم يتوسع بيسر في إيضاح معنى السقوط، إكتفاء بما فعله ميدجر في فصوله الطويلة عن سقوط الآتية Verfall des Daseins في كتابه: «الوجود والزمان».

ولكن كل عذولة يذلها الموجود للنفوذ في حقيقة الوجود الماهوي سرعان ما ترتد لتشعر المرة برفضه. ولهذا يظل الإنسان في قلق مستمر ابتغاء تحقيق هذا الإيضاح. إنه يسعى دائماً إلى الإيضاح الكامل دون أن يبلغه أبداً.

(٢) - الاتصال بالغير:

ولا يتم هذا التحقيق إلا إذا فحمت الذات نفسها على العالم، لتحقيق فيه إمكاناتها، إذ الذات توجد مضمومة في الأشياء والأحياء الذين يأخذون اتجاهها، وتنبأ فشيئاً حيناً ترجع الذات إلى نفسها تنبه إلى أصلها، فلا تترك نفسها على أنها شيء خارجي، بل على أنها حضرة حقيقية تملأ ذاتها امتلاء كاملاً غير أنها في هذا السبيل إلى إكتناه نفسها برمز عليها أن تعهدا. لقد وجدت نفسها أولاً بين أشياء وأحياء، ولأياً أدركت أن لها كيانها المستقل. فلذا أدركت كيانها أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في العالم. ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع، بين الإنسان والعالم الذي يوجد فيه. وفي هذا التوتر يقوم المعنى الأعظم للحياة الذاتية.

إنه إذا بدأ فأدرك ذاته، اصطدم بحقيقة نفسه أولاً على هيئة جسم. إذ يجد أن له جسماً، وهذا الجسم يوجد في مكان. ويبدو لي أنني وجسمي شيء واحد، ومع ذلك أميز بين نفسي وبين جسمي. فأتا أحياء، ولكني لست حية فحسب، ولا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية، وأشعر أن لي جسماً، ولكنني أشعر في الوقت نفسه أنني أستطيع أن أقتل هذا الجسم، وبهذا أثبت أنني لست بدني، وإن كان الأمر مستحي في الواقع إلى فناء كليهما معاً: أنا وجسمي.

وثمة مظهر آخر من مظاهر الآساء، وهو الحياة الاجتماعية. في هذا المظهر اتسامل: ما قيمتي؟ فوظفني وأعمالني وواجباتي كلها تكون الصورة التي أدرك بها نفسي

أن يبحث فيها بسميه البواعث، بواث الاختيار والعمل  
الحرة، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير. ذلك أن  
الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه، بل الاختيار قرار به أكيح  
القوى التي تسيطر عليّ وأعطي به الدافع من الدوافع قيمة  
مطلقة. فليست الدوافع هي التي تفسر الاختيار، بل الاختيار  
هو الذي يفسر الدوافع. فانا الذي اختار الدافع نفسه.  
والسبب في هذا الاختيار هو أنني أريد أن يكون الأمر هكذا.  
فالإرادة إذن صلة بالذات، وشعور بالذات، به أكون فعالاً  
بالنسبة إلى نفسي. وفعل الأنا الذاتي الذي تدخل هنا هو  
خلق ذاتي. وهذا ما تنبه إليه كيركجور من قبل فقال: إنه كلما  
ازدادت الإرادة ازدادت الشخصية. والمعنى الذي يستخلص  
من هذا كله هو أن الإرادة قرار وتصميم، ينبذ بواث  
ويستبقي باعاً واحداً. فليست البواث هي التي تحملي عل  
الاختيار بل الاختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواث كلها إلا  
واحداً.

والأصل في السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أنني  
أريد أن أكون حراً. ولهذا فإن إمكان الحرية ناشئ من إرادتي  
للحرية. فلهجرة ليست شيئاً يحتاج إلى برهان، بل هي قرار  
أنا أن أكون حراً. وإن لا تأتي الحرية من خارج، ولا تحتاج  
إلى شيء لإثباتها، بل يكفي أن أقرر أنني حر كما أكون حراً.  
وهنا يتعرض بفكرة القانون. لكن القانون ليس إلا  
تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل، تلك المعايير التي يمكن أن  
أسير عليها، وأن لا أسير. ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى  
حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه المعايير تتساوى مع نفسي وإنها  
توافق نفسي، فأطيع عمومها بطابع شخصي خاصة،  
وأعلم عليها خصائص ذاتي. ولهذا فإن الحرية تفترض  
الحضوع للقانون، لكنها لا ترد إلى هذا الخضوع.

(٥) - الملوك:

وهنا نصل إلى مسألة الملوك، وهي من المسائل الغامضة  
الشائكة في مذهب بيسرز، لأن ذكره هنا يشويه غموض  
وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية.

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود الملوك هي  
محاولة وهمية. فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن  
بها إثباته. لا بالعقل، ولا بالتقليد. بل الوجود الماهوي وحده  
بما فيه من حرية، هو الذي يفتح السبيل إلى الملوك، الملوك  
الذي يحده في نفسه؛ وهذا الملوك هو الرغبة والسعي في تجاوز

متعارضين: أن أنفذ نفسي، وأن أسلم نفسي إلى العالم وإلى  
الملوك. بوصفي حراً أكون أنا نفسي، لكن هذا لا يكفي، إذ  
لا يكفي الإنسان نفسه بنفسه، لهذا لا مناص له من المشاركة  
في العالم الذي يوجد فيه.

(٣) - التاريخية:

يسفر بيسرز، ومن قبله هيدجر، بين التاريخ  
والتاريخ، بين الشعور التاريخي، وبين الشعور التاريخي  
فالتاريخ هو العلم بمحاولات الماضي خلال التسلسل الزمني  
للعالم، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حدثت في مظاهر  
نشاطها المختلفة. والشعور التاريخي هو التور الذي يوضح  
تاريخية الأنية. ويتبدى في كل حالة أريد فيها أن أدرك العلوك،  
أي أن أدرك أنني من خلال المواقف التي أوجد فيها أحاول  
الخروج عنها والعلوك عليها ابتداء تحقيق إمكانيات جديدة.  
ولهذا يعرف بيسرز التاريخية Geschichtlichkeit بأنها التضامن  
والوحدة بين الأنا التاريخي وبين الأنية. ويسمي الشعور بهذه  
الوحدة باسم الشعور التاريخي.

والتاريخية - من ناحية أخرى - هي الوحدة بين  
الضرورة وبين الحرية. فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً،  
وهناك من جهة أخرى حرية تعمل في هذه المواقف. وعند  
نقطة التقاطع بين الضرورة التي فرضتها المواقف النهائية وبين  
الحرية التي تعمل في ضمير كل موجود - تقوم التاريخية  
الحقيقية.

والتاريخية هي أيضاً وحدة الزمان والسردية. ذلك أن  
الوجود الماهوي ليس هو الزمانية، ولا اللازمية، بل هو  
كلتاهما معاً، ولا يمكن الواحد أن يوجد دون الآخر. ولفهم  
هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدي لفكرة السردية؛  
فالسردية الحقيقية هي صورة من صور الوجود الماهوي،  
ومعناها تعمق الآن، أي ملء المحاضر بحضرة زمانية. والآن  
يلعب دوراً خطيراً عند بيسرز، كما كان عند كيركجور. إنه  
يجمع بين ما هو في الزمان وما هو خارج الزمان، بحيث نصبح  
في حاضر سرمدتي.

(٤) - الحرية:

الحرية جوهر الوجود الماهوي. والأنية لها الحرية بمثابة  
تعبير عن إرادتها، لكن الإرادة ليست نشاطاً سابقاً، بل حرية  
الإرادة معناها أن أريد دائماً. وقد حاول علم النفس التقليدي

نطاق الواقع الراهن، وليس له معنى أكثر من هذا.

وهذا المَعْلُو معنى غامض، ولهذا فإن لفته هي الرموز (الشفرة)، أي لغة سرية غير مفهومة معها حاولنا استجلعها. ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله لا أن أدركته في المَعْلُو الثابت البقي. وكل نظرة في الله - مؤلفة كانت أو قاتلة بوحدة الوجود - تقع في الزيف والتناقض، لأن القول بالمحاطة والبطون في وحدة الوجود يستبعد المَعْلُو، كما أن القول بالمَعْلُو في مذهب المؤلفة يستبعد المحاطة immanence.

كلذك يجب ألا نجعل من هذا المَعْلُو أمراً يجاوز هذا العالم، ولا انتهينا إلى معلوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفسر شيئاً، وإنما الوضع الحقيقي في نظر يسهرز هو أن يقول إن المَعْلُو والبطون لا يتصلان، وإنه ليس وراء العالم شيء، ويجب أن يكون المَعْلُو باهناً في الوجود نفسه.

والمَعْلُو في نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التي ليس وراءها شيء، وأملها لا أملك إلا أن أظن صامتاً فأننا أصطلم بالمَعْلُو في كل حالة أصطلم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أي ليس فيها قرار ممكن، وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص في الوجود الزماني. وإذا فالعالم هو الحقيقة المتحققة تحقّقاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأي قرار جديد، لأنه ليس ثم نقص. ولهذا فإن المَعْلُو يحيط بنا كالإطار، أي أنه منطقة الأشياء المتحققة فعلاً.

(٦) - راموز المَعْلُو (الشفرة):

قلنا إن هذا المَعْلُو ليس في متناول الإدراك أن يحيط به. ومهما اقترب الإنسان منه تبدى له أبعد. ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور. ولكن في كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد، وأنه هو السبق لا يقع؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا المَعْلُو. والأنية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود الماهوي. فإن كل وجود: مثل الإنسان والحيوان، والوقائع التاريخية والحضارية - كل هذا يعبّر عن شيء، بطريقة غامضة. وهذا التومض هو طابع الشفرة للوجود في الأشياء. فبحث يبدو الشيء غير مفهوم، فانه يتصف بطابع الشفرة. وعمل الإنسان أن يسعى لقراءتها. إتنا نجد الشفرة في كل مكان، لأنها ممكنة باستمرار، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبداً، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزي؛ ومع ذلك يجب أن نرجع إلى الخيال كي نتصورها وأنتمسها على نحو ما تبدى عليه في الأشياء.

ولهذا المَعْلُو لغات ثلاث في هذه الشفرة: الأولى مباشرة، وتأتي من التجربة، إنها الإدراك الحسي والعلمي للأشياء الزمانية المكانيّة، وللشعور بالذاتية والعمليات العقلية. والثانية هي لغة بني الإنسان، ولها مظاهر ثلاثة: الأساطير، الوحي، عالم الفن. فمن طريق هذه المظاهرة تعبر لغة الإنسان عن حقائق أبدية أزلية. واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي ينشئ مذاهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالي إلى المَعْلُو؛ بيد أن هذا النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة، ولا يمكن أن يعرفنا بالمَعْلُو معرفة إحاطة.

(٧) - الاخفاق:

ولمضى الأخير في فلسفة يسهرز هو الاخفاق. وهو ينشأ عن أن الإنسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة المَعْلُو وأن يمررها في صورة عقلية يقينية، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم. والاختفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود فالأنية مصيرها إلى الموت، والإنسان في حياته وتوابعه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال؛ سيتهي هو، وسيتهي كل شيء. فاي عظم لم يزل! وأي بناء لم يتداع! وإذن فقوى التحطيم تفعل فعلها باستمرار ضد أعمال الإنسان. لا شيء يبقى، وسرعان ما يأتي النسيان على كل شيء.

ولهذا فإن الاخفاق هو القانون الكلي الوحيد، سواء في عالم العقل، وفي الواقع الحي.

فمصير كل شيء إلى الفرق.

مؤلفاته

أ - في علم النفس المرضي وعلم النفس بعامة

وعلم النفس المرضي العام

- Allgemeine Psychopathologie, Berlin, 1913.

ونفسانية النظرات في العام

- Psychologie der Weltanschauungen, Berlin, 1919.

واشترنندرج وفان غوخ

- Strindberg und van Gogh, Bern, 1922.

ب - كتب في تاريخ الفلسفة

ونيتشه: مدخل إلى فهم الفلسفة

- Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines philosophischen, Berlin, 1936.

lichen Offenbarung. In: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth. Basel- Stuttgart, 1960.

«الايان الفلسفي في مواجهة الوحي المسيحي»

- Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.

«الايان الفلسفي في مواجهة الوحي»  
«عاشية وتطلع»

- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, München, 1951

«الفلسفة والعالم: خطب ومقالات»

- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München, 1958.

«مقالات فلسفية»

- Philosophische Aufsätze. Frankfurt- Hamburg.

«تحديات: أحاديث ولقاءات صحفية»

- Provokationen. Gespräche und Interviews. München, 1969.

«شفرة الملوك»

- Chiffren der Transzendenz. München, 1970.

د - كتب في التاريخ والسياسة

«الوضع الروحي في العصر الحاضر»

- Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931

- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.

«في أصل التاريخ وهذه»

- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958.

«القبلة اللرية ومستقبل الانسان»

- Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945- 1965. München, 1965.

«آمال وهم: كتابات في السياسة الألمانية ما بين سنة ١٩٤٥ - ١٩٦٥»

- Wohni treibt die Bundesrepublik? Tatsachen-Gefahren- Chancen. München, 1966.

«إلى أين غضي ألمانيا الاتحادية؟ وقائع - أخطار - حظوظ»

- Antwort. Zur Kritik meiner Schrift and Wohin teibt die Bundesrepublik? München, 1967

«رد على النقد الموجه لكتابي: إلى أين غضي ألمانيا الاتحادية؟»

«ديكارت والفلسفة». Philosophie. Berlin, 1937.

«شلتنج: عظمة ومصر»

- Schelling. Gröce und Verhängnis. München, 1955.

«كبار الفلاسفة»

- Die grossen Philosophen. München, 1957.

«نقولا الكوزاني»

- Nikolaus Cusanus. München, 1964.

«اكتساب ومجادلة: خطب ومقالات مجموعة في تاريخ الفلسفة»

- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1999

ج - كتب في ملهه الفلسفي

«فكرة الجامعة»

- Die Idee der Universität. Berlin, 1923.

«فلسفة» في ٣ مجلدات (أهم مؤلفاته)

- Philosophie. 3 Bde. Berlin, 1932

- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Göttingen, 1935.

«العقل والوجود: خمس محاضرات»

- Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin, 1938.

«فلسفة الوجود: ثلاث محاضرات»

- Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. München, 1947.

«في الحقيقة: منطقي فلسفي. المجلد الأول»

- Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. Zürich, 1950.

«مدخل إلى الفلسفة: اثنا عشر حديثاً في الإذاعة»

- Vernunft und Wiedervernunft in unsere Zeit. Drei Gastvorlesungen. München, 1950.

«العقل والا عقل في عصرنا الحاضر. ثلاث محاضرات»

- Der Philosophische Glaube. Gastvorlesungen. Zürich, 1948

«الايان الفلسفي. محاضرات دُجي إلى إلتانها»

- Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954.

«مسألة التجريد من الأساطير»

- Der Philosophische Glaube angesichts der christ-

## هـ - ترجمة ذاتية

- Schicksal und Will. autobiographische Schriften. München, 1967.

ومصير وإرادة.

## مراجع

- Paul Ricœur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Paris, 1947.  
- A. Caracciolo: Studi Jaspersiani. Milano, 1958.  
- M. Crammer: Untersuchungen über Karl Jaspers' Philosophie. Dissertation. Innsbruck, 1952.  
- L. Deimel: Die Existenz philosophie von Karl Jaspers. Diss. Münster, 1952.  
- M. Dufrenoy and P. Ricœur: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947.  
- H. Gottschalk: Karl Jaspers. Berlin, 1966.  
- A. Kremer- Marietti: Jaspers et la Scission de l'être. Paris, 1967.  
- G. Marcel: «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers», in Du Refus à l'invocation. Paris, 1939, pp. 284- 326.  
- L. Pareyson: La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Napoli, 1940.

## اليقين

## Certitude (F.), Certainty (E.).

هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره بحال

والقضايا اليقينية ، أو اليقينات أربعة أصناف :

- ١ - الصنف الأول هو « الأوليات العقلية المحضة ، وهي قضايا رسيخت- في الإنسان- من جهة قوته العقلية المجردة ، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها... » كقولنا : إن الاثنين أكبر من الواحد ... وإن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً ، وإن السلب والإيجاب معاً لا يصلحان في شيء واحد فقط ... وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البساطة ، أعني الحدود

## والذوات المفردة ...

٢ - والصنف الثاني هو للحسوسات ، كقولنا : القمر مستدير ، والشمس ممتدة .

٣ - والصنف الثالث : للمجربات ، وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان ، وحز الرقبة مهلك ، والسقمونيا مسهل... ومن قبيل المجربات : الحميميات : وهي قضايا مبدأ الحكم بها حُسن من النفس يقع لصفاء الذهن وقرته وتوليّه الشهادة لأموه ، فتدعن النفس لقبوله بالتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه . ولكن لو نازع فيه متازع - معتقداً أو معانداً - لم يمكن أن يُعَرَفَ به ، ما لم يُقَوِّحْه ولم يتروّ الاعتراف الذي تولاه ذو الحسب القوي - وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستمد من الشمس ، وأن انمكاس شعاعه يضاهي انمكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام التي تقابلها ، وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس : قريباً وبعيداً وتوسطاً . ومن تأمل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريب ( الغزالي : معيار العلم » ص ١٨٦ - ١٩١ ، القاهرة : مطبعة المعارف ) .

٤ - والصنف الرابع «القضايا التي عُرفت لا بنفسها ، بل بواسطتها وكان لا يغرب عن الذهن أوساطها ، بل مهما (=مق) أحضر جزئي المطلوب ، أحضر التصديق به لحضور الوسط معه ، كقولنا : «الاثنان ثلث الستة» ، فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث ، والستة تنقسم بالإثنين ثلاثة أقسام متساوية . فالاثنتان إذن ثلث الستة . ولكن هذا الوسط لا يغرب عن الذهن ، لقلة هذا العدد وتعذر الإنسان التأمل فيه» (الكتاب نفسه ص ١٩٢) .

لكن الشك في يقين هذه الأصناف الأربعة قد ثار لدى الكثير من الفلاسفة وفي نظريات المعركة :

١ - فالصنف الأول وهو الأوليات «قد شكك فيه على نقاد الرياضيات المحضون مثل بوبكراريه (راجمه) ورسيل (راجمه) فقالوا إن ما يسمى بديهيات هي في الواقع تعريفات مقننة ، فمثلاً : قولنا إن الكل أكبر من الجزء - ما هو إلا تعريف لما هو «الكل» وما هو «الجزء» .

٢ - والصنف الثاني وهو المحسوسات قد شكك فيه كل



خاص من أشكال التجربة ، لا يشاركها فيه أي علم آخر . لكنه ما لبث بعد ذلك أن تفرَّغ لدراسة الانطولوجيا ، وخصوصاً ما يتعلق بطبيعة الوجود ووجود الكون . وهنا اختلف مع أستاذه هسرل الذي أفضى إلى مثالية متعالية ، بينما رأى ينجاردين أن الظاهريات لا تؤدي بالضرورة إلى مثالية متعالية . وقد كرَّس لبعض الموضوعات الانطولوجية كتابه الرئيسي وعنوانه : « الجدل حول وجود العالم » ( باللغة البولندية ، في مجلدين ، كراكوف ١٩٤٧ - ١٩٤٨ ؛ ط ٢ سنة ١٩٦٠ - سنة ١٩٦١ ) . فدرس مشاكل الانطولوجيا الصورية ، والانطولوجيا للمادية ، والانطولوجيا الوجودية : وهذا التقسيم الثلاثي يناظر فكرة أن كل موجود يبنى أن ينظر إليه من ثلاث جهات نظر : التركيب الصوري ( للجوهر الخاص بالفرد ، وللإضافة ، وللعلمية ، الخ ) ، والأوصاف للمادية ، وحال الوجود .

وقد ميَّز ينجاردين بين الانطولوجيا والميتافيزيقا وعدهما علمين متميزين : فالانطولوجيا تبحث في الموجودات الممكنة وعلاقاتها الضرورية ، والميتافيزيقا تبحث في ماهية ما يوجد بالفعل وفي هذا الوجود الفعلي .

وفي كتاب « الجدل حول وجود العالم » يميز بين أربع لحظات وجودية هي :

- ١ - الاستقلال الذاتي والتشريع الخارجي الوجوديان ؛
- ٢ - الأصالة والاشتقاق ؛
- ٣ - التمييز والترابط ؛
- ٤ - الاستقلال والاعتماد .

والمرج بين هذه اللحظات الوجودية يمكن من بناء ثمانية تصورات قبلية لأحوال الوجود ، أحدها - وهو الذي يتعين بالاستقلال الذاتي والأصالة والاستقلال والتمييز - يقوم في تقابل مع السبعة الأخرى ، بما له من مظهر وجود مطلق .

كذلك يميز ينجاردين بين ثلاث لحظات وجودية من ناحية الزمان ، وهي : الفعلية *actualité* ، والتحديد ، والمحاشية الوجودية *fragilité existentielle* .

وشم جانب آخر في فكر ينجاردين ، وهو فلسفة الفن . وله في هذا المجال مؤلفات عديدة نذكر منها :

- ١ - « العمل الفني الأدبي » ، سنة ١٩٣١ ( ط ٢ سنة ١٩٦٥ ) ، بالألمانية .

الذين هاجموا المعرفة الحسية من أفلاطون حتى العصر الحاضر ، خصوصاً الشكك اليونانيين (راجع : الشك) .

٣ - أما الحجريات فقد شكك فيها على أساس أنها معرفة جزئية ، لا تصلح للتعميم .

٤ - أما النوع الرابع وهو الحسنيات فالمعرفة فيه ذاتية تتوقف على من له ملكة قوية للحس ، ولا يُقَرَّبُ إلا من يملك هذه القدرة .

#### مراجع

- Descartes: *Méditations*
- G. E. Moore: *Philosophical papers*. London, 1959.

#### ينجاردين

##### Roman Ingarden

فيلسوف بولندي من أنصار مذهب الظاهريات

ولد في سنة ١٨٩٣ ، وتوفي في ١٤/٦/١٩٧٠

تلمذ على تفارودوفسكي Twardowski وهسرل . وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة لwow وجماعة كراكوف Krakow (في بولندا) . وكان عضواً في الأكاديمية البولندية للعلوم .

واهتم خصوصاً بمشكلة المعرفة . ففي رسالة للدكتوراه ، وعنوانها : « الوجدان والعقل عند برجمون » ( بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢١ ) أكد استقلال نظرية المعرفة عن سائر العلوم ( وخصوصاً عن علم النفس ) ودافع عنها ضد اتهامها بأنها تقوم على مصادرة على المطلوب الأول ، وذلك في كتابه : « في خطر وجود مصادرة على المطلوب الأول في نظرية المعرفة » ( بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢١ ) .

وبحث في العلاقة بين نظرية المعرفة وسائر العلوم ، وذلك في كتابه : « في موقع نظرية المعرفة داخل مذهب الفلسفة » ( بالألمانية ، هله ، سنة ١٩٢٥ ) . وفيه يؤكد أن نظرية المعرفة لا تقوم على النتائج المتحصلة في العلوم الأخرى ( علم النفس ، الفسيولوجيا ، الفيزياء ، الخ ) ، بل ولا على نتائج العلوم الفلسفية الأخرى ، وخصوصاً الانطولوجيا . ذلك لأن المعرفة ، القليل منها والعمد ، تقوم على شكل

اويجن بلويلر Eugen Bleuler في مستشفى بورجولتسلي Burghölzli في زيورخ سويسرا بين سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٩. ونشر في هذه الفترة «دواسات في ترابط الكلمات»، وفيها ابتكر لأول مرة الاصطلاح «مركب» (أو «عقدة») الذي اشتهر لاشتهاراً واسعاً جداً فيما بعد. ثم نشر كتابه «علم نفس الجنون المبكر» (سنة ١٩٠٦ - ١٩٠٧).

ثم التقى بسجيموند فرويد في مدينة فيينا في سنة ١٩٠٧. فتعاونوا على البحث معاً في ميدان الأمراض النفسية. لكنه ما لبث أن استقل بنفسه عن فرويد، وأخذ يتخذ مبالغة فرويد في أهمية الفريزية الجنسية، وبدلاً من ذلك عني بتعمق دراسة فكرته التي ابتدئها، أعني «المركب» أو «العقدة» النفسية، وأكد العقد الحالية وقال إنها أهم من عقد الطفولة في تفسير العصبانيات neuroses. ولما نشر كتابه «علم نفس اللاشعور» (سنة ١٩١١ - ١٩١٢) أدى ذلك إلى انفصاله عن فرويد في سنة ١٩١٣. واختير رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي من سنة ١٩١٠ إلى ١٩١٤.

ومنذ أن انفصل عن فرويد في سنة ١٩١٣ شق طريقه بنفسه، وكون آراءه الرئيسية في علم النفس، ونذكر منها : وصف الأنماط النفسية (النفس المطلقة والنفس المنطوية / extraversion introversion) في سنة ١٩٢١، ونظرية الطاقة النفسية (سنة ١٩٢٨) التي أكد فيها الغائية لمجاه العلية الفاعلية؛ تصور الرمز بوصفه محرراً للطاقة (سنة ١٩٢٨)؛ اكتشاف «اللاشعور الجماعي» بأنماطه الأولية بوصفه أساساً لللاشعور الفردي؛ فكرة اليوسويخ Psyché بوصفها جهازاً ينظم نفسه بنفسه، ويصير عن نفسه في عملية الفردانية (الفرد individuation). وقد توسع في دراسة اليوسويخ في الشطر الأخير من حياته وراح يتلمس تجلياتها في رموز الدين، وفي الأساطير، وفي علم الصنعة (الكيمياء القديمة).

وكان علم النفس عند نهاية القرن التاسع عشر ودياية القرن العشرين قد أدرج «اللاشعور» بين المعاني الرئيسية في علم النفس، بعد أن أكده وبين دوره إدورد فون هرتن في كتابه «فلسفة اللاشعور» (سنة ١٨٦٩) ومن قبله كارل جوستاف كاروس Carus (١٧٨٩ - ١٨٦٩) في أبحاثه في اللاشعور. وحوالي نهاية القرن التاسع عشر قامت محاولات عديدة في وقت واحد تقريباً وفي استقلال بعضها عن بعض - من أجل فهم اللاشعور بواسطة التجريب. وكان الرواد في

- ٢ - في بنية اللوحة الفنية «سنة ١٩٤٦، بالبولندية.
- ٣ - «المعمل المعماري»، سنة ١٩٤٦، بالبولندية.
- ٤ - «مشكلة هوية العمل الموسيقي»، سنة ١٩٣٣، بالبولندية.
- ٥ - «أبحاث في انطولوجيا الفن»، سنة ١٩٦٢، بالألمانية.

وفيها يسعى إلى وضع انطولوجيا ظاهريّة للفن. وهو في تحليله للعمل الفني يميز أربع طبقات :

- ١ - العلامات اللغوية ؛
- ٢ - المعاني ؛
- ٣ - الموضوعات المبطنة ؛
- ٤ - المظاهر الاجمالية schématiques هذه الموضوعات.

وعنده أن الانسان على الحدود القائمة بين ميدانين للوجود : ميدان الطبيعة، والميدان الانساني الخاص. والانسان مضطر إلى العيش على أساس الطبيعة وفي الطبيعة، لكن ينبغي عليه أن يعالج عليها، ولا يبق له أن يقع بها. وتلك هي مأساة الانسان، وفيها تتجلى طبيعته الحقّة : إن وجود الانسان عبرتي لكنه زائل نهائي.

وفي آخر كتبه، وعنوانه : «في المسؤولية : أسسها الوجودية» (اشترنجرث، سنة ١٩٧٠، بالألمانية) يلخص أفكاره الرئيسية فيما يتعلق بتربكيب الوجود الفردي، والزمان، والعلية، والقيم، والشخصية الإنسانية.

#### مراجع

- Izydora Damska: Roman Yngardens, in *Revue philantrophique* oct- decem. 1970, pp. 503- 506, Paris

#### يونج

#### Carl Gustav Jung

عالم نفسي سويسري أسهم بقسط وافر في بيان اللاشعور، وفي تكوين الطب النفسي.

ولد في ٢٦ يوليو سنة ١٨٧٥ في Kesswil وتوفي في ٦ يونيو سنة ١٩٦١ في كوستنخت بجولر زيورخ.

درس الطب في جامعة بازل، وعمل تحت اشراف

الاجتماعية ، والمضالفة ، وبين الشخصية المطلوبة ، التي هي أميل إلى الاستجاب من الواقع ، وأقل اجتماعية ، وأكثر انغماساً في حياتها الباطنة . ورافق هذا التمييز تمييز بين أربع وظائف للشخصية هي : الاحساس ، التفكير ، الشعور ، والعيان intuition ويقصد بالاحساس : كل ما نكتسبه بالادراكات الحسية ؛ وبالتفكير : المعنى العمادي لهذا اللفظ . أما الشعور فهو القدرة على تقويم الإنسان نفسه ولغيره من الناس . أما العيان - عنده - فهو إدراك الواقع التي لا تترك عن وعي ، وهو يعمل تلقائياً لحل المشاكل التي لا يمكن حلها بطريقة عقلية .

وهو يميز بين أنماط الشخصية وفقاً للوظيفة السائدة من بين هذه الوظائف الأربع ووفقاً لكون الشخص مفتحاً أو مغلقاً . فمثلاً : المفتح الذي تسود فيه وظيفة التفكير يجذب إلى الواقع ويتم برتبيته ترتيباً عقلياً ، ويقلل من قيمة الانفعالات ، وهذا يصير خاضعاً بين الحين والحين لانفجارات للانفعال لا يتحكم فيها وربما لا يتعرفها . أما النمط المغلق الذي يسوده التفكير فلا يرى للواقع قيمة في ذاتها ، وإنما قيمتها عنده هي فقط في علاقتها بقدرة الخلاقة على وضع النظريات وابتداع الأفكار . وكلا النمطين من التفكير مصحوب بوظيفة شعور غير نامية ، لأن التفكير والشعور متضادان في جوهرهما ومتعاديان .

ومن رأي يونج أن من النادر وجود شخص هو نموذج خالص لواحد من هذه الأنماط . وإنما الغالب أن تسود إحدى الوظائف الأربع ، ممددة بحضور واحدة من الثلاث الأخرى . وفي الشخصيات الأكثر تعقيداً يمكن أن توجد وظيفتان معاً مسيطرتين ، وأندر من هذا أن توجد ثلاث وظائف مسيطرة معاً ؛ لكن دائماً توجد وظيفة مهمة أو غير معترف بها .

**اللاشعور الشخصي والجسماني** : أما اللاشعور الشخصي فيقوم في المركبات ( أو العقد ) Complexes ، التي هي انسجة من الأفكار والانفعالات التي كُتبت في الشعور ، لأن الشعور وجدها مؤلفة من الأقرار بها ، وكذلك من إدراكات الواقع التي لم تشق طريقها أبداً إلى الوعي . وهكذا فإن كل لا شعور شخصي عند فرد ما يمكن - إلى حد ما - تفسيره عن طريق تاريخ حياته . لكن بعض ملامح اللاشعور الشخصي مشتركة بين كل الأفراد وليست مشتقة من تاريخ الفرد الشخصي .

هذا المجال هم بير جانيه Pierre Janet في فرنسا ، وسجوند فرويد في النمسا . واشتهر جانيه بأبحاثه في الناحية الشكلية ، وفرويد بأبحاثه في مضمون الأعراض النفسية التكوينية Psychogenic . فقام فرويد ، انطلاقاً من أعراض العصبانيات ، باتخاذ الأحلام وسائل للمضمونات اللاواعية . وقد خيل إليه - هكذا يقول يونج - أن عناصر اللاشعور « قد كُتبت بسبب طبيعتها غير للامثلة أخلاقياً . وهكذا فإنها ، مثل مضمونات منسية ، كانت قبل ذلك شعورية ثم تسامت ، ومن غير الممكن استعادتها ، بسبب تأثير مارسه موقف العقل الواعي . . . وهذا الكشف الأولي أدى منطقياً إلى تفسير اللاشعور على أنه ظاهرة كُتبت repression يمكن أن يفهم بمعان شخصية . إن عتونه كانت عناصر مفقودة كانت قبل ذلك ذات يوم شعورية . وافر فرويد بعد ذلك باستمرار وجود بقايا عتيقة على شكل أحوال أولية للعمل ، وإن كانت هذه فُسرت على نحو شخصي . ووفقاً لهذا الرأي فإن الهسوجيه اللاشعورية تجلب ملحقات متسلسماً subliminal للعقل الواعي . والمحتويات التي رفعها فرويد إلى الوعي ( الشعور ) هي تلك الأسهل في الاسترداد ، لأن لها قدرة على أن تصير واعية ( شعورية ) وكانت في الأصل واعية . ( يونج : « روح علم النفس » في « هذه فلسفي » ص ١٣٠ ، لندن سنة ١٩٥٨ ) .

ويوضح يونج أن اللاشعور ليس هو اللامعروف فقط ، بل هو بالأحرى « النفسي اللامعروف » unknown Psychic ، ونعني به ، من ناحية ، كل الأشياء الموجودة فينا ، والتي لو صارت مشعوراً بها ، من المحتمل ألا تختلف عن للمحتويات النفسية المعروفة ، مع إضافة النظام شبه النفسي Psychoid system من ناحية أخرى . فاللاشعور ، معرفاً على هذا النحو ، يمثل حالة غلضة تماماً غير محددة ؛ إنه كل شيء أعرفه ، ولكنني لا أفكر فيه الآن ؛ وكل شيء كنت واعياً به ذات مرة لكنني نسيت الآن ؛ وكل شيء أدركته حواسي ، لكن لم يستجله عقلي الواعي ؛ وكل شيء أشعر به ، وأفكر فيه ، وأتذكره ، وأحاجه ، وأصله ، لكن على نحو غير إرادي وبدون انتباه إليه ؛ وكل الأمور المستقبلية التي تتخذ لها شكلاً في نفسي وستبلغ مرة مرتبة الوعي : ذلك هو محتوى اللاشعور .

**الأنماط النفسية** : ويميز يونج ، مثل كرتشمير ، بين الشخصية المتفتحة extraverted type وهي الشخصية

ويضع يونج الذات self في مقابل الأنا ego. فالأنا هو المركز الفعلي للشعور، أما الذات فهي مركز اللاشعور. والرؤى الدينية، والأحلام، والشكل السحري الذي يسميه اليونغيون «متدلاً» mandala كلها صور لوحدة ممكنة تكون فيها الذات في المركز. وتحقق هذه الوحدة لدى أي إنسان مهمة تتسبب خصوصاً إلى النصف الثاني من العمر. أما في النصف الأول فإن الفرد مضطر إلى الانشغال بعمله، وبالزواج، وقرية «أولاده». وحين تنجز هذه الأشغال، فإن على الفرد أن يتفاهم مع نفسه. ومن هنا نجيء الأزمة النفسية التي تحدث في أواخر الأربعينات من عمر الإنسان.

ويستخدم يونج فكرة اللاشعور الجماعي لتفسير ليس فقط ما يحدث في الأحلام، بل وأيضاً تكرار ظهور نفس الرموز والموضوعات، في أوقات مختلفة متباعدة وأماكن نائية، في الأساطير والأديان. لقد وجد يونج في أحلام ورسوم بعض المرضى مادة تشبه كثيراً ما يوجد في كتب الأديان الشرقية.

وزيادة الفهم العلمي أدت إلى تجريد العالم الطبيعي والاجتماعي من جانبه الانساني. فمثلاً تفسر الرعد تفسيراً علمياً وليس على أنه صوت إله معناه إبعاد الانسان عن الطبيعة الخارجية. وزوال الاعتقاد في الآلهة والجن قد أدى إلى اتمدنام إدراك الانسان للقوى الموجودة في الطبيعة الإنسانية. ومن ثم صار الانسان المصري فريسة للاضطرابات النفسية.

ولهذا يحتاج الناس إلى عقائد وتجارب دينية قوية، لأنهم في الشكل الدنفي يستطيعون أن يلتفتوا بمضمونات اللاشعور الجماعي وأن يقيلوها. ويرى يونج أنه لا يمكن بيان أن العقائد الدينية صحيحة، وفي الوقت نفسه لا يمكن أيضاً بيان أنها باطلة.

#### مؤلفاته الرئيسية

- «التحويلات ورموز اللغة الجنسية»
- Wandlungen und Symbole der Libido, 1912 = Symbolé der Wandlung, 1952.
- «الأنماط النفسية»
- Psychologische Typen, 1920.
- «العلاقات بين الأنا وبين اللاشعور»

ويُعرِّف يونج بين «الشخص» persona و«الظل» shadow. فالشخص هو القناع المقبول عند الناس اجتماعياً والمفروض من الجماعة، والذي وراءه يقيم الأنا الحقيقي. ووجود هذا القناع ضرورة لا مفرّ منها، لكن الأنا قد يخفى في تحقيق ذاته إما بوضعه هوية قوية بينه وبين شخص، أو بعدم تنمية شخص موافق على الاخلاق. والمقابل للشخص هو الظل، ويتألف من مجموع الشهوات، والانفعالات، والمواقف، التي رفضت وحيّست، والتي تشخصها في الأحلام على هيئة معادية أو كريمة. والظل في جوهره طفولي، لأنه لم تحسه عملية النضوج أو التربية. وعجز المرء عن تعرّف ظله هو دائماً خطر عمتل على شخصيته، لأن الظل غير المتعرّف وغير المقرّ به أقوى وأشدّ نزاه من الظل المقرّ به المتعرّف.

وعلى الرغم من أن لكل فرد ظلاً، فإنه لا كما الظل هو ناتج ما كبت شعوره الخاص، فإنه يتسبب إلى اللاشعور الشخصي. لكن يوجد إلى جانبه في اللاشعور الشخصي قوة أكبر هي الصورة image، والصورة تكون للذات في الرجل، والمذكر في المرأة، ويسمى يونج باسم anima وanimus على التوالي. والanima لا تتحدد بتاريخ الانسان الخاص، بل تتحدد بالكيفية التي بها الجنس المصاد يترك أو يُساء إدراكه. والanima صورة جماعية موروثه للمرأة بما هي امرأة. وهكذا فإن ما هم الطفل ليس فقط كيف تعامله أمه؛ بل إن تجربته مع الأم تنتج من أمرين: السلوك الحالي للأم، والكيفية التي بها anima تحدد نظرتة إليها وشعوره نحوها. ويربط يونج بين anima ووظيفة التفكير، وبين anima ووظيفة الشعور، على أساس افتراض أن التفكير أكثر سيطرة في الرجل، والشعور أكثر سيطرة في المرأة.

والanimus والanima يتسبان إلى اللاشعور الجماعي للإنسانية؛ وهما من بين الأنماط العليا archetypes، أي الميول الموروثة للعمل النفسي الموجود في اللاشعور الجماعي. ومن بين الأنماط العليا الأخرى الرئيسية: الشيخ الحكيم، الأرض الأم، والذات. والنمط العالي يلعب أدواراً متتحدة: فهو ليس فقط يكتف الطرق التي تبتأ لها تكون تجربة شعورنا، بل هو أيضاً يستطيع أن يظهر مباشرة في عدد من التفتقات في الأحلام والتهاويل، وقد يسيطر على الشخص سيطرة تجعله يضع هوية بين ذاته وبينه. وإذا حدث هذا تكون الشخصية في خطر.

- « في جذور الشعور »  
 - Von den Wurzeln des Bewusstseins, 1953
- مراجع
- G. Adler: Entdeckung der Seele, 1934  
 - J. Jacobi: Die Psychologie von C. G. Jung, 2<sup>e</sup> Aufl. 1949 وفيه مراجع  
 - H. Schär: Religion und Seele in der Psychologie Jungs, 1946  
 «Frieda Fordham: an Introduction to Jungs Psychology, Landon 1953.  
 - E. Glover: Freud or Jung. London, 1950.  
 - Jolanda Jacobi: The Psychology of C. G. Jung, London 1942; revised 6<sup>th</sup> ed. New Haven, 1962.  
 - Jolanda Jacobi : Complex/ Archetype/ Symbol in the Psychology of C. G. Jung. New Jork; 1959.
- Die Beziehungen Zwischen dem Ich and dem Unbewussten, 1928.  
 « علم النفس والدين »  
 - Psychologie und Religion, 1939  
 « علم النفس وعلم الصنعة »  
 - Psychologie und Alchemie, 1944  
 « علم نفس التحميل »  
 - Die Psychologie der Uebertragung, 1946  
 « في الطاقة النفسية وماهية الأحلام »  
 - Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume, 1948  
 « رموز الروح »  
 - Die Symbolik des Geistes, 1948  
 « الدهر : ابحاث في تاريخ الرموز »  
 - Aion, Untersuchungen Zur Symbolgeschichte, 1951  
 « الرد على آيوب »  
 - Antwort auf Hiob, 1952



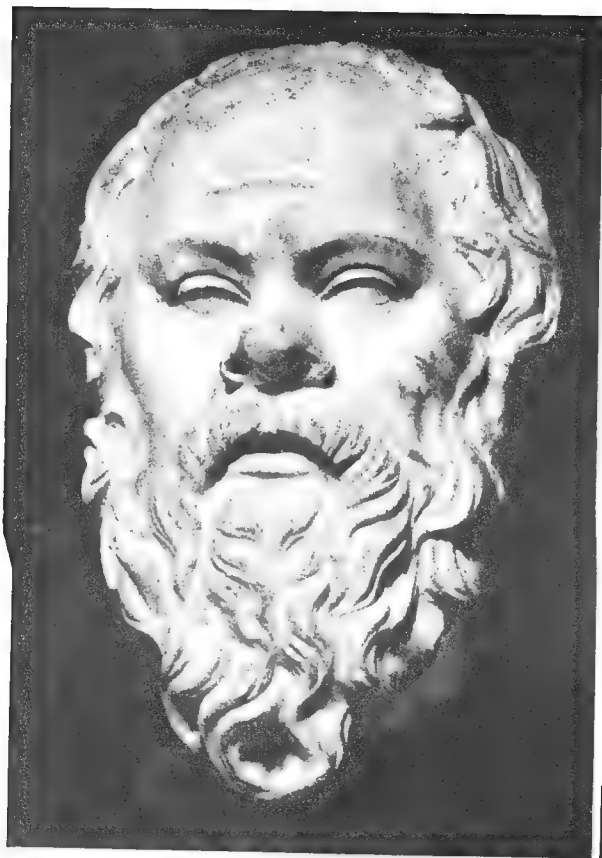


٨١١٧

٨١١٧





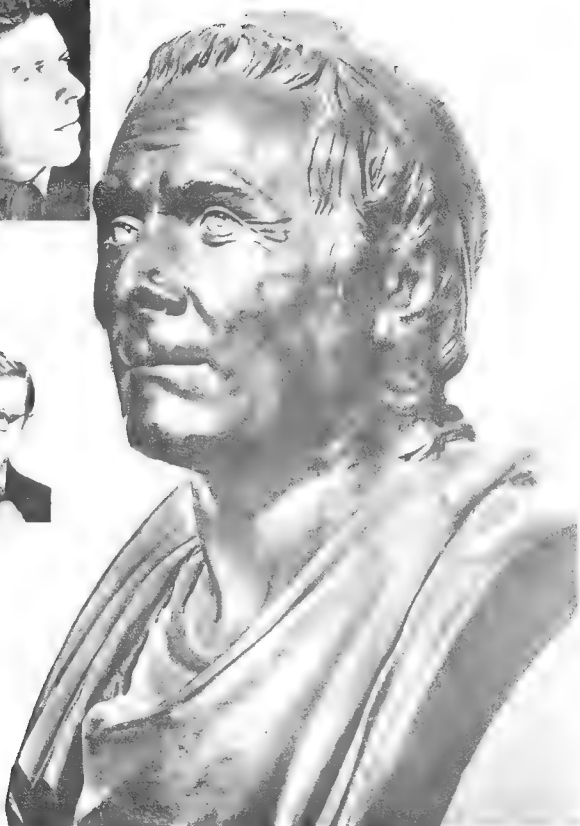




۱۹۱ امویہ



۲۳۱ ساجو



۱۷۲ ساجو





۱۸۶۲ موک



۱۸۳۲ مرید (مستور)



۱۸۱۲ مرید (مستور)



۱۷۱ مائلاش



۱۷۹ مائلاش















